

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования «Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»

На правах рукописи

Шмелев Денис Алексеевич

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА В КОНТЕКСТЕ
РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Специальность 5.7.2. История философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Светлов Роман Викторович

Калининград

2026

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО А. КОЖЕВА В СВЕТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	24
1.1. А. Кожев и русская философия: биографический аспект	25
1.2. Образ А. Кожева как русского мыслителя в историко-философской науке: критический анализ	44
1.3. Философия истории А. Кожева в ранний период творчества: реконструкция базовых понятий	67
1.4. Поздняя историософия А. Кожева: образ постисторического состояния ...	104
Глава 2. А. КОЖЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ: РЕЦЕПЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ	132
2.1. Любовь и признание: эротософия Вл. Соловьева и философская антропология А. Кожева	132
2.2. Эсхатология позднего Вл. Соловьева и «конец истории» А. Кожева: сравнительный анализ	162
2.3. «Конец истории» А. Кожева и историософия Конст. Леонтьева: общие мотивы	186
2.4. К генезису кожевовской концепции негативности и атеизма: негативная диалектика и антитеологизм М. Бакунина	211
2.5. И. Ильин и А. Кожев: к вопросу о преемственности в интерпретации философии Г.В.Ф. Гегеля	245
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	256
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	271

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Общеизвестен факт, что курс Александра Кожева «Религиозная философия Гегеля» (в форме книги уже получивший название «Введение в чтение Гегеля»), читавшийся им Высшей школе практических исследований, оказал огромное влияние на французскую философию XX века. Достаточно упомянуть, что ведущие французские интеллектуалы той эпохи (среди которых в первую очередь следует вспомнить Жака Лакана, Жоржа Батая, Мориса Мерло-Понти, Эрика Вейля, Раймона Арона, Андре Бретона) были слушателями этих кожевовских лекций. Но если с кругом авторов, на которых А. Кожев своей неогегельянской концепцией оказал влияние, все относительно понятно, то сложнее все обстоит с истоками уже самой кожевовской теории. Довольно долгое время обсуждение их ограничивалось лишь западноевропейской философией в лице Людвиг Фейербаха, Карла Маркса, Фридриха Ницше, Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера. И хотя вопрос о том, повлияла ли на А. Кожева русская философия, ставился еще при жизни самого А. Кожева¹, в полной мере он начал разрабатываться исследователями лишь с девяностых годов прошлого века.

С конца XX века исследовательский контекст стал сильно меняться. За последние тридцать лет вышел ряд историко-философских работ, посвященных конкретно изучению связи кожевовской теории с русской философией. Были переизданы спустя долгое время или впервые изданы работы А. Кожева, либо написанные по-русски, либо прямым или косвенным образом связанные с тематикой, свойственной русской философской мысли. Среди таких кожевовских трудов можно назвать следующие: «Философия и В.К.П.», «Атеизм», «Религиозная

¹ Kline G. The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx, in *Phenomenology and Existentialism*, edit. by E. N. Lee and M. Mandelbaum. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2020. P. 113–138.

метафизика Владимира Соловьева», конспект и план лекции о Вл. Соловьеве в Высшей школе практических исследований², «София, философия и феноменология», «Ответ проф. Н.А. Бердяеву». Причем большой исследовательский интерес к этим работам присутствует не в российском историко-философском сообществе, а в западном, не только комментирующем, но и активно переводящем русские тексты А. Кожева на английский и иные европейские языки (прежде всего, французский и итальянский). У такой волны публикаций были вполне объективные предпосылки, главная из которых – передача в дар Национальной библиотеке Франции архива А. Кожева в 2001 году (из ранее неопубликованных рукописей и писем стало известно, например, об общении А. Кожева с русскими эмигрантскими кругами в Германии и во Франции).

По этим причинам актуальность темы нашего диссертационного исследования связана с тем, что в отечественной историко-философской науке остается немало лакун относительно роли русской философской мысли в генезисе идей А. Кожева. На данную проблематику в российском исследовательском сообществе пока не обращается должного внимания, а, учитывая большое количество исследовательских материалов на эту тему, опубликованных зарубежными учеными, предлагающими, как мы увидим, разнородные гипотезы по поводу природы подобного влияния, можно с уверенностью сказать, что проблема русских истоков философии А. Кожева далеко еще не решена – и в зарубежном кожеведении и, тем более, в отечественном. Наша диссертационная работа призвана хотя бы частично исправить это положение. Она представляет собой как необходимое введение в проблему влияния русской философской мысли на воззрения А. Кожева, так и самостоятельное исследование, включающее критический анализ предшествующей историко-философской традиции, и вытекающие из него обобщения и гипотезы, которые направлены на решение проблемы генезиса воззрений А. Кожева.

² Пока опубликован только частично.

Степень разработанности темы исследования

Историко-философская литература, посвященная связи кожевовской теории с русской философской традицией, за последние тридцать лет стала достаточно обширна³. Системно эта проблема начала разрабатываться на рубеже XX века – начале XXI (вторая половина 1990-х – первая половины 2000-х).

Хотя большая часть исследований по теме работы принадлежит зарубежным авторам, одним из первых, кто полноценно поднял вопрос о влиянии русской философии на А. Кожева, был представитель отечественной историко-философской науки Алексей Михайлович Руткевич – специалист по кожевовской философии⁴, публикатор многих рукописей мыслителя, переводчик их с французского на русский⁵, а также русский биограф философа⁶. Считая А. Кожева не только французским, но и русским интеллектуалом⁷, он, как впоследствии и большинство исследователей, пишет о влиянии на русско-французского философа творчества Вл. Соловьева, утверждая, что кожевовская философия истории

³ Объем и формат введения не позволяют развить подробный анализ трудов предшественников, поэтому здесь он будет присутствовать лишь в сжатом виде, а в первой главе нашей работы ему станет посвящено существенно больше исследовательского внимания.

⁴ Руткевич А.М. Alexandre Kojève, русский философ // Человек. 1997. № 5. С. 90–92; Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79–92; Руткевич А.М. Философия права А. Кожева // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 141–153; Руткевич А.М. Рах егореана // Вестник Европы. 2002. № 5. С. 147–156; Руткевич А. М. Введение в чтение Кожева // “Феноменология духа” Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под общ. ред. Мотрошиловой Н.В. М.: Канон +, 2010. С. 476–488; Руткевич А.М. «Левое» гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 122–127; Руткевич А.М. Время и человек: вклад русских эмигрантов в формирование французской философии середины XX в. // Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши / Пер. с польск. Н. Кузнецова; отв. ред. Е. Аксер, И. М. Савельева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. С. 216–235; Руткевич А.М. История античной философии А. Кожева («Историческое введение в Систему Знания») // История философии. 2012. № 17. С. 25–44; Руткевич А.М. Рукопись А. Кожева «София, философия и феноменология» // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 69–77; Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. 41 с.; Руткевич А.М. «Латинская империя» в философии истории Александра Кожева // Философские науки. 2016. № 2. С. 89–100; Руткевич А.М. Генеалогия интеллектуалов Александра Кожева // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 118–131; Rutkevich A. Wisdom, Self-Consciousness, and Empire, in Alexandre Kojève: A Man of Influence, edit. by L. Pedrazuela. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 141–159; Rutkevich A. Alexandre Kojève: revolution and terror. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N. 1. P. 25–39.

⁵ Кожев А. Атеизм и другие работы / Сост. А.М. Руткевич, пер. А.М. Руткевич и др. М.: Праксис, 2006; Кожев А. София — Фило-софия и феноменология / Предисл. А.М. Руткевича, подгот. текста Н.А. Руткевич, О.В. Голова. М.: ИИЦ «Праксис», 2021.

⁶ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2015. 39 с.; Руткевич А.М. Александр Кожев в Германии // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Науч. ред.: Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия, 2015. С. 379–394; Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 203–360.

⁷ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 6.

восходит к соловьевской концепции богочеловечества, однако место теогонии в ней занимает антропология⁸. Помимо влияния Вл. Соловьева, А.М. Руткевич отмечал, что еще в ранние годы А. Кожев ознакомился с проблематикой русского нигилизма и спорами о «человекобожестве» и «богочеловечестве»⁹. Вместе с этим исследователь делает большой акцент на русском младогегельянстве (в первую очередь подразумеваются А.И. Герцен и М.А. Бакунин), считая А. Кожева его наследником¹⁰. Более всего исследователь отмечает схожесть кожевовского неогегельянства с леворадикальной трактовкой Гегеля, осуществленной М. Бакуниным, с которым мысль А. Кожева роднит негативная диалектика и та колоссальная роль, которую русский автор отводил негативности в истории¹¹.

Что касается М. Бакунина, то исследователем был рассмотрен лишь один теоретический аспект – схожесть между кожевовской трактовкой гегелевской диалектики и бакунинской негативной диалектикой. Поскольку перед А.М. Руткевичем стояли иные исследовательские задачи, он совсем не затронул тех концептуальных моментов, которые относятся к философской антропологии и философии религии и также обнаруживают некоторое родство между философиями М. Бакунина и А. Кожева.

Примерно в тот же период, что и Алексей Руткевич, проблему влияния русской философии на кожевовскую мысль начал разрабатывать и Борис Гройс, внесший значительный вклад как в популяризацию наследия А. Кожева, так в осмысление его в контексте современной философии и современного искусства¹².

⁸ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 310–311.

⁹ Там же. С. 210.

¹⁰ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 16.

¹¹ Там же. С. 15–16

¹² Гройс Б. Философ после конца истории // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25-27 июня 1998 г.) / ред. М. Рыклин, Д. Уффельман, К. Штедтке. М.: Ad Marginem, 2002, С. 147–160; Гройс Б. Три конца истории. Гегель. Соловьев. Кожев / Пер. с англ. М. Маликовой // На рубеже двух столетий: Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 169–184; Гройс Б. Мудрец как фотограф // Сеанс. 2013. № 57/58. URL: <https://seance.ru/articles/mudrec-kak-fotograf/> (дата обращения 07.03.2023); Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. 240 с.; Groys B. Introduction to Antiphilosophy. London, New York: Verso, 2012. P. 145–167; Groys B. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical philosophy*. 2016. N 196. P. 29–38; Groys B. Alexandre Kojève: Production of the Spirit. *e-flux*. 2023. N 134. URL: <https://www.e-flux.com/journal/134/525022/alexandre-koj-ve-production-of-the-spirit> (дата обращения 05.06.2024); Groys B. Kojève and Photography: The Visualization of Logos. *e-flux*. 2025. URL: <https://www.e-flux.com/notes/6783418/koj-ve-and-photography-the-visualization-of-logos> (дата обращения 05.08.2025); Groys B.

Им вопрос о влиянии русской философии на кожевовскую теорию ставится весьма радикально, поскольку исследователь считает, что кожевовский дискурс о «конце истории» может быть корректно понят лишь при учете «историософских» и «софиологических» дискуссий среди представителей постсоловьевской русской мысли первой четверти XX века¹³. Помимо этого, исследователь предлагает рассмотреть идею А. Кожева о всеобщей и однородной империи будущего как философский проект, в своих истоках восходящий к «русской традиции поиска синтеза христианского и социалистического проектов»¹⁴.

Б. Гройс также большое значение придает конкретно соловьевской философии, считая, что она повлияла на кожевовскую теорию гораздо сильнее, чем, например, теория Хайдеггера¹⁵. Философию А. Кожева он репрезентирует как атеистическое прочтение Вл. Соловьева, соотнося кожевовское всеобщее взаимное признание с соловьевским представлением о целокупном человечестве как теле Софии¹⁶ и связывая постисторическое универсальное и однородное государство А. Кожева со свободной теократией Вл. Соловьева¹⁷. В послевоенном кожевовском проекте «Латинской империи» (1945) Б. Гройс видит преемственную связь, с одной стороны, с соловьевской идеей транснациональной христианской империи¹⁸, с другой, с евразийской концепцией идеократического государства¹⁹. Кроме того, исследователь первым пишет об исключительной важности соловьевской эротософии для построения А. Кожевом собственной антропологии и философии истории, утверждая, что кожевовская концепция желания («желание признания»)

Alexandre Kojève: An Intellectual Biography. London, New York: Verso, 2025. 176 p.; Kojève A. Kandinsky: Incarnating Beauty, edit. by B. Groys. New York: David Zwirner Books, 2022. 96 p. Также Б. Гройс выступал в качестве куратора выставки «After History: Alexandre Kojève as a Photographer» (20 May–15 July 2012 at BAK Utrecht (Netherlands)), на которой демонстрировалось около 400 фотографий, сделанных Кожевом в 1950-х и 1960-х годах во время путешествий по Цейлону (Шри-Ланке), Китаю, Индии, Ирану, Японии, Непалу, советской России и Западной Европе (см.: After History: Alexandre Kojève as a Photographer. *e-flux*. 2012. URL: <https://www.e-flux.com/announcements/34183/after-history-alexandre-koj-ve-as-a-photographer> (дата обращения 03.09.2025)).

¹³ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 148.

¹⁴ Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. С. 124.

¹⁵ Groys B. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. P. 30.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 155.

¹⁸ Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. С. 127–134.

¹⁹ Там же. С. 152–154.

является переформулировкой соловьевского определения любви²⁰. И дополнительно он делает более масштабный вывод, состоящий в том, что А. Кожев создавал свою концепцию любовного признания, будучи в контексте «традиционного русского утопического видения общества, основанного на любви», а не на экономических мотивах²¹.

Недостаток описанной выше гипотезы Б. Гройса заключается в том, что он, по сути, отождествляет кожевовское «желание признание» с любовью, а сам А. Кожев прямо указывал на недопустимость такого отождествления. Помимо этого, исследователь, не учитывая антагонистическую природу «желания признания» и сближая его с любовным чувством, оставляет в стороне те кожевовские пассажи, в которых желание наделялось марксистскими коннотациями (классовая война), и не учитывает, что при описании желания А. Кожев безразличен к гендерной проблематике – то, что принципиально важно для Вл. Соловьева и его темы андрогинизма.

Примерно в одно время с появлением первых текстов А.М. Руткевича и Б. Гройса, посвященных философии А. Кожева, несколько статей о связи последнего с русской философской традицией выпускает и Вадим Россман²². Согласно исследователю, кожевовская идея «конца истории» представляет собой органичное продолжение русской историософской традиции. По его мнению, А. Кожев при ее разработке опирался на апокалиптическую традицию, сложившуюся в русской литературе на рубеже XIX–XX веков и представленную в творчестве Владимира Соловьева, Николая Федорова, Дмитрия Мережковского и Сергея Нилуса. Обращаясь к русской мысли в поисках истоков пессимистической трактовки постисторического состояния у А. Кожева, В. Россман упоминает леонтьевскую философию истории, обращается к поздней соловьевской эсхатологии и

²⁰ Ibid. P. 156.

²¹ Ibid. P. 157–158.

²² Россман В. Окно в Европу для русской идеи // Независимая газета. 1998. URL: <https://web.archive.org/web/20141006092923/http://sarhive.ru/108/197> (дата обращения 19.05.2023); Россман В. После философии: Кожев, «конец истории», и русская мысль // Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения 07.03.2023).

старообрядческой историософии. Наряду с этим, он проводит аналогию между диалектикой Господина и Раба в интерпретации А. Кожева и пониманием свободы у Ф.М. Достоевского, а также отмечает, что феноменологическая направленность неогегельянства А. Кожева имеет своим источником прочтение Гегеля, характерное для русских интуитивистов.

Однако специфика работ В. Россмана состоит в том, что в них автор формулирует множество смелых гипотез-тезисов по поводу связи А. Кожева с русской философией, которые не подкреплены развернутой аргументацией и, сводясь к одному-двум предложениям, не имеют дальнейшей проработки.

Особое внимание влиянию Вл. Соловьева на теорию А. Кожева уделяет также немецкая исследовательница русской философии Аннет Жубара, она одной из первых полноценно поставила вопрос о том, насколько для кожевовской философии истории важно конкретно позднее соловьевское творчество, а именно работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории»²³. Она отмечает сходство между соловьевской антихристовой империей и кожевовским всемирным гомогенным государством и утверждает, что описанное поздним Вл. Соловьевым метафизическое зло А. Кожев в рамках своей теории превратил в диалектический принцип отрицания²⁴. Помимо Владимира Соловьева, А. Жубара обращается и к Федору Достоевскому, предполагая, что он в своем художественном творчестве описал важных и близких А. Кожеву героев-носителей идеологии радикально антропоцентристского толка, ассоциированной с такими понятиями, как сверхчеловек, «человекобог», атеизм (Родион Раскольников, Алексей Кириллов, Иван Карамазов)²⁵. Кроме того, она сравнивает описанный Великим инквизитором «муравейник», объединивший все человечество, с кожевовским образом всемирного и гомогенного постисторического государства²⁶. И пытаюсь объяснить

²³ Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005, С. 397–401; Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76. N 1. P. 9–24.

²⁴ Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. P. 11–15.

²⁵ Ibid. P. 16–18.

²⁶ Ibid. P. 20–23.

взаимоотношения кожевовской теорией с русской (религиозно-)философской мыслью, Жубара предлагает такой исследовательский подход, в центре которого находится парадокс: открытая критика этой традиции сочетается у А. Кожева со скрытым, имплицитным влиянием, которое она оказывает на его собственное философствование²⁷.

В то же время необходимо отметить, что ограниченность исследовательского подхода, предложенного Жубара, проявляется в том, что русская философская мысль исчерпывается в нем мыслью религиозной, а связи А. Кожева с атеистической линией внутри русской мысли (например, с М. Бакуниным) не уделяется внимания.

Начиная со второй половины 2010-х годов, наблюдается новый всплеск исследовательского интереса к проблеме взаимоотношений А. Кожева и русской философии. Количество публикаций по данной тематике неуклонно растет, и этот процесс продолжается по сей день.

В 2010 году Стефанос Геруланос опубликовал монографию по истории французской философской мысли XX столетия, в которой весьма объемная глава была посвящена кожевовской философии. В ней вновь утверждалось о большом влиянии Вл. Соловьева на кожевовскую мысль: исследователь настаивает на том, что соловьевское творчество являлось одним из важнейших истоков философии Кожева, а антропотейзм последнего представлял собой секуляризированную версию богочеловечества²⁸. При этом вопрос о русских истоках философии А. Кожева не был в числе исследовательских приоритетов Геруланоса, а влияние Вл. Соловьева на А. Кожева было рассмотрено им лишь в самом общем виде.

Но наибольшего внимания из работ десятых годов этого века заслуживает труд американского исследователя Джеффа Лава «Черный круг: Жизнь Александра

²⁷ Ibid. P. 9.

²⁸ Geroulanos S. An atheism that is not humanist emerges in French thought. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 156. См. также: Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» / Пер. с фр. А. Зубовой и Д. Горячиной // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. С. 76–90.

Кожева»²⁹. Эта публикация стала первым крупным исследованием о А. Кожеве, в которой проблема русских истоков его творчества была полноценно поставлена. Автор, посвятивший треть своей книги русскому контексту кожевовского наследия, утверждал, что мысль А. Кожева невозможно адекватно понять, оставив в стороне русскую литературную, богословскую и философскую традицию, а сама кожевовская идея «конца истории» представляет собой одновременно и истолкование, и дальнейшее развитие концепций, выдвинутых русскими философами, предшествующих А. Кожеву³⁰. И в своем исследовании Лав выделяет несколько русских источников кожевовской теории, отсылая к трем мыслителям, тесно связанным друг с другом: первый – художественное творчество Федора Достоевского, изобилующее образами безумия и одержимости, исходящих от героев, восстающих против Бога³¹; второй – софиология Владимира Соловьева и связанная с ней идея богочеловечества³²; третий – философия общего дела Николая Федорова, утопический проект которого исследователь сравнивает с кожевовским всемирным и гомогенным государством³³.

Внимания заслуживает и другой американский исследователь – Тревор Уилсон, автор монографии «Александр Кожев и призраки русской философии»³⁴, в которой он подвел итог своим предшествующим работам, посвященным связи кожевовской теории с русской философской мыслью³⁵. Уилсон стремится представить А. Кожева именно как русского философа, уделяя большое влияние его ранним текстам, своей проблематикой связывающих философа с русской эмигрантской средой. Исследователь, однако, уточняет, что связь А. Кожева с

²⁹ Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.

³⁰ Ibid. P. 2–5.

³¹ Ibid. P. 27–61

³² Ibid. P. 71–90.

³³ Ibid. P. 90–99.

³⁴ Wilson T. *Alexandre Kojève and the Specters of Russian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2025. 200 p.

³⁵ Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West. *The Slavic and East European Journal*. 2019. Vol. 63, N 4. P. 579–596; Wilson T. Kojève out of Eurasia. *Radical philosophy*. 2021. N 211. P. 27–30; Wilson T. No more godmen: Alexandre Kojève, atheism, and Vladimir Solov'ev. *Slavic Review*. 2022. Vol. 81, N 4. P. 1016–1036; Wilson T. Introduction to Alexandre Kojève, «On Creative Freedom and Souls' Fabrication. Response to Professor N. A. Berdyaev». *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 109–111. Также см.: Wilson T. Kojève's Sophia, or the misfortunes of wisdom. *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 579–594.

русской философией была диалектической: она включала в себя как преемственность, так и разрыв, переходящий в скрытую критику предшественников (сам Уилсон ярко демонстрирует это путем сравнительного анализа кожевовского понимания любви и идей, развиваемых в русской эротософской традиции)³⁶. Однако исследовательский подход Уилсона, как и исследовательский подход Жубара, ограничивает русские истоки А. Кожева исключительно религиозной философией, игнорируя нерелигиозных авторов внутри русской мысли.

Для зарубежной историко-философской науки отдельным и крайне важным событием стало появление специального выпуска философского журнала «*Studies in East European Thought*», вышедшего в 2023 году и посвященного теме «Александр Кожев и русская философия». Его редакторами стали Тревор Уилсон и Изабель Джейкобс, написавшие к этому выпуску вступительную статью³⁷. В ней А. Кожев был представлен как философ, занимавший уникальное «промежуточное» положение в рамках русской философской традиции, по отношению которой он выступал и как ее негласный последователь, и как строгий критик³⁸. Помимо работ указанных ответственных редакторов выпуска, в номер вошли статьи таких авторов, как Аннет Жубара³⁹, Алексей Руткевич⁴⁰, Дмитрий Токарев⁴¹, Джефф Лав⁴².

Статья Изабель Джейкобс, вошедшая в это издание, была посвящена вопросу о влиянии на кожевовскую философию той группы авторов, которую исследовательница относит к традициям русского гегельянства⁴³. Ключевое место в ней занимает Иван Ильин с его двухтомным трудом «Философия Гегеля как

³⁶ Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West.

³⁷ Jacobs I., Wilson T. Alexandre Kojève and Russian philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 1–7.

³⁸ Ibid. P. 4.

³⁹ Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy.

⁴⁰ Rutkevich A. Alexandre Kojève: revolution and terror.

⁴¹ Tokarev D. Alexandre Kojève's photography: some reflections. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 75–90.

⁴² Love J. Stalin with Kant or Hegel? *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 59–74.

⁴³ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 41–58.

учение о конкретности Бога и человека» (1918), но, помимо него, Джейкобс обращается и к другим русским работам по философии Гегеля, среди которых она особо выделяет исследования Густава Шпета, Дмитрия Чижевского и Александра Койре. Что касается гипотезы о влиянии «Философии Гегеля» И. Ильина на кожевовское неогегельянство, также тяготеющее к феноменологизации гегелевского «метода», то относительно нее стоит отметить, что ранее она уже высказывалась в отечественной историко-философской науке В.Н. Кузнецовым и И.И. Евлампиевым⁴⁴.

Серьезный вклад в изучение связи А. Кожева с русской философией принадлежит французскому исследователю Рамберу Николя, также ставшему одним из авторов ранее упомянутого специального выпуска. Он подготовил к изданию кожевовскую рукопись «София, философия и феноменология» (1940–1941)⁴⁵ и сопровождал ее выход публикацией собственной книги «Совесть Сталина. Кожев и русская философия»⁴⁶. В последней работе А. Кожев был представлен одновременно и как наследник «белой России», и как идейный сталинист. Согласно Николя, используя наименование «София», А. Кожев сознательно отсылал к Вл. Соловьеву, принимая наследие русской религиозной философии, но для собственной цели: «оправдать» СССР и показать, что советский проект всерьез воспринял чаяния русской религиозной философии (Царство Божие на земле). Кроме этого, Николя удалось отчасти прояснить содержание крайне слабо изученного на сегодняшний день кожевовского курса по русской религиозной философии⁴⁷.

⁴⁴ Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 51–126; Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // Соловьёвские исследования. 2013. № 2 (38). С. 106–120. Также в рамках отечественной историко-философской науки имела место работа, посвященная компаративному анализу теорий И. Ильина и А. Кожева (см.: Целиков А.Н. Сравнительный анализ социально-государственных идеалов И.А. Ильина и А. Кожева. Дисс. на соискание уч. степени канд. фил. наук. Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет, 2007. 194 с.

⁴⁵ Kojève A. *Sophia: Philosophie et phénoménologie (I)*, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Gallimard, 2025. 544 p. Перевод этого кожевовского трактата Николя поделил на две части, из которых на данный момент вышла первая.

⁴⁶ Nicolas R. *La Conscience de Staline. Kojève et la philosophie russe*. Paris: Gallimard, 2025. 224 p.

⁴⁷ Nicolas R. *Entre héritage russe et texte programmatique*, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 139–149.

Помимо текста А.М. Руткевича, в специальный выпуск журнала «Studies in East European Thought» вошла и статья другого представителя отечественной науки Д.В. Токарева. Этот исследователь акцентирует внимание на русских участниках кожевовского курса лекций о Гегеле (Борис Поплавский, Раиса Татарина (Tarr), Яков Гордин) и отмечает, что сам А. Кожев занимал крайне специфическое, обособленное положение в эмигрантской среде, которая не дала существенного отклика ни на его работы о Вл. Соловьеве, ни на лекции по Г.В.Ф. Гегелю⁴⁸. Помимо этого, Д.В. Токарев анализировал воздействие романа «Бесы» на кожевовское понимание негативности и пытался определить место написанного по-русски «Дневника философа» в контексте остального творчества А. Кожева⁴⁹. Но исследователь сосредоточен прежде всего на литературных откликах, которые курс А. Кожева вызвал у его русских слушателей, и на эмигрантском контексте кожевовского творчества; проблема же русских философских истоков А. Кожева остается для него на втором плане.

Таким образом, на сегодняшний день сформировался довольно обширный пласт историко-философской литературы, посвященной проблеме влияния на кожевовскую теорию русской философской традиции. Исследовательский интерес к данной проблеме нельзя назвать маргинальным: она оформилась в самостоятельную и признанную область исследований, к которой обращаются все новые авторы, разрабатывающие эту тему систематически и представляющие результаты своего анализа в виде отдельных монографий. В тоже время необходимо отметить, что, несмотря на работы отдельных отечественных исследователей (А.М. Руткевич, В. Россман, В.Н. Кузнецов, И.И. Евлампиев, Д.В. Токарев), большую

⁴⁸ Tokarev D. Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939. *Revue des études slaves*. 2017. Vol. 88, N 3. P. 495–514; Токарев Д.В. «Гегель труден, но лучше, то есть ближе, не напишешь»: Романы Бориса Поплавского как «гегелевский текст» русской литературы // НЛЮ. 2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/156_nlo_2_2019/article/20886/ (дата обращения: 15.05.2024); Токарев, Д. В. «Диалектика свободы»: статья Бориса Поплавского «Личность и общество» в свете гегелевской диалектики господства и рабства и ее интерпретации Александром Кожевом // Литература и революция. Век двадцатый. М.: ЛИТФАКТ, 2018. С. 113–130.

⁴⁹ Tokarev D. Engineer Kirillov (Dostoevsky, Demons) as a hegelian nihilist in Alexandre Kojève and Albert Camus. *Revue des Études Slaves*. 2021. Vol. 92, N 3. P. 599–614; Tokarev D. History, politics and death in the diary of a philosopher (1917-1920) by Alexandre Kojève. *Revue des Études Slaves*. 2019. Vol. 90, N 1-2. P. 271–284.

часть историко-философской литературы по-прежнему составляют труды, созданные западным исследовательским сообществом, в котором тема «Кожев и русская философия» представляет собой полноценное и сложившееся исследовательское направление.

Также необходимо упомянуть, что, помимо трудов, затрагивающих проблему влияния на А. Кожева русской философской мысли, в данном диссертационном исследовании имеет место обращение к работам, освещающих кожевовскую философию и в иных контекстах. Среди них стоит назвать исследования таких авторов, как Патрик Райли⁵⁰, Майкл С. Рот⁵¹, Джудит Батлер⁵², Перри Андерсон⁵³, Фредрик Джеймисон⁵⁴, Джорджо Агамбен⁵⁵, Роберт Хоуз⁵⁶, Хью Гиллис⁵⁷, Овидио Стансио⁵⁸, Кайл Мур⁵⁹, Хосе Мария Карабанте⁶⁰, Игорь Шойхедброд⁶¹, В.И.

⁵⁰ Riley P. Introduction to the Reading of Alexandre Kojève. *Political Theory*. 1981. Vol. 9, N 1. P. 5–48.

⁵¹ Roth M.S. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988. 264 p.; Roth M. S. A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History. *History and Theory*. 1985. Vol. 24, N 3. P. 293–306; Roth M.S. Natural Right and the End of History Leo Strauss and Alexandre Kojève. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1991. Vol. 96, N 3. P. 407–422; Roth M.S. Trauma: A Dystopia of the Spirit, in Roth M.S. *Memory, Trauma, and History Essays on Living with the Past*. New York: Columbia University Press, 2012. P. 87–103.

⁵² Butler J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987. 268 p.

⁵³ Anderson P. The Ends of History, in Anderson P. *A Zone of Engagement*. London, New York: Verso. 1992. P. 279–375.

⁵⁴ Jameson F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. London: Verso, 2010. 144 p.

⁵⁵ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. Б.М. Скуратова, под ред. М. Маяцкого и Дм. Новикова // М.: РГГУ, 2012; Agamben G. The “Latin Empire” should strike back. *Voxeurop*. 2013. URL: <https://voxeurop.eu/en/the-latin-empire-should-strike-back/> (дата обращения 01.07.2024); Agamben G. The Endless Crisis as an Instrument of Power: In Conversation with Giorgio Agamben. *Verso*. 2013. URL: <https://clck.ru/3SEivV> (дата обращения 01.07.2024).

⁵⁶ Howse R., Frost B.-P. Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State, in Kojève A. *Outline of a Phenomenology of Right*, transl. from French by Bryan-Paul Frost and Robert Howse, edit. by Bryan-Paul Frost. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 1–28; Howse R. Kojève's Latin Empire. From the “End of History” to the “epoch of Empires”. *Hoover Institution*. 2004. URL: <https://www.hoover.org/research/kojev-latin-empire> (дата обращения 17.05.2023).

⁵⁷ Gillis H. Art and Literature at the End of History: Kojève as Critic, in *Sojourns in the Western Twilight: Essays in Honor of Tom Darby*, edit. by Janice Freamo and Robert Sibley. Québec: Fermentation Press, 2016. P. 155–177

⁵⁸ Stanciu O. Le lieu de la négativité. Trần Đức Thảo, Kojève et le «contenu réel» de la Phénoménologie de l'esprit. *Revue Philosophique de Louvain*. 2019. Vol. 117, N 3. P. 441–463; Stanciu O. Kojève's Concept of Recognition. From Ontology to Politics, and Back, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 23–32.

⁵⁹ Moore K. Kojève's case for a multipolar world, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 65–74; Moore K. On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*. 2024. Vol. VIII, N 1. P. 9–26.

⁶⁰ Carabante J.M. Kojève and Christianity, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*, edit. by L. Pedrazuela. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 75–92

⁶¹ Shoikhedbrod I. Kojève and Marx. Elusive Affinities and Divergences, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*, edit. by L. Pedrazuela. Lanham.: Lexington Books, 2022. P. 103–119.

Стрелков⁶², Жиленков А.И.⁶³, И.С. Курилович⁶⁴, Голубов М.Д.⁶⁵. В качестве же исследований биографической составляющей кожевовского творчества, помимо уже названных трудов А.М. Руткевича, используются работы Доминика Онфре⁶⁶ и Марко Филони⁶⁷.

Цель исследования

Целью настоящей диссертации является анализ преемственности историософской концепции Александра Кожева по отношению к русской философской традиции.

Задачи исследования

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие исследовательские задачи:

1. Обосновать правомерность обращения к русской философской традиции как к значимому источнику историософских построений Александра Кожева.

⁶² Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2013. № 11 (112). С. 23–38.

⁶³ Жиленков А.И. Философско-антропологический дискурс А. Кожева. Дисс. на соискание уч. степени канд. фил. наук. Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2016. 159 с.; Жиленков А.И. Философский дискурс А. Кожева: логика насилия / насилие логики // Современный дискурс-анализ. 2016. № 1 (14). С. 4–11; Жиленков И. А. Проект «Латинской империи» А. Кожева: контекст и история возникновения // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2015. № 8 (205). С. 173–177.

⁶⁴ Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля– Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 225 с.; Курилович И.С. Проблема философских оснований политической ангажированности Александра Кожева // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5 / Под. ред. В.И. Молчанова. М.: РГГУ, 2019. С. 226–240; Курилович И.С. Предисловие к переводу статьи Ал. Кожева «Заметка о Гегеле и Хайдеггере»: заметка Кожева в себе и для себя // Horizon. 2022 Т. 11, № 2. С. 711–719; Kurilovich I. Religion in Alexandre Kojève's atheistic philosophy of science. *Studies in East European Thought*. 2024. N 76. P. 91–107; Курилович И.С. Догмат живой и мертвый: избирательность в отношении основ христианства в философии А. Кожева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. № 118. С. 77–97.

⁶⁵ Голубов М.Д. Субъект атеистической философии Александра Кожева // Гуманитарный акцент. 2023. №1. С. 28–37; Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 98–128; Голубов М.Д., Коцарь А.О. Диалектика раба и суверена: проблема самосознания у Кожева и Батая // Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 12–27; Голубов М.Д. От cogito к воображаемому: лакановская критика картезианского субъекта в контексте кожевовского неогегельянства // Человек. 2025. Т. 35, № 5. С. 160–176.

⁶⁶ Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, et la fin de l'Histoire. Paris: Bernard Grasset, 1990. 455 p.

⁶⁷ Filoni M. L'azione politica del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2021. 346 p.; Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève, transl. from Italian by David Broder. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025. 280 p.

2. Реконструировать ключевые понятия кожевовской философии истории для последующего сопоставления их с русской философской традицией.
3. Уточнить характер влияния эротософии Вл. Соловьева на философскую антропологию А. Кожева, сопоставив кожевовское «желание признания» с соловьевским учением о любви.
4. Установить логику преемственности между поздней соловьевской эсхатологией и кожевовской идеей «конца истории», определив общее и различное в построениях обоих философов.
5. Провести сравнительный анализ историософских концепций Конст. Леонтьева и А. Кожева, выявив общие мотивы в их трактовке «конца истории».
6. Выявить влияние негативной диалектики и антитеологизма М. Бакунина на формирование кожевовской концепции негативности и его атеистической позиции.
7. Сопоставить интерпретации гегелевской философии И. Ильина и А. Кожева, оценив значимость ильинской трактовки для становления кожевовского прочтения Гегеля.

Объект и предмет исследования

Объект исследования: философия истории А. Кожева

Предмет исследования: рецепция и трансформация идей русской философии (Вл. Соловьев, Конст. Леонтьев, М. Бакунин, И. Ильин) в историософских построениях А. Кожева.

Научная новизна настоящего исследования состоит в следующем:

1. Впервые произведен системный критический обзор исследовательской литературы, посвящённой русским истокам творчества А. Кожева.
2. Предложена оригинальная трактовка соотношения любви и признания в антропологии А. Кожева, раскрывающая концептуальную связь этих понятий с эротософией Вл. Соловьева.

3. Предложен оригинальный анализ кожевовского «конца истории», демонстрирующий его преимущество по отношению к поздней эсхатологии Вл. Соловьева и историософии Конст. Леонтьева.

4. Предложен оригинальный взгляд на концепцию негативности А. Кожева и принадлежащую ему трактовку атеизма: происхождение этих элементов его философии возведено к негативной диалектике и антитеологизму М. Бакунина.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Работа расширяет представления о русском контексте творчества Александра Кожева и обосновывает преимущество его неогегельянской концепции по отношению к отечественной философской мысли. Исследование раскрывает основные концепты кожевовской философии истории, уточняя их содержание и происхождение посредством обращения к русской философской традиции. Материалы диссертации могут быть использованы в дальнейших исследованиях по современной западной философии и отечественной философской мысли, а также при разработке учебных программ и чтении курсов по истории русской философии, зарубежной философии XX века и философии истории.

Методологическая основа исследования

Методологической основой исследования является *историко-философский анализ* сочинений Александра Кожева и исследовательской литературы. Для того чтобы представить ключевые понятия кожевовской философии истории, акцентировав их концептуальную связь с русской философской мыслью, в работе задействуются методы *историко-философской реконструкции* и *интерпретации*, применяемые по отношению как к кожевовской теории, так и к идеям русских философов. Кроме того, в рамках исследования необходимо не только выявить в кожевовском творчестве рецепцию отдельных концептов русской философии, но и отследить их трансформацию, то есть установить как сходства, так и различия; по этой причине *сравнительный анализ* выступает одним из основных инструментов в данной работе.

Источниковая база

Источниковая база диссертационного исследования состоит из работ Александра Кожева, прямым или косвенным образом связанных с его философией истории и русской философской традицией. Во-первых, привлекается внимание к трудам, опубликованным еще при жизни философа: «Религиозная философия Владимира Соловьева» (1926) и сопутствующие гейдельбергской диссертации статьи «Философия истории Владимира Соловьёва» (1930) и «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» (1934–1935), «Философия и В.К.П.» (1929), «Введение в чтение Гегеля» (лекционный курс читался с 1933 года по 1939 год, в формате книги он был выпущен в 1947-м, а ко второму изданию в 1962 году А. Кожев подготовил новое примечание), «Гегель, Маркс и христианство» (1946), «Романы мудрости» (1952), «Последний новый мир» (1956), интервью Жилю Лапужу (1968). Во-вторых, в работе задействованы кожевовские тексты, опубликованные уже после смерти мыслителя: «Дневник философа» (1917–1921), «Атеизм» (1931), конспект лекции о Вл. Соловьеве в Высшей школе практических исследований (1933), «Заметка о Гегеле и Хайдеггере» (1936), «София, философия и феноменология» (1940–1941), «Очерк феноменологии права» (1943), «Латинская империя. набросок доктрины французской политики» (1945), «О творческой свободе и фабрикации душ. (Ответ проф. Н.А. Бердяеву)» (1946), «Москва, август 1957» (1957). В-третьих, в работе задействуется эпистолярное наследие философа, включающее в себя переписку Александра Кожева с Лео Штраусом (1932–1965), Тран Дук Тхао (1948), Карлом Шмиттом (1955–1960), Джорджем Клайном (1967).

Положения, выносимые на защиту

1. Философия истории Александра Кожева не может быть вполне адекватно понята вне контекста ее связи с русской философией, что подтверждается как биографическими данными, так и рядом концептуальных совпадений.

2. Влияние русской философии на мысль А. Кожева носило преимущественно латентный характер: как и работы западноевропейских авторов, труды русских

мыслителей были смысловым контекстом, обуславливавшим самостоятельные кожевовские размышления, однако философ никогда не апеллировал к ним напрямую. Подобного рода скрытность объясняется тем, что А. Кожев считал, что русская религиозная философия закончилась, а попытки продолжить ее в эмиграции бесперспективны.

3. Рецепция русской философской мысли в философии А. Кожева была критической, носившей диалектический характер: с одной стороны, русская философия выступала в качестве важного источника для построения собственной теории, с другой, одновременно имел место жесткий разрыв с ней, переходящий в ее критику и полемику с предшественниками.

4. Рецепция русской философской традиции в кожевовском творчестве являлась избирательной: А. Кожев использовал множество русских философских концептов крайне инструментально, используя их так, чтобы они обосновывали его собственную теорию, даже если это противоречило контексту, из которого та или иная идея заимствовалась.

5. Философская антропология А. Кожева формируется под воздействием эротософии Вл. Соловьева, в частности, одним из истоков кожевовского понятия «желание признания» выступает соловьевское понимание любви.

6. Философия истории А. Кожева находится под влиянием поздней эсхатологии Вл. Соловьева, где «антихристово царство» оказывается родственным всемирному гомогенному государству «конца истории».

7. Кожевовское понятие «конца истории» и представления о постисторическом состоянии созвучны историософии Конст. Леонтьева, связывавшего завершение исторического процесса с господством эгалитарных тенденций и примитивизацией человеческой природы.

8. Понимание А. Кожевом гегелевской диалектики как теории негативности восходит к негативной диалектике М. Бакунина, а кожевовская трактовка атеизма преемственна по отношению к бакунинскому антитеологизму.

9. Кожевовская интерпретация Гегеля, придающая теории последнего феноменологический характер, формируется под воздействием трактовки гегелевской философии, предложенной И. Ильиным. Притом это влияние для творчества А. Кожева не является определяющим, поскольку оно не затрагивает ключевых пунктов кожевовской философии («желание признания», диалектика Раба и Господина, «конец истории»).

Достоверность результатов диссертационного исследования

Основные положения и результаты диссертационного исследования были апробированы в докладах на конференциях:

1. Влияние анархического антитеологизма М.А. Бакунина на диалектический атеизм А. Кожева // Международная научная конференция «Десятые международные чтения по истории русской философии», Санкт-Петербург, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, 21–23 сентября 2023 г.
2. Рецепция «Трех разговоров» Вл. Соловьева в творчестве А. Кожева // Конференция «Актуальные проблемы современной гуманитаристики. Четвертые чтения памяти профессора Г.П. Жидкова (1928–1993)», Калининград, БФУ им. И. Канта, 18–19 мая 2023 г.
3. Философия религии М.А. Бакунина как один из истоков неогегельянства А. Кожева // XXVI Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир», Санкт-Петербург, РХГА им. Ф.М. Достоевского, 21–23 декабря 2023 г.
4. Советский эксперимент в философской перспективе Н.А. Бердяева и А. Кожева в 1930–1940-х годах: опыт сравнения // Международная научная конференция «Одиннадцатые международные чтения по истории русской философии. “Русская философия: история, события, проекты. К 300-летию Российской академии наук”», Санкт-Петербург, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, 27–28 июня 2024 г.

5. «Идеал всеобщего однообразия» и «конец истории»: сравнительный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Международная научная конференция «Двенадцатые международные чтения по истории русской философии. “Русская мысль между радикализмом и консерватизмом. К 200-летию восстания декабристов”», Санкт-Петербург, Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, 26–27 июня 2025 г.

По теме диссертации было опубликовано пять статей, из них четыре – в журналах, входящих в перечень ВАК, три – в журналах, индексируемых в Scopus:

1. *Шмелев Д.А.* Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева // *Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии*. 2023. № 2(14). С. 59–69.
2. *Шмелев Д.А.* Влияние позднего творчества Вл. Соловьева на философию истории А. Кожева // *Соловьёвские исследования*. 2023. № 2 (78). С. 74–91.
3. *Шмелев Д.А.* Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева // *Человек*. 2024. Т. 35, № 3. С. 107–122.
4. *Шмелев Д.А.* «Платон тоже ... советовал сажать в тюрьму современных ему Ахматовых»: неизвестная полемика А. Кожева с Н. Бердяевым о свободе творчества в контексте послевоенной советской цензуры // *Человек*. 2025. Т. 36, № 3. С. 163–180.
5. *Шмелев Д.А.* Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2025. Т. 26. № 4. С. 60–78.

Кроме того, в ходе проведения исследования была подготовлена к публикации и сопровождается академическим комментарием архивная рукопись Александра Кожева, впервые изданная на русском языке в журнале, входящем в перечень ВАК и индексирующемся в Scopus:

1. *Кожев А.* О творческой свободе и фабрикации душ. (Ответ проф. Н.А. Бердяеву) / Подгот. к публ. и коммент. Д.А. Шмелева // *Человек.* 2025. Т. 36, № 3. С. 181–191.

Также две статьи по теме исследования вошли в коллективные монографии, индексируемые в РИНЦ:

1. *Шмелев Д.А.* Утопия постисторической империи в позднем творчестве В. С. Соловьева и в историософии А. Кожева // *Идея империи и идея революции в русской философии и культуре XIX-XX веков: Коллективная монография.* СПб: РХГА им. Ф.М. Достоевского, 2023. С. 102–118.
2. *Шмелев Д.А.* «Конец истории» как орудие всемирного разрушения: сравнительный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // *Над разломом: Россия и западный мир в русской философии: Коллективная монография.* Калининград: БФУ им. И. Канта, 2025. С. 203–226.

Структура исследования

Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, содержащих девять параграфов, заключения и списка литературы.

Глава 1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО А. КОЖЕВА В СВЕТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Сегодня я пересек границу. Я больше не в России, а в чужой стране, в Польше. Только сейчас я понимаю, что такое родина, и чувство глубокой грусти не покидает меня на протяжении всего дня. Нам не важно, что мы имеем; только процесс обретения или потери этого вызывает в нас чувство радости или печали. Эта мысль отражена в пословице: «Что имеем — не храним, потерявши — плачем»

Бобруйск, 28 января 1920 г.

Александр Кожевников «Дневник философа»

Существует ряд биографических фактов и концептуальных оснований, позволяющих утверждать, что целостное и вполне адекватное понимание философии Александр Кожева невозможно без учета ее сложных связей с русской философской традицией. Данная точка зрения в пределах историко-философского сообщества не является принципиально новой: отдельными исследователями творчества А. Кожева (А. М. Руткевич, Б. Гройс, В. Россман, А. Жубара) она полноценно была заявлена еще на рубеже XX века – начале XXI (вторая половина 1990-х – первая половины 2000-х), а примерно с 2010-х такая позиция стала вполне нормативной, обретя признание и популярность среди современных специалистов по философии А. Кожева (С. Геруланос, Д. Лав, Т. Уилсон, И. Джейкобс, Р. Николя, Д. В. Токарев). В этой главе будут проанализированы, во-первых, чисто фактологические основания, которые указывают на непосредственную связь А. Кожева с русской философской традицией, во-вторых, работы предшественников, ранее исследовавших кожевовскую теорию в аспекте ее преемства от русской философии. После этого будут кратко воспроизведены основные положения кожевовской философии истории, что позволит в дальнейшем определить, на каких именно ее аспектах сказалось влияние русской философской мысли.

1.1. А. Кожев и русская философия: биографический аспект

Переходя к разбору биографических данных⁶⁸, следует начать с того, что Александр Кожев (Александр Владимирович Кожевников⁶⁹), родившийся 11 мая 1902 года в Москве, был выходцем из богатой семьи, занимавшейся ювелирным делом и принадлежавшей к купечеству. Живя в столице, юный философ учился в одном из лучших учебных заведений дореволюционной России – в гимназии Медведниковых в Староконюшенном переулке, где не только хорошо преподавались древние и новые языки, отечественная история и литература, но и, как отмечает А.М. Руткевич, в педагогическом составе господствовали «прогрессивные» настроения⁷⁰. «Он неизбежно был хотя бы в самом общем виде знаком со спорами западников и славянофилов, а так как во время его учебы – после революции 1905 года – смягчились цензурные правила, то в круг чтения могли входить и ранее запретные авторы», – отмечает русский биограф А. Кожева⁷¹, также утверждая, что уже в юные годы будущий автор «Введения в чтение Гегеля» был хорошо знаком с «с проблематикой русского “нигилизма”, с тогдашними спорами о “человекобожестве” и “богочеловечестве”»⁷².

Отдельно стоит отметить и тот факт, что юность А. Кожева пришлась на такой период в истории российской культуры, который принято называть Серебряным веком, в сфере философии связанным с Русским религиозным ренессансом. Согласно итальянскому биографу философа, родители А. Кожева были частыми посетителями московских салонов, в которых «юноша включался в салонные дискуссии и выступал с собственными репликами, впитывая в себя живую

⁶⁸ См.: Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, et la fin de l'Histoire. Paris: Bernard Grasset, 1990. 455 p.; Filoni M. L'azione politica del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2021. 346 p.; Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève, transl. from Italian by David Broder. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025. 280 p.; Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 203–360.

⁶⁹ Для удобства далее в работе Кожев.

⁷⁰ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 210.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

атмосферу спиритуализма и эстетизма, столь характерную для Серебряного века»⁷³. С точки зрения М. Филони именно тогда А. Кожев впервые соприкоснулся с теми религиозно-философскими проблемами, которые он позднее стал развивать уже в своем зрелом творчестве⁷⁴. При этом исследователь придерживается позиции, что для интеллектуального становления философа большую роль играли не столько конкретные деятели религиозного ренессанса, сколько те, кого он видел в качестве предшественников этого духовного движения, а именно – Владимир Сергеевич Соловьев и Федор Михайлович Достоевский⁷⁵.

Революция застала А. Кожева в возрасте еще 14 лет, вскоре лишив его отчима Лемкуля (до этого Русско-японская война отняла у будущего философа родного отца). Отчима убили летом 1917 года, когда тот пытался защитить от разграбления подмосковное имение. На фоне революционной разрухи и в связи с ухудшением материального положения после гибели главы семьи, А. Кожев пытался заниматься торговлей на черном рынке, за что впоследствии его и арестовали в 1918 году, обвинив в «спекуляции». В ожидании расстрела он провел трое суток в подвале ЧК, но после освобождения пережитый опыт не толкнул его к антикоммунизму. Напротив, молодой философ принимал революцию: «Я был коммунистом, поэтому у меня не было причин бежать из России»⁷⁶.

Причина, толкнувшая философа к эмиграции, не была идейной, а касалась весьма прагматических соображений в условиях жизни при новом революционном порядке. Придя к власти, большевики в скором времени лишили выходцев из «эксплуататорских классов» возможности получать высшее образование, то есть чаемое А. Кожевом поступление в Московский университет оказалось невозможным (ранее из-за закрытия гимназий будущий автор «Введения» специально поехал в Либаву (современная Латвия), чтобы сдать экзамены и

⁷³ Filoni M. *The Life and Thought of Alexandre Kojève*. P. 16.

⁷⁴ Ibid. P. 16–17.

⁷⁵ Ibid. P. 23.

⁷⁶ Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. *Le Grand Continent*. 2020. URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (дата обращения 07.02.2023).

получить диплом)⁷⁷. Иными словами, ключевой мотив для эмиграции – получение высшего образования. Таким образом, Россию А. Кожев покинул относительно добровольно в начале 1920-го, то есть примерно за 2 года до отплытия знаменитого «Философского парохода», что уже свидетельствует о его специфическом статусе внутри русской эмиграции.

Запись из «Дневника философа», вынесенная в эпиграф для данной главы, показывает, что сам А. Кожев в первые годы тяжело переживал свой уход из России («Только сейчас я понимаю, что такое родина, и чувство глубокой грусти не покидает меня ... »)⁷⁸, испытывая чувство ностальгии. И попутно стоит заметить, что привязанность к родной земле в той или иной форме сохранялась у философа и позднее. Так, например, Раймон Арон, бывший одним из слушателей кожевовского курса лекций о Гегеле и близким другом мыслителя, в своих мемуарах отмечал, что А. Кожев запомнился ему «“белым” русским»⁷⁹, в котором оставался «русский патриотизм, скрытый и пропущенный через разум»⁸⁰. С таким мнением солидарен и работавший с А. Кожевым в Министерстве внешнеэкономических отношений Франции Раймон Барре: «Я считаю, что в этом вопросе Раймон Арон прав. Несмотря на всю сложность политической ситуации в России, Александр Кожев был глубоко привязан к своей стране и видел в советском, сталинском эксперименте восстановление экономики своей страны, укрепление этой великой нации»⁸¹.

К тому же, здесь уместно напомнить, что в эмиграции как вначале в Германии, так и после во Франции философ продолжает писать многие свои работы на русском (большая их часть выйдет уже посмертно), а первая попытка изложить собственную философскую концепцию системно в тексте, известном под названием «Опыт диалектического введения в философию на основе “Феноменологии” Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-

⁷⁷ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 206.

⁷⁸ Kojève A. *Diario del filosofo*, transl. by C. Zonghetti, edit by M. Filoni. Torino: Aragno, 2013. P. 55.

⁷⁹ Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л.Г. Ларионова. М.: Ладомир, 2002. С. 113.

⁸⁰ Там же. С. 110.

⁸¹ Barre R. *Le conseiller du prince*, in *Hommage à Alexandre Kojève*. Paris: BNF, 2007. P. 60.

сталинизма» (в отечественном контексте более известен как «София — Фило-софия и феноменология») также будет осуществлена на родном языке.

Война и революция оказали прямое воздействие на личную судьбу философа, в столь раннем возрасте обусловленную чередой потерь и лишений – и они стали феноменами, превратившимися в главную тему кожевовской философии истории («борьба за признание»). Разумеется, из конкретных биографических фактов нельзя всецело вывести ту или иную философскую теорию, однако в случае А. Кожева следует признать, что Первая мировая война и следующая за ней Русская революция – исторический контекст, служивший непосредственным фоном, на котором формировалась кожевовская концепция. Связывая курс лекций о Гегеле с судьбой А. Кожева и событиями в России А.М. Руткевич, пишет по этому поводу: «О французской революции и Наполеоне он писал, имея в виду русскую революцию; и Господин (представитель дворянского сословия, воин, готовый рисковать своей жизнью ради “чести”), и Раб (труженик, преобразующий мир своей деятельностью) явно соотносимы с образами российской революционной публицистики»⁸². Стоит напомнить и слова А. Кожева, пересказанные впоследствии его переводчиком на немецкий Ирвингом Фетчером. Последний пояснял, что кожевовское увлечение Марксом и Гегелем во многом объяснялось эмигрантской судьбой мыслителя: «Он хотел знать, что вело к таким событиям, перед которыми бессилён индивид»⁸³.

Однако среди всех обстоятельств кожевовской биографии, имеющих прямое отношение к русской философии, особо выделяется его диссертация «Религиозная философия Владимира Соловьева», научным руководителем над которой выступил Карл Ясперс. Этот написанный по-немецки труд был защищён его автором в Гейдельбергском университете в 1926 году (работа над текстом началась в ноябре 1924 года)⁸⁴. Примечателен сам выбор темы диссертационного исследования – А.

⁸² Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 210.

⁸³ Fetscher I. Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe, in Kojève A. Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. P. 7.

⁸⁴ См.: Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. 485 p.

Кожев, в ранние годы много времени посвящавший изучению восточных языков (санскрит, древнекитайский, тибетский) и восточной мысли (буддизм и отчасти адвайта-веданта)⁸⁵, под началом Ясперса, также интересовавшегося духовной культурой Востока, вполне мог бы защититься по проблематике буддийской философии, однако он избрал в качестве предмета изучения религиозную метафизику Вл. С. Соловьева. По данному поводу русский биограф А. Кожева заключает: «Вряд ли это было сделано из прагматических соображений, т. е. легкости защиты работы о мыслителе, тексты коего немцам неизвестны; для этих целей сгодился бы и китайский буддизм»⁸⁶. Иными словами, сугубо личный интерес к русской философии в лице Владимира Соловьева был главным мотивом, побудившим А. Кожева избрать именно такую тему для диссертационного исследования.

Во время написания диссертации А. Кожев дружил с другим русским эмигрантом, который, в отличие от него, в те годы в Гейдельбергском университете уже не учился, а преподавал. Речь идет о Николае Николаевиче Бубнове (в онемеченном виде Nikolai von Bubnoff), философе-слависте, специализировавшемся на русской литературе и философии⁸⁷, в молодости стоявшем у истоков журнала «Логос». В 1913 году он окончил Петербургский университет, а затем, как и позднее А. Кожев, учился в Гейдельбергском университете⁸⁸, обучаясь у Г. Риккерта и В. Виндельбанда. В 1923–1925 гг. (срок, который частично совпадает со временем общения с А. Кожевом) он вместе с Хансом Эренбергом составляет и переводит с русского на немецкий два тома антологии «Восточное христианство. Документы», куда входят избранные работы А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, Вл.С. Соловьева, К.Н. Леонтьева и других русских

⁸⁵ См. ранние кожевовские работы по этой теме: Кожев А. Декарт и Будда / Подгот. к публ. и коммент. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 45–49; Kojève A. L'enseignement bouddhique du karma, transl. and edit. by R. Nicolas. Paris: Rivages poche Petite Bibliothèque, 2022. 144 p.

⁸⁶ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 219.

⁸⁷ Poole B. Nicolai von Bubnoff. Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration, in Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941: Leben im europäischen Bürgerkrieg, edit. by Karl Schlögel. Berlin: Akad. Verl., 1995. P. 279–294.

⁸⁸ В 1932 году Н. Бубнов станет профессором Гейдельбергского университета и займет должность директора основанного им при университете Славянского института.

религиозных философов⁸⁹. Когда А. Кожев пишет свою диссертацию, Н. Бубнов выступает для него крайне важным собеседником, а его жена немка помогает молодому философу доработать диссертацию с точки зрения соответствия немецкой языковой норме⁹⁰. Кроме того, переписка тех лет содержит в себе письма, посланные Н. Бубновым из Гейдельберга А. Кожеву в Берлин, в которых старший товарищ просит студента купить и выслать ему из немецкой столицы различные издания на русском языке и книги, посвященные русской философии и литературе. В частности, в письме от 13 апреля 1926 года Н. Бубнов просил А. Кожева прислать ему несколько русских философских книг, среди которых была работа Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»⁹¹ – факт значимый в контексте исследования русских корней кожевовской интерпретации Гегеля, к которому предстоит вернуться в дальнейшем. Кроме того, в список интересующих русских изданий также входили работы Владимира Соловьева (любые), «Смысл творчества» Николая Бердяева, «Восток, Запад и русская идея», «Noctes Petropolitanae» и «Философия истории» Льва Карсавина⁹².

Об особенностях диссертационной работы молодого А. Кожева более подробно будет сказано в одном из параграфов второй главы, посвященном анализу связей кожевовской и соловьевской философии. Сейчас же коснемся той широкой историко-философской перспективы, присутствующей в гейдельбергской диссертации 1926 года. В ней А. Кожев показывает себя как автор, хорошо ориентирующийся в истории русской философии. В частности, на страницах диссертации им упоминается плеяда выдающихся русских философов, среди которых можно назвать следующих: Алексей Степанович Хомяков, Петр Яковлевич Чаадаев, Федор Михайлович Достоевский, Лев Николаевич Толстой, Николай Яковлевич Грот, Лев Михайлович Лопатин, Сергей Николаевич Трубецкой, Евгений

⁸⁹ Östliches Christentum: Dokumente. Bd. I–II., transl. and edit. by Nikolai von Bubnoff, Hans Ehrenberg. München: C. H. Beck, 1923–1925. См. также продолжение этого двухтомника «Русские религиозные философы. Документы», составленное Н. Бубновым уже в одиночку в 1956 г.: Russische Religionsphilosophen. Dokumente, transl. and edit. by Nikolai von Bubnoff. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1956. 494 p.

⁹⁰ Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève. P. 94.

⁹¹ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76. P. 44.

⁹² Wilson T. No more godmen: Alexandre Kojève, atheism, and Vladimir Solov'ev. *Slavic Review*. 2022. Vol. 81, N 4. P. 1018.

Николаевич Трубецкой, Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев, Владимир Францевич Эрн. Более того, А. Кожев в данном труде, во-первых, ищет истоки соловьевской теории как в западной философии и европейском мистицизме, так и в славянофильском учении и восточнохристианском богословии. Во-вторых, пытается отследить влияние философии Вл. Соловьева на последующую философскую мысль России и, особенно, на Русский религиозный ренессанс.

Согласно Марко Филони, столь широкая историко-философская перспектива впоследствии, а конкретно — в первой половине 1930-х годов подверглась некоторой критике со стороны близкого друга А. Кожева Александра Койре (дававшего своему младшему товарищу рекомендации по доработке и сокращению диссертационного текста), а также совета Высшей школы практических исследований, которому в целях получения академической квалификации во Франции (возможность получить преподавательскую и научную должность в Париже) А. Кожев представил переведенный на французский язык и несколько сокращенный вариант гейдельбергской диссертации⁹³. Амбициозный масштаб кожевовского исследования критикам показался проблемой, поскольку с их точки зрения без ущерба для центральной темы работы (соловьевская метафизика) автор не мог адекватно охватить все аспекты истоков творчества Вл. Соловьева⁹⁴.

Не вдаваясь пока в детали при разборе кожевовской работы, отметим, что в ней дается весьма двойственная оценка соловьевской философии. С одной стороны, А. Кожев видит величие теории Вл. Соловьева в ее системности и стремлении к цельности: «О Владимире Соловьеве часто говорят, что он — величайший из русских философов. И, возможно, это справедливо. Во всяком случае, он — первый русский мыслитель, разработавший универсальную философскую систему, законченную и завершенную, действительно заслуживающую интереса. Конечно,

⁹³ См.: Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1934. Vol. 14. N 6. P. 534-554; Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite et fin). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1935. Vol. 15. N 1-2. P. 110-152.

⁹⁴ Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève. P. 98-99.

в России были глубокие и интересные мыслители и до Соловьева — достаточно вспомнить имена Чаадаева и Хомякова, не говоря уже о других. Но все эти мыслители не могут быть названы философами иначе, как в широком смысле слова ... никто из них не разработал собственно философской системы»⁹⁵. С другой стороны, А. Кожев критикует Вл. Соловьева за вторичность его теории по отношению к немецкой классической философии и европейскому мистицизму: «Соловьев не может считаться оригинальным философом. Его философия — не более чем вариация на темы немецкого идеализма, можно даже сказать, что в конечном счете это не более чем адаптация философии Шеллинга к православной религии. <...>. Тот, кто знает историю западной философии, и особенно историю немецкой философии, не найдет в ней [философии Вл. Соловьева] ничего по-настоящему нового, ничего, что не было бы уже сказано тем или иным европейским мыслителем»⁹⁶.

Не касаясь подробно кожевовской критики соловьевской философии, отдельно скажем лишь о том, что, согласно А. Кожеву, многие противоречия в ней возникают из-за того, как Вл. Соловьев пытался осмыслить идею свободы в рамках своего учения об Абсолютном. Так А. Кожев чуть позже выразил это в статье, лаконично воспроизводящей основные положения диссертации: «нам известно, что Бог — это Богочеловек в вечности, что он является Богом, лишь будучи Богочеловеком. Иначе говоря, Бог в вечности передает независимость Человеку, который вечно соединен с ним. Свобода Бога и идеального Человека является, таким образом, свободой бесконечного, вечного, неподвижного существа, в котором исключено всякое становление, существа, которое, как следствие, вечно является тем, что оно есть, или, иными словами, которое совершенным образом реализует свою сущность в едином и неделимом вневременном акте»⁹⁷. Отсюда, по мысли Кожева, вопрос о том, может ли иметь какой-то смысл такая свобода, при которой реальная возможность выбора кажется невозможной, даже если она

⁹⁵ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. P. 53.

⁹⁶ Ibid. P. 53–54.

⁹⁷ Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева / Пер. с фр. А.П. Козырева // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 229–230.

понимается как «чистая потенция». И философ спрашивает: «Можно ли говорить о возможности, о мощи там, где все бесконечно, где всякое последование, всякое становление, всякое изменение, каким бы оно ни было, исключено по определению?»⁹⁸.

И если А. Кожеву импонирует производное от богочеловеческого призвания исключительное место человека в бытии (концептуальный элемент, который он, вероятно, перенимает от Вл. Соловьева в собственной концепции «антропотейзма»), то в кожевовском указании на невозможность согласования друг с другом личной свободы человека и «софийного» детерминизма, пронизывающего собой как исторический, так и космический процесс (неизбежность возвращения человечества и мира к Богу), следует видеть то, что существенно отличает соловьевскую метафизику от философии А. Кожева. В последней атеизм понимается как фундаментальная гарантия человеческой свободы, которая в кожевовской логике немислима вне историчности, временности и становления.

Несколько забегаая вперед, выскажем предположение, что в плане влияния Вл. Соловьев был значим для А. Кожева и как негативный пример, отталкиваясь от критики философского теизма которого он пришел к формированию собственной атеистической антропологии. В этом контексте стоит вспомнить то, какое значение гейдельберской диссертации придавал первый биограф философа: «начиная с размышлений о Вл. Соловьеве, завершение метафизики предполагает для А. Кожева преодоление метафизики в собственном смысле слова или метафизику религиозной. Ему требуется найти Богу такую замену, которая была бы результатом исторической деятельности человека»⁹⁹. В этом принципиальное расхождение А. Кожева не только с Вл. Соловьевым, но и с русской религиозной философией в целом.

Но при всей этой критике и несогласии А. Кожев оговаривается, что Вл. Соловьев достоин как звания философа, так и исследовательского интереса по

⁹⁸ Там же. С. 230.

⁹⁹ Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, et la fin de l'Histoire. Paris: Bernard Grasset, 1990. P. 178.

отношению к себе, поскольку чужую философию он использовал как инструментарий для выражения личного мистического опыта и описывал не интеллектуальные абстракции, а тот религиозный мир, в котором он действительно существовал¹⁰⁰.

Другой вопрос, как оценить значение этой диссертационной работы о соловьевской метафизике и в целом роль философии Вл. Соловьева в контексте дальнейшего построения А. Кожевом собственной теории, выразившейся в формате комментария к Гегелю. Среди историков философии, исследовавших связь кожевовской доктрины с русской философской мыслью, доминирующим и практически конвенциональным является мнение, что фигура Вл. Соловьева была для А. Кожева исключительно важной. Так, например, по мнению Стефаноса Геруланоса, значение основоположника русской метафизики всеединства для философского становления А. Кожева было столь велико, что «Кожев читал Соловьева и европейскую мысль XIX века посредством друг друга»¹⁰¹. Русский же биограф и переводчик А. Кожева, описывая место работы о Вл. Соловьеве в корпусе остальных кожевовских сочинений, утверждает, что «уже в диссертации появляются элементы той атеистической негативной антропологии, которая будет развиваться им и в рукописи “Атеизм”, и в рамках курса в Высшей школе практических исследований»¹⁰². При этом должно упомянуть, что сам А. Кожев в письме своему дяде В.В. Кандинскому от 3 февраля 1929 года утверждал: «эта работа слабая, и у меня нет ни малейшего желания ее публиковать»¹⁰³.

Диссертация была успешно защищена, но для ее официального признания и получения соответствующей академической квалификации требовалась публикация текста, что А. Кожеву было весьма затруднительно осуществить, поскольку услуги немецких издательств на тот момент отличались дороговизной. В

¹⁰⁰ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 54–55.

¹⁰¹ Geroulanos S. An atheism that is not humanist emerges in French thought. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 156.

¹⁰² Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 220.

¹⁰³ Correspondance Kandinskij-Kojève, in Wassily Kandinskij Correspondances avec Zervos et Kojève. Paris: Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne (Hors-série/Archives), 1992. P. 147.

итоге диссертационный текст был сокращен и переработан в статью «Философия истории Владимира Соловьева», вышедшую в 1930 году в «Der russische Gedanke»¹⁰⁴. Этот журнал заслуживает отдельного упоминания. Основанный Борисом Яковенко, он выходил в Бонне (Германия) на протяжении 1929–1931 гг. и представлял собой периодическое издание русской философской эмиграции. С ним сотрудничали Г.В. Флоровский, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, Л.П. Карсавин, В.В. Зеньковский, С.И. Гессен, Д.И. Чижевский, Н.А. Бердяев. Основатель издания Б.В. Яковенко, полагал, что задача журнала изначально состояла в том, чтобы «служить европейской трибуной для русских мыслителей, а вместе с тем и для исследования русской мысли в прошлом и настоящем»¹⁰⁵. Однако, несмотря на публикацию в журнале русских эмигрантов, как отмечает Д.В. Токарев, кожевовская диссертация как в немецком сокращенном виде на страницах «Der russische Gedanke», так и в более подробном французском варианте в «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» не получила в эмигрантской среде хоть сколько-нибудь значимого отклика¹⁰⁶. И это при том, что у таких философов, как, скажем, Николай Бердяев, фигура Владимира Соловьева пользовалась большим авторитетом¹⁰⁷. Только косвенно это можно объяснить тем, что кожевовская работа была опубликована не на русском языке, а сначала на немецком, затем французском. Более значимым видится тот факт, что А. Кожев сам не проявлял большого рвения в популяризации своей работы о Вл. Соловьеве в эмигрантских кругах.

Но если в годы жизни в Германии, контакты А. Кожева с остальной частью русской эмиграции хотя и имели место, но носили крайне частный и весьма

¹⁰⁴ Koschevnikoff A. Die Geschichtesphilosophie Wladimir Solowjews. *Der Russische Gedanke: Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*. 1930. Vol. I, N 3. P. 305–324.

¹⁰⁵ Цит. по: Плотников Н. Европейская трибуна русской философии: *Der russische Gedanke* (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник / Под ред. М. А. Колерова. М.: О.Г.И., 1999. С. 333.

¹⁰⁶ При этом должно отметить и некоторые исключения из общей картины, поскольку архив А. Кожева, помимо переписки с Борисом Яковенко по поводу публикации статьи о Вл. Соловьеве в «Der russische Gedanke», содержит в себе также письма от Федора Степуна (1928) и Павла Миллюкова (1932), касающиеся кожевовской работы о соловьевской философии (см.: *Correspondance entre Alexandre Kojève et Fedor Stepun, du 3 mars au 14 décembre 1928*. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,2), Pochette 17; *Lettre de Pavel Milioukov à Alexandre Kojève, en date du 27 mai 1932*. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,2), Pochette 11).

¹⁰⁷ Токарев Д.В. «Гегель труден, но лучше, то есть ближе, не напишешь»: Романы Бориса Поплавского как «гегелевский текст» русской литературы // НЛО. 2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/156_nlo_2_2019/article/20886/ (дата обращения: 15.05.2024).

ограниченный характер, то после переезда мыслителя во Францию в 1926 году они становятся более частыми. Начнем с того, что в архиве А. Кожева содержится письмо от 8 марта 1928 года, в котором Г.В. Флоровский приглашает молодого философа стать членом Русского философского общества в Париже, возглавляемого Н.А. Бердяевым¹⁰⁸. И в жизни этого объединения молодой философ действительно принял участие. Так, в декабре 1930 года и январе 1931-го А. Кожев прочитал в Русском философском обществе небольшой цикл лекций, посвященный проблемам философии науки. Им были озвучены доклады: «Идея вечности», «Зенон и континуум», «Роль изучения бесконечности в общей культуре»¹⁰⁹.

Однако гораздо более крепкая связь образовалась у А. Кожева с «левыми евразийцами» (П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, Л.П. Карсавин), в периодических изданиях которых он несколько раз публиковался на русском языке. В первую очередь это касается выходявшей на средства большевиков просоветской газеты «Евразия» (1928–1931)¹¹⁰, которая в обмен на финансовую поддержку вела пропаганду СССР за рубежом¹¹¹. В ней был опубликован один из наиболее известных прижизненных текстов А. Кожева на русском языке «Философия и В.К.П.», в котором он выступил апологетом советской цензуры по отношению к немарксистской философии¹¹².

В межвоенный период А. Кожева и данное течение евразийства сближали просоветская позиция, но, помимо политической ориентации, не меньшей важностью обладали и личные связи. В частности, другом А. Кожева стал Лев Карсавин. Последний проживал в Кларамаре, находящемся неподалеку от Булони-на-

¹⁰⁸ Lettre de Georges Florovsky à Alexandre Kojève, en date du 8 mars 1928. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,1), Pochette 5.

¹⁰⁹ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 223.

¹¹⁰ Также А. Кожев публиковался и в других периодических изданиях евразийцев, например, в «Евразийской хронике».

¹¹¹ См.: Колеров М.А. О любви евразийства к СССР: письмо Л. П. Карсавина к Г. Л. Пятакову (1927) // Колеров М. А. Введение в идейную историю русской эмиграции (1917–1991). Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 258–266.

¹¹² См. как саму кожевовскую статью, так и отклик на нее Льва Карсавина: Кожевников А.В. Философия и В.К.П. // Евразия и человечество: антология произведений евразийцев 1920–1930-х годов / сост., коммент., предисл. Р.Р. Вахитова. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 380–385; Карсавин Л.П. Философия и В.К.П. По поводу статьи А.В. Кожевникова // Евразия и человечество: антология произведений евразийцев 1920–1930-х годов. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 385–390.

Сене (пригород Парижа), где А. Кожев жил с 1929 года, потому с этого времени они часто встречались. Помимо прочего, именно в карсавинском доме в Клараме Александр Кожев в марте 1934 года встретил спутницу своей жизни Нину Иванову¹¹³, после смерти философа много сделавшую для сохранения его наследия. Но перейдем к тем годам, когда мыслитель приобрел свой наибольший философский авторитет.

Хорошо известен как своим оригинальным прочтением гегелевской философии, так и последующим влиянием на французскую мысль курс А. Кожева «Религиозная философия Гегеля» (1933–1939), при последующей публикации в виде книги получивший название «Введение в чтение Гегеля». Хотя и редко, но говорится о том, что эти знаменитые лекции посещали также и русские эмигранты (Борис Поплавский, Раиса Татарина (Тарр), Яков Гордин)¹¹⁴. Однако зачастую забывается, что А. Кожев в первой половине тридцатых годов¹¹⁵ также проводил в той же Высшей школе практических исследований по субботам в 17:00 семинар по изучению современной русской религиозной философии. Этот факт не пользуется большим вниманием исследователей по весьма тривиальным причинам: о данном курсе имеется крайне мало сведений, а в имеющихся на сегодняшний день воспоминаниях участников кожевовских занятий он практически не упоминается¹¹⁶. Точно известно, что в рамках этого семинара А. Кожевом в ноябре 1933 года были прочитаны лекции, посвященные персонально Владимиру

¹¹³ Filoni M. *The Life and Thought of Alexandre Kojève*. P. 244.

¹¹⁴ См. подробнее об этом исследовании Д.В. Токарева: Tokarev D. *Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939. Revue des études slaves*. 2017. Vol. 88, N 3. P. 495–514.

¹¹⁵ Мы не указываем точную дату, поскольку имеет место некоторая путаница с указанием времени чтения курса среди тех исследователей, кто в своих работах затрагивал его. С одной стороны, Д.В. Токарев пишет, что этот семинар проходил в 1933–1934 гг. (см.: Tokarev D. *Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939*. P. 504), с другой стороны, Рамбер Николая и Стефанос Геруланос утверждают, что русский семинар предшествовал курсу лекций о Гегеле и тогда его начало стоит относить скорее к 1932 году (см.: Nicolas R. *Entre héritage russe et texte programmatique*, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 145–146; Geroulanos S. *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. P. 357).

¹¹⁶ Рамбер Николая пишет, что на фоне лекций А. Кожева по «Религиозной философии Гегеля» его семинар по русской религиозной философии имел более закрытый, камерный характер (см.: Nicolas R. *Entre héritage russe et texte programmatique*. P. 146), что отчасти объясняет дефицит информации о нем.

Соловьёву. Их план и конспект содержатся в кожевовском архиве¹¹⁷. Эти материалы были не так давно частично обнародованы в одной из статей Рамбера Николая¹¹⁸. Поскольку они пока плохо известны в отечественном историко-философском сообществе, имеет смысл рассмотреть и процитировать их подробно.

Стоит начать с того, что в контексте своего анализа русской цивилизации А. Кожев придает большое значение русской религиозной философии: «Эта философия всегда играла важную роль в истории русской цивилизации. Достаточно вспомнить, что творчество Достоевского было задумано в духе и под непосредственным влиянием этой философии. И можно сказать, что влияние этой философии становилось всё сильнее, особенно в последние годы старого режима. Что же касается нынешней русской эмиграции, то это, пожалуй, единственная философия, которая в ней сохранилась»¹¹⁹.

Будучи верным тезисам, высказанным в своей диссертационной работе, Кожев утверждает, что полноценное обсуждение русской религиозной философии невозможно без обращения к соловьевской метафизике в качестве отправной точки: «В определенном смысле вся современная [русская] религиозная философия основана на философии Соловьёва. Не в том смысле, что существует реальная школа Соловьёва, а в том, что общая направленность, систематическая структура, поставленные и обсуждаемые проблемы в ней сегодня всё те же, что и у него. И поскольку именно Соловьёв смог дать идеям русской религиозной философии наиболее полное и законченное, наиболее систематическое и, можно даже сказать, наиболее философское выражение, изучение его философии, как мне кажется, необходимо для понимания современной [русской] религиозной философии»¹²⁰.

И если повествование о русской религиозной философии уместно начинать с Владимира Соловьёва, то, согласно А. Кожеву, заканчивать его необходимо Львом

¹¹⁷ Kojève A. Conférences sur Vladimir Soloviev, professées dans le cadre d'un séminaire d'étude sur la philosophie religieuse russe moderne à l'École pratique des hautes études (EPHE) de Paris, novembre 1933. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (7), Pochette 10.

¹¹⁸ Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique.

¹¹⁹ Цит. по: Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 132.

¹²⁰ Цит. по: Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 142.

Карсавиным: «[Закончить курс стоит] господином Карсавиным — потому что его сочинения, до сих пор не переведённые на иностранные языки, совершенно неизвестны в Европе и даже — что любопытно — относительно малоизвестны самим русским. И всё же, по моему мнению, среди современных религиозных философов он, несомненно, не является наименее интересным»¹²¹.

Но признание за Вл. Соловьевым существенного вклада в русскую религиозную философию и позитивная оценка карсавинской философии — это все же не то, что при изучении конспекта данной кожевовской лекции заслуживает первостепенного исследовательского внимания. Наибольший интерес в этом материале представляет все, что касается идей А. Кожева о кризисе и, по сути, конце русской религиозно-философской мысли после 1917 года, а также о тщетности попытки продлить ее существование в условиях эмиграции. Прочитав фрагмент, транслирующий этот кожевовский взгляд, целиком: «Разумеется, в самой России её [русской религиозной философии] больше не существует. И я полагаю, что она исчезла не только потому, что нынешняя власть её запрещает, но и потому, что культура, служившая для неё питательной почвой, также перестала существовать. Эта культура умерла, умерла окончательно, и это должно, — думаю я, — рано или поздно повлечь за собой полное исчезновение культурного феномена, называемого русской религиозной философией»¹²².

Иными словами, после октября 1917 года русская религиозная философия для А. Кожева была обречена на увядание и скорую гибель. Комментируя это кожевовское воззрение, Рамбер Николая также заключает, что для автора «Введения в чтение Гегеля» русская религиозная философия в эмиграции представала как «оторванная от импульса, существующего в России, замыкающаяся на самой себе и, в конечном счёте, принадлежащая лишь старому режиму»¹²³. Это, а также кожевовская точка зрения, приведенная выше, во многом объясняют то, почему сам А. Кожев не стремился добиться философского признания в эмигрантской среде и

¹²¹ Цит. по: Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 142.

¹²² Цит. по: Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 145.

¹²³ Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 145.

приобрести статус именно русского философа, который в своем творчестве чтит и продолжает дореволюционную традицию мысли.

Здесь же стоит отметить, что, несмотря на то, что кожевовские лекции по «Религиозной философии Гегеля»¹²⁴ были довольно популярны у ведущих французских интеллектуалов и после публикации в виде книги они стали еще более влиятельны, этот курс, как подчеркивает Д.В. Токарев, никогда не задумывался и не воспринимался как явление русской эмигрантской жизни и, более того, в самой эмигрантской среде он был скорее не замечен¹²⁵. Действительно, в русской эмиграции А. Кожев – довольно одинокая фигура, стоящая особняком по отношению к другим эмигрантам и их всевозможным объединениям. С одной стороны, он публикуется в журнале Бориса Яковенко «Der russische Gedanke», печатается у «левых евразийцев», выступает в Русском философском обществе, дружит с Львом Карсавиным, получает письма от Георгия Флоровского, Федора Степуна, Павла Милюкова. Но, с другой стороны, его интерес оставаться полноценной частью русского эмигрантского сообщества если и не отсутствует, то минимален. Таким образом, А. Кожев в двадцатые-тридцатые годы принимает периодическое и крайне ситуативное участие в интеллектуальной жизни русской эмиграции, он не интегрируется в какие-либо эмигрантские институты и не становится частью того или иного коллектива. И такой одинокий, отстраненный статус этого мыслителя отчасти становится понятным при учете его взгляда на судьбу русской религиозной философии, присутствующего в рассмотренной выше лекции о Вл. Соловьеве.

Попутно необходимо отдельно коснуться и кожевовского взгляда на «импульс, существующий в России», обратившись к более раннему тексту «Философия и В.К.П.» (1929), опубликованному в «Евразии». В этой статье А. Кожев отстаивает правоту советской власти в том, что касается запрета

¹²⁴ Наброски к нему А. Кожев делал на русском языке (см.: Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 295).

¹²⁵ Tokarev D. Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939. P. 496.

немарксистской (в том числе религиозной) философии. В одном из первых абзацев он формулирует риторический вопрос, который во многом резонирует с его более поздним тезисом о конце русской религиозной философии: «если мы склонны несколько скептически относиться к антибольшевистскому пафосу собственника, у которого отняли его имущество, или министра, потерявшего свой портфель, то не следует ли, чтобы быть последовательным, распространить этот скептицизм и на “философское” неприятие происходящих в России событий со стороны лиц, утративших свою роль действительных или мнимых идейных водителей?»¹²⁶.

В этом тексте философ также заявляет, что советский эксперимент может быть охарактеризован как феномен радикальной новизны, поэтому критерии оценки, пригодные для событий прошлого, к нему неприменимы. Это вселяет в А. Кожева надежду на зарождение на советской почве «новой культуры будущего», а вместе с ней и новой философии. Запрет немарксистских философских теорий в СССР, с кожевовской точки зрения, не представляет серьезной проблемы: даже если единственная дозволенная философская система будет предельно примитивна, «она, именно в силу своей единственности, не может мешать появлению настоящей философии»¹²⁷. Более того, такое ограничение даже является благом, поскольку подобные стеснения только способствуют оригинальному творчеству: «лишенный философской традиции народ, несомненно, имеет больше шансов выработать радикально новое и истинно философское миропонимание, чем народ, живущий в идейно уже оформленном мире»¹²⁸. «Всякий, кто будет приветствовать появление действительно новой культуры и философии, — потому ли, что она будет не восточной, не западной, а евразийской, или просто потому, что она будет новой и живой, в отличие от уже выкристаллизовавшихся и омертвелых культур Запада и Востока, — должен принимать и все то, что этому появлению способствует», — делает вывод А. Кожев¹²⁹.

¹²⁶ Кожевников А.В. Философия и В.К.П. С. 380–381.

¹²⁷ Там же. С. 383.

¹²⁸ Там же. С. 382.

¹²⁹ Там же. С. 384.

Связывая данную статью с лекцией о Вл. Соловьеве в рамках русского семинара, можно предположить, что конец русской религиозной философии А. Кожевом не осмыслился драматически не только по той причине, что сам он являлся мыслителем атеистическим, но и потому, что, по крайней мере в тридцатые годы (и, вероятно, в первую половину четвертого десятилетия), у него была искренняя надежда на рождение на советской почве действительно новой, нерелигиозной философии, могущей появиться за счет вытеснения прежней философской мысли, ставшей с его точки зрения совершенно неактуальной и неживой без «старого порядка». При этом нельзя не отметить, что к русской религиозной философии и ее кризису А. Кожев, известный своей иронией, зачастую неотличимой от искренности, подходит вполне серьезно.

Едкая ирония проявится лишь в критических пассажах, брошенных в адрес Николая Бердяева в несостоявшейся публично, но сохранившейся в черновых записях полемике, которая случится вскоре после окончания Второй мировой войны. Она станет последним значимым эпизодом взаимодействия А. Кожева как с русской философской мыслью, так и с русской эмиграцией. Речь идет о совсем недавно опубликованном на русском языке тексте «О творческой свободе и фабрикации душ. (Ответ проф. Н.А. Бердяеву)»¹³⁰, представляющем собой полемический отклик А. Кожева на одноименную статью Н. Бердяева¹³¹. Бердяевская публикация вышла 4 октября 1946 года на страницах 73-го номера издававшейся в Париже эмигрантской газеты «Русские новости». В ней критике была подвергнута послевоенная советская кампания по борьбе с безыдейностью и аполитичностью в искусстве («ждановщина»).

¹³⁰ Кожев А. О творческой свободе и фабрикации душ (Ответ проф. Н.А. Бердяеву) / Подгот. к публ. и коммент. Д.А. Шмелева // Человек. 2025. Т. 36, № 3. С. 181–191.

Автор, ранее подготовивший данный материал к публикации на русском языке, выражает благодарность правообладателю Нине Кузнецовой, любезно согласившейся на опубликование текста Александра Кожева на языке оригинала, и Рамберу Николаю (Университет Париж-Сорбонна, Французский университетский колледж в Москве), серьезно поспособствовавшему этой публикации и частично выполнившему расшифровку рукописи.

Также см.: Kojève A., Nicolas R. On creative freedom and the souls' fabrication. Response to Professor N.A. Berdyaev. *The Slavic and East European Journal*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 113–116.

¹³¹ Бердяев Н.А. О творческой свободе и фабрикации душ // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесловие В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 286–295.

В данной кожевовской рукописи, относящейся, вероятно, к тому же 1946 году, А. Кожев выступил в привычной для него роли апологета сталинского СССР и привел ряд контраргументов по отношению к бердяевской позиции (первичность производственного базиса, факт создания произведений искусства в менее свободных эпохах прошлого, совместимость творческого своеобразия с социальным заказом), часть из которых восходит еще к его ранней публикации «Философия и В.К.П.». В этой работе нет места подробно разбирать содержание данного текста и раскрывать обуславливающий его исторический контекст¹³² по той причине, что в нем не идет речь о русской религиозной философии, а кожевовские уколы направлены персонально в адрес Н. Бердяева и его избирательной критики СССР на тот момент. Однако важен сам факт того, что у А. Кожева было намерение ответить на бердяевскую статью: он и в то время (пускай и, видимо, фрагментарно) продолжал следить за тем, что происходит и обсуждается в интеллектуальной среде русской эмиграции. Раз он сам готов был перейти к довольно брутальной полемике, то для него высказываемые в эмигрантской среде идеи не были безразличны. Более того, Н. Бердяев как один из главных философов русской эмиграции уже самим фактом обращения на него внимания, хоть и в критическом ключе, признается А. Кожевом в качестве достойного оппонента, заслуживающего ответа. То, что этот ответ мыслитель все же решил не публиковать, никак не опровергает признания им своего (несостоявшегося) визави.

Завершая биографическую часть работы, рискнем предположить, что причина, по которой философ отказался от обнародования «Ответа проф. Н.А. Бердяеву» даже и не связана с переоценкой фигуры Н. Бердяева, а имеет политический характер: сразу после завершения Второй мировой войны, а именно в 1945 году, А. Кожев начал работать на французское правительство в рамках Министерства внешнеэкономических отношений¹³³. Таким образом, бердяевская

¹³² См. подробнее: Шмелев Д.А. «Платон тоже ... советовал сажать в тюрьму современных ему Ахматовых»: неизвестная полемика А. Кожева с Н. Бердяевым о свободе творчества в контексте послевоенной советской цензуры // Человек. 2025. Т. 36, № 3. С. 163–180.

¹³³ Руткевич А.М. Хроника жизни и творчества А. Кожева // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 377.

статья и написанный на нее кожевовский ответ появились примерно через год после начала государственной деятельности А. Кожева. Публикация же весьма апологетического по отношению к советскому государству текста могла скомпрометировать выходца из России в глазах французской элиты, вызвав у нее подозрения по поводу кожевовской политической лояльности. Это, вне всякого сомнения, поставило бы крест на недавно стартовавшей политической карьере А. Кожева и на его последующем восхождении к вершинам французской экономической и торговой политики.

1.2. Образ А. Кожева как русского мыслителя в историко-философской науке: критический анализ

Закончив с фактологическими основаниями, указывающими на связь Александра Кожева с русской философией, перейдем к обзору трудов исследователей, которые прежде нас рассматривали кожевовскую теорию в аспекте ее связей с русской философской традицией. Скажем предварительно, что такое историко-философское обозрение будет сопровождать стремление быть лаконичным: критический разбор мы оставляем для второй части работы, где обратимся к исследованию связи кожевовской доктрины с идеями конкретных русских мыслителей.

Прежде всего, стоит отметить, что разговоры о русских истоках кожевовской концепции начались еще при жизни философа. Наиболее известен эпизод, произошедший за год до смерти А. Кожева. Он связан с именем американского специалиста по русской философии Джорджа Клайна, в 1967-м написавшего эссе «Экзистенциалистское переоткрытие Гегеля и Маркса»¹³⁴. Часть его была посвящена кожевовской философии. В этой работе Клайн предположил, что

¹³⁴ Kline G. The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx, in *Phenomenology and Existentialism*, edit. by E. N. Lee and M. Mandelbaum. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2020. P. 113–138.

принадлежащая Александру Кожеву неогегельянская трактовка гегелевской теории могла быть вдохновлена трудом Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). У американского специалиста даже завязалась переписка с А. Кожевом, в которой тот подтвердил, что был знаком с этой работой о Гегеле¹³⁵.

После смерти А. Кожева аналогичная гипотеза была сформулирована и в советской России уже русским историком западной философии В.Н. Кузнецовым в его работе 1982 года «Французское неогегельянство» – одном из первых крупных исследований по изучению кожевовской теории в отечественной историко-философской науке. Александру Кожеву в ней была посвящена довольно объемная глава (наряду с разделами, посвященными Жану Валью и Жану Ипполиту)¹³⁶. Вероятно, не зная о ранее высказанной гипотезе Д. Клайна, В.Н. Кузнецов утверждал, что предложенное А. Кожевом феноменологическое прочтение Гегеля опирается на исследовательскую позицию И. Ильина, отталкивающуюся от идеи, что гегелевский метод корректнее называть не диалектическим, а интуитивным («интуиция» здесь понимается как нечто близкое к гуссерлианской феноменологии)¹³⁷.

И хотя сама гипотеза о влиянии «Философии Гегеля» И. Ильина на «Введение в чтение Гегеля» А. Кожева действительно впервые была озвучена Д. Клайном, американский исследователь не вдавался в подробности о том, в чем именно такая рецепция заключалась. Гораздо более детально и глубоко такую работу произвел как раз таки В.Н. Кузнецов. Впрочем, поскольку проблеме влияния И. Ильина на А. Кожева будет уделено отдельное место в нашей работе (там же будут рассмотрены и другие работы ученых, ранее изучавших данный вопрос)¹³⁸, не станем углубляться в данную тему слишком подробно.

¹³⁵ См. подробнее: Grier P.T. Translator's Introduction, in Il'in I.A. The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Vol. 1: The Doctrine of God, transl. and edit. by P.T. Grier. Evanston: Northwestern University Press, 2010. P. LX.

¹³⁶ Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 51–126.

¹³⁷ Там же. С. 81.

¹³⁸ См. гл. 2. § 5.

Системно же и полноценно проблема влияния русской философской традиции на кожевовскую теорию стала разрабатываться на рубеже XX века – начале XXI (вторая половина 1990-х – первая половины 2000-х). В отечественной историко-философской науке настоящим пионером в изучении как жизни и творчества А. Кожева вообще, так и связи автора «Введения в чтение Гегеля» с русской мыслью в частности, безусловно, стал Алексей Михайлович Руткевич, специалист по кожевовской философии, публикатор многих рукописей А. Кожева и переводчик их с французского на русский, а также русский биограф философа. В рамках данной работы достаточно упомянуть, что одна из первых публикаций исследователя на данную тему носила вполне говорящее название «Alexandre Kojeve, русский философ»¹³⁹. Впоследствии А.М. Руткевич, одним из первых ставший отстаивать мнение, что «Кожев был не только французским, но и русским мыслителем»¹⁴⁰, дал такую яркую и понятную аналогию, поясняющую его исследовательскую позицию: «подобно тому, как мы считаем писавшего на родном языке Набокова (до отъезда в США) русским писателем, так и на Кожева следует смотреть не только как на французского мыслителя»¹⁴¹.

Когда речь заходит о влиянии на кожевовскую теорию русской философии, в первую очередь вспоминается, разумеется, Владимир Соловьев, которому была посвящена гейдельбергская диссертация А. Кожева. И А.М. Руткевич пишет, что кожевовская философия истории восходит к соловьевской концепции богочеловечества, однако место теогонии в ней занимает антропология: если Вл. Соловьева считает, что «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»¹⁴², то А. Кожев замыкает освобождающееся человеческое сознание на нем самом вместе с его саморазвитием¹⁴³.

¹³⁹ Руткевич А.М. Alexandre Kojeve, русский философ // Человек. 1997. № 5. С. 90–92

¹⁴⁰ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 6.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М.: Правда, 1989. С. 145.

¹⁴³ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 310–311.

Но одним соловьевским влиянием исследователь не ограничивается. Он отмечает, что в еще ранние годы А. Кожева тот ознакомился с проблематикой русского нигилизма и спорами о «человекобожестве» и «богочеловечестве», а также пишет, что кожевовский атеизм соотносится с предреволюционным «левым ницшеанством»¹⁴⁴. Но наибольший акцент А.М. Руткевич делает на русском младогегельянстве (в первую очередь подразумеваются М.А. Бакунин и А.И. Герцен), считая А. Кожева его наследником¹⁴⁵. Более всего исследователь отмечает схожесть кожевовского неогегельянства с леворадикальной трактовкой Гегеля, осуществленной М. Бакуниным, с которым мысль А. Кожева роднит негативная диалектика и та колоссальная роль, которую русский автор отводил негативности в истории¹⁴⁶. К этому рассуждению А.М. Руткевича еще предстоит вернуться более подробно в той части работы, где отдельно будет изучен вопрос о влиянии бакунизма на кожевовскую теорию¹⁴⁷.

Параллельно и практически в одно время с Алексеем Руткевичем серьезно разрабатывать проблему влияния русской философии на кожевовскую мысль стал и Борис Гройс, внесший большой вклад в мировую популяризацию наследия А. Кожева и осмысления его в контексте современной философии и современного искусства.

В своих работах, исследующих проблему влияния на кожевовскую теорию русской философской традиции, Б. Гройс огромное значение придает Вл. Соловьеву, считая, что он повлиял на философию А. Кожева гораздо сильнее, чем, например, Хайдеггер¹⁴⁸. Во-первых, исследователь утверждает, что кожевовское всеобщее взаимное признание, происходящее после конца истории, напрямую соотносится с соловьевской софиологией, а конкретно - с представлением о целокупном человечестве как теле Софии¹⁴⁹. Во-вторых, он связывает

¹⁴⁴ Там же. С. 210.

¹⁴⁵ «Кожев был наследником именно левого младогегельянства, причем не столько немецкой, сколько русской его версии» (см.: Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 16).

¹⁴⁶ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 15–16

¹⁴⁷ См. гл. 2. § 4.

¹⁴⁸ Groys B. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical philosophy*. 2016. N 196. P. 30.

¹⁴⁹ Ibid.

постисторическое универсальное и однородное государство А. Кожева со свободной теократией Вл. Соловьева, представляя первое как секуляризированную версию второго¹⁵⁰. Оба этих момента объединяет то, что они представляют собой атеистическое прочтение Вл. Соловьева, в котором цель истории достигается не посредством причащения к божественной, софийной благодати, а путем кровопролитных войн и революционного насилия¹⁵¹.

Более того, по мысли Б. Гройса, Вл. Соловьев в своем позднем творчестве начал подходить к построению новой для него пессимистической онтологии, полноценно развить которую ему не дала скорая смерть; А. Кожев же представляется исследователем в качестве негласного наследника русского философа, который решает подхватить эту позднюю пессимистическую линию и в своем творчестве довести ее до предела¹⁵².

Б. Гройс ставит вопрос о влиянии русской философии на кожевовскую теорию еще более радикально, когда заявляет следующее: «дискурс Кожева о конце истории может быть правильно понят только в контексте “историософских” и “софиологических” дискуссий среди представителей постсоловьевской русской мысли первой четверти XX века – дискуссий о будущем человечества и, в особенности, о будущем России»¹⁵³. И хотя А. Кожев не критикует прямо идеи Бердяева, Булгакова или Франка – они даже не упоминаются в его работах¹⁵⁴ – в видении исследователя автор «Введения» дает такую трактовку соловьевской философии, которая явно направлена против эсхатологических надежд и софиологических прозрений, свойственных этим авторам¹⁵⁵. Но тут же и должно отметить, что, вписывая кожевовскую теорию в контекст постсоловьевской русской мысли, Б. Гройс не сильно углубляется в детали этой скрытой полемики А. Кожева с русскими философами, упомянутыми выше.

¹⁵⁰ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. London, New York: Verso, 2012. P. 155.

¹⁵¹ Groys B. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. P. 30.

¹⁵² Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 160.

¹⁵³ Ibid. P. 148.

¹⁵⁴ Гейдельбергская диссертация в данном случае является исключением.

¹⁵⁵ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 148.

Но исследователь становится гораздо более подробен, когда пишет об исключительной важности соловьевской эротософии и конкретно труда «Смысл любви» для построения А. Кожевом собственной антропологии и философии истории. Так, он заявляет, что концепция желания А. Кожева («желание признания») представляет собой не что иное, как переработку данного Вл. Соловьевым определения любви¹⁵⁶. Далее, отправляясь от кожевовского прочтения именно «Смысла любви», исследователь приходит к еще более широкому заключению: А. Кожев строил свою концепцию любовного признания, находясь в контексте «традиционного русского утопического видения общества, основанного на любви», а не на экономических мотивах¹⁵⁷. Исследователь пишет, что эту утопическую идею, подхваченную А. Кожевом, помимо Владимира Соловьева, развивали Федор Достоевский и Лев Толстой, а также последователи этих трех мыслителей, писавшие уже в первые десятилетия XX века¹⁵⁸.

Вписывая кожевовскую теорию в рамки как соловьевского, так и постсоловьевского дискурса внутри русской мысли, Б. Гройс довольно оригинально, но в то же самое время достаточно спорно сексуализирует философию А. Кожева, причем делает это в крайней форме. Это то, что заслуживает отдельного критического разбора, который будет иметь место в первом параграфе второй главы, посвященному пересечениям соловьевской эротософии и кожевовской антропологии.

Помимо этого, Б. Гройс предлагает видеть в кожевовской идее «Латинской империи» творческое развитие двух русских философских проектов: с одной стороны, соловьевской идеи транснациональной христианской империи, описанной в работе «Россия и Вселенская Церковь»¹⁵⁹, с другой, евразийской концепции идеократического государства (империя как «многонародное целое»),

¹⁵⁶ Ibid. P. 156.

¹⁵⁷ Ibid. P. 157–158.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. С. 127–134.

держась на общих культурно-исторических основаниях), представленного в публикациях Николая Трубецкого¹⁶⁰

В то время, когда о кожевовской философии пишутся первые тексты Алексея Руткевича и Бориса Гройса, выпускает несколько статей о связи А. Кожева с русской философией и такой исследователь, как Вадим Россман¹⁶¹. Он рассматривает кожевовский тезис о «конце истории» как органичное развитие русской историософской традиции. Согласно В. Россману, А. Кожев наследовал апокалиптической линии внутри русской мысли рубежа XIX–XX вв., воплощенной в работах Владимира Соловьева, Николая Федорова, Дмитрия Мережковского и Сергея Нилуса. Ища в русской мысли прообразы пессимистического представления А. Кожева о постисторическом состоянии, исследователь особое внимание уделяет идеям Константина Леонтьева о «сытой мещанской Европе», эсхатологии позднего Владимира Соловьева, описывающей антихристово царство «равенства всеобщей сытости», и даже старообрядческой историософии, наследуя которой А. Кожев, по мысли В. Россмана, заменяет эсхатологического императора Петра на Сталина и конец истории связывает с судьбой (советской) России. Кроме того, исследователь говорит о соотношении кожевовской диалектики Раба и Господина с пониманием свободы у Федора Достоевского и пишет, что феноменологичность неогегельянства А. Кожева восходит к интерпретации Гегеля, принадлежащей русским интуитивистам¹⁶².

Выводы В. Россмана о влиянии русской философии на зрелую мысль А. Кожева укладываются в несколько остроумных и достаточно дискуссионных пассажей: «кожевниковская похлебка для французских интеллектуалов, хотя и имела немецкое название, была русской закваски», а самого А. Кожева исследователь характеризует как мыслителя, который «контрабандой привносит на

¹⁶⁰ Там же. С. 152–154.

¹⁶¹ Россман В. Окно в Европу для русской идеи // Независимая газета. 1998. URL: <https://web.archive.org/web/20141006092923/http://sarhive.ru/108/197> (дата обращения 19.05.2023); Россман В. После философии: Кожев, «конец истории», и русская мысль // Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения 07.03.2023).

¹⁶² Россман В. Окно в Европу для русской идеи.

ниву французского картезианского дискурса разрушительные семена русского контрпросвещения»¹⁶³.

Очевидно, что в этих небольших работах наличествует ряд смелых тезисов, которые, однако, не получают раскрытия и подробной историко-философской проработки. К их критике еще предстоит вернуться подробнее в главах, посвященных позднему Вл. Соловьеву¹⁶⁴ и Конст. Леонтьеву¹⁶⁵. Пока же скажем, что, несмотря на крайне спорный характер многих выводов и стиль изложения, весьма бедный на аргументационную составляющую, в данных текстах В. Россмана ценна сама постановка вопроса о русских истоках кожевовской теории: «Имеет ли смысл говорить о русском элементе в учении А. Кожева, или русское происхождение пророка конца истории чистая случайность (так, видимо, полагают его западные биографы, упоминая Россию лишь на первой странице посвященных ему монографий)?»¹⁶⁶.

Особое внимание влиянию Вл. Соловьева на теорию А. Кожева уделяет немецкая исследовательница русской философии Аннет Жубара. Она одной из первых полноценно поставила вопрос о том, насколько для кожевовской философии истории важно конкретно позднее соловьевское творчество («Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории»)¹⁶⁷. В своих работах исследовательница предлагает такой подход к исследованию связи кожевовской теории с русской религиозной философией: «Отношение Александра Кожева к русской религиозной философии характеризуется парадоксальным контрастом между его открытой критической оценкой этой философии, с одной стороны, и скрытым, имплицитным влиянием данной философской традиции на его собственное философствование – с другой»¹⁶⁸. Исходя из этой исследовательской

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ См. гл. 2. § 2.

¹⁶⁵ См. гл. 2. § 3.

¹⁶⁶ Россман В. Окно в Европу для русской идеи.

¹⁶⁷ Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005, С. 397–401; Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76. N 1. P. 9–24.

¹⁶⁸ Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. P. 9.

логики, Жубара также утверждает, что на формирование философии А. Кожева оказал большое влияние происходящий среди русской интеллигенции XIX – начала XX в. спор между религиозным мировоззрением и атеизмом¹⁶⁹.

Отчасти с предложенным Жубара подходом можно согласиться, поскольку он сохраняет в качестве предпосылки сложность и разносторонность А. Кожева как автора и уклоняется от слишком простых ответов. Но надобно заметить, что в рамках данного подхода русская философия рассматривается только как религиозная, однако отечественная философская мысль не может исчерпываться мыслью религиозной, ведь иначе за ее пределами остается ряд мыслителей, которые совсем не религиозны, по крайней мере в расхожем смысле этого слова (Александр Герцен, Николай Чернышевский, Михаил Бакунин, Петр Кропоткин, Петр Лавров, Николай Михайловский и др.). Иными словами, предложенный Жубара исследовательский подход работает лишь с теми понятиями кожевовской теории, которые связаны с религиозным течением внутри русской философии, а связь А. Кожева с атеистической линией в рамках русской мысли остается за скобками.

Возвращаясь к позднему Вл. Соловьеву, исследовательница пишет, что осмысленное им в «Трех разговорах» метафизическое зло, захватывающее исторический процесс, А. Кожев вобрал в собственную историософию, внутри которой он трансформировал его в диалектический принцип отрицания¹⁷⁰ – тезис, который в дальнейшем еще предстоит критически разобрать¹⁷¹. Кроме того, Жубара считает, что для понимания кожевовского «конца истории» большое значение имеет «Краткая повесть об антихристе»: антихристова империя схожа с кожевовским всемирным гомогенным государством, поскольку в них обоих на смену Богочеловеку пришел «человекобог» (антропотезизм)¹⁷², а человечество пребывает

¹⁶⁹ Ibid. P. 10.

¹⁷⁰ Ibid. P. 11.

¹⁷¹ См. гл. 2. § 2.

¹⁷² Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. P. 12–13.

в духовном кризисе, контрастно сочетающимся с материальным благополучием («равенство всеобщей сытости» / постисторические животные)¹⁷³.

Помимо Владимира Соловьева исследовательница касается и Федора Достоевского, утверждая, что в своем художественном творчестве он описал ряд героев (прежде всего, Родион Раскольников в «Преступлении и наказании», Алексей Кирилов в «Бесах, Иван Карамазов в «Братьях Карамазовых») которые являются носителями идеологии радикально антропоцентристского толка, связанной с такими понятиями, как сверхчеловек, «человекобог», атеизм. Для А. Кожева они были важны и близки¹⁷⁴. Только если Ф.М. Достоевский выступает одновременно и как создатель этих персонажей, и как критик проповедуемых ими идей, то А. Кожев, напротив, предстает как их защитник, спорящий с голосом автора¹⁷⁵. Также отдельно Жубара рассматривает «Легенду о Великом инквизиторе», отмечая сходство между описываемым Великим инквизитором всемирным счастьем людей, связанным с глобальным объединением человечества в одном общем и согласном «муравейнике», с кожевовским образом всемирного и гомогенного постисторического государства¹⁷⁶.

Во второй половине 2010-х гг.¹⁷⁷ начинается новая волна исследований, посвященных А. Кожеву и русской философии. Появляется все больше текстов на эту тему, публикация которых продолжается по сей день. Первой серьезной монографией о А. Кожеве, в которой отдельно поднималась и разрабатывалась

¹⁷³ Ibid. P. 14–15.

¹⁷⁴ Напомним, что еще в 2003 году А.П. Козырев, переводивший с французского «Религиозную метафизику Владимира Соловьева», также отмечал подобное: «Кожев много размышляет о “Легенде о Великом Инквизиторе” Достоевского, и складывается впечатление, что мировоззренчески он усваивает себе негативный религиозный опыт Ставрогина, Ивана Карамазова и других героев-богоискателей» (см.: Козырев А.П. Предисловие к публикации (Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева) // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 102).

¹⁷⁵ Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. P. 16–18.

¹⁷⁶ Ibid. P. 20–23.

¹⁷⁷ Также стоит упомянуть, что в 2010 году вышла монография Стефаноса Геруланоса, посвященная истории французской мысли XX в., в которой отдельная и довольно большая глава была уделена Александру Кожеву. Развивая в ней тему соловьевского влияния на кожевовское творчество, американский исследователь настаивал, что творчество Вл. Соловьева – один из главнейших истоков философии А. Кожева, а сам кожевовский антропоцентризм являлся не чем иным, как секулярной версией соловьевского представления о человеке и богочеловечестве (см.: Geroulanos S. An atheism that is not humanist emerges in French thought. P. 156). Но поскольку Геруланоса проблема русских истоков кожевовского творчества интересовала лишь во вторую очередь, а влияние Вл. Соловьева на А. Кожева он рассмотрел весьма кратко и фрагментарно, здесь его работа упоминается лишь косвенно.

проблема русских истоков кожевовского творчества, стал труд американского исследователя Джеффа Лава «Черный круг: Жизнь Александра Кожева»¹⁷⁸.

Работа Лава делится на три части, из которых вторая посвящена лекциям о Гегеле, третья – поздним кожевовским сочинениям, а первая (около 80 страниц) – непосредственно русскому контексту, обусловившему творчество мыслителя. Во введении исследователь констатирует, что на момент выхода его труда (2018 год) все еще не существует «всестороннего исследования А. Кожева как самостоятельного философа, которое бы подробно рассматривало русский контекст его мысли»¹⁷⁹ (среди англоязычных работ исключения – работы Бориса Гройса и Стефаноса Геруланоса)¹⁸⁰. Между тем, с точки зрения Лава, кожевовский тезис о «конце истории» представляет собой одновременно и толкование, и развитие идей предшествующих А. Кожеву русских мыслителей¹⁸¹. Саму же философию автора «Введения в чтение Гегеля» невозможно вполне адекватно понять, упустив из виду русскую литературную, богословскую и философскую традицию, из которой он вышел¹⁸².

Лав выделяет, по крайней мере, три русских истока кожевовской теории. Первый – художественное творчество Федора Достоевского, полное образов безумия и одержимости, исходящих от героев, бунтующих против Бога и слепых сил природы. Исследуя его, автор, во-первых, производит оригинальный анализ «Записок из подполья», по итогам которого приходит к выводу, что описанные в нем проявления радикальной негативной свободы коррелируют с тем, как в своем творчестве А. Кожев впоследствии понимал диалектику мысли и действия¹⁸³. Во-

¹⁷⁸ Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.

Кроме того, Лав подготовил перевод с русского языка на английский «Атеизма» А. Кожева (см.: Kojève A. *Atheism*, transl. and edit. by J. Love. New York: Columbia University Press, 2018. 248 p.).

¹⁷⁹ О подобной проблеме, только по отношению к российскому историко-философскому обществу, писал в работе 2015 года и А.М. Руткевич: «К сожалению, в России немалый интерес к творчеству Кожева не привел к сколько-нибудь заметному росту исследований. Казалось бы, уже то, что Кожев входил в начале 1930-х гг. в кружок Л.П. Карсавина, делал доклады в философском обществе, руководимом Н.А. Бердяевым, могло бы заинтересовать историков отечественной философии. Но они, как и в прошлом, чаще всего не знают ни немецкого, ни французского языка, да и философскую мысль тех стран, в которых оказались наши эмигранты чаще всего почти не знают» (см.: Руткевич А.М. *Формирование философии Александра Кожева*. С. 5–6).

¹⁸⁰ Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. P. 10–11.

¹⁸¹ *Ibid.* P. 5.

¹⁸² *Ibid.* P. 2.

¹⁸³ *Ibid.* P. 27–42.

вторых, Лав утверждает, что для А. Кожева источником вдохновения были и сами персонажи Ф.М. Достоевского, которых исследователь делит на героев действия (Родион Раскольников, Алексей Кириллов) и на героев мысли и отрицания (Подпольный человек, Николай Ставрогин)¹⁸⁴.

И если вторым русским источником вдохновения ожидаемо оказывается Владимир Соловьев с его софиологией и связанной с ней концепцией богочеловечества¹⁸⁵, то в качестве третьего отечественного истока Лав называет философию общего дела Николая Федорова¹⁸⁶. Описывая федоровский утопический проект, исследователь называет несколько составляющих, которые роднят его с кожевовским всемирным и гомогенным государством: 1) наступление вечного мира и создание мирового государства; 2) исчезновение общественных антагонизмов и приход социального равенства внутри этого государственного образования¹⁸⁷; 3) обуздание природы и установление контроля и даже господства над ней¹⁸⁸. Ключевым же отличием между ними является даже не то, что А. Кожев скорее безразличен к проблематике, связанной с «сыновним долгом», а то, что из его философской перспективы сверхцель федоровского проекта в виде воскрешения предстает как возведение животного инстинкта самосохранения в абсолют, маскирующееся под моральный долг и христианское благочестие¹⁸⁹.

Следует сказать, что решение Лава назвать в качестве одного из русских истоков кожевовского творчества философию общего дела Федорова – довольно оригинальный и нетипичный исследовательский выбор. Вероятно, американский исследователь даже был первым из тех, кто высказал подобную гипотезу.

Вслед за Джеффом Лавом и его работой стоит упомянуть о другом американском исследователе Треворе Уилсоне, авторе книги «Александр Кожев и

¹⁸⁴ Ibid. P. 44–61.

¹⁸⁵ Ibid. P. 71–90.

¹⁸⁶ Ibid. P. 90–99.

¹⁸⁷ У Федорова это достигается за счет равенства в знании, нивелирующего прежние неравные отношения, порожденные существованием различия между учеными и не-учеными (см.: Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. P. 94–95).

¹⁸⁸ То, что Федоров именует «регуляцией природы» (см.: Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. P. 95).

¹⁸⁹ Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. P. 96, 100.

призраки русской философии»¹⁹⁰, в которой он обобщил свои предыдущие исследования по связи кожевовской теории с русской мыслью¹⁹¹. В своей работе Уилсон стремится раскрыть А. Кожева именно как русского философа, происшедшего из русской интеллектуальной среды. Потому он делает акцент на его ранних текстах, в которых наиболее очевидна связь мыслителя с проблематикой, характерной для среды русских эмигрантов. Помимо диссертации о Вл. Соловьеве и производных от нее кожевовских статей, исследователем делается большой упор на публикациях, выпущенных А. Кожевом в «Евразии», которые сам Уилсон перевел на английский и подготовил к изданию¹⁹².

Исследователь оговаривает, что следование А. Кожева русской философской традиции ни в коем случае нельзя назвать безусловным. Он считает, что в философии автора «Введения в чтение Гегеля» диалектически сосуществует и преемство с русской религиозной философией, и разрыв с ней, переходящий в скрытую критику предшественников. Уилсон иллюстрирует это на примере сравнительного анализа между кожевовским представлением о любви и положениями русской эротософии: А. Кожев идет вслед за своими русскими предшественниками, когда противопоставляет любовь и историю, но разрывает с ними, когда отказывается от любви трансцендентной в пользу истории, творимой непреодолимо конечным человеческим существом¹⁹³. Но, возвращаясь к самому исследовательскому подходу Уилсона, стоит упомянуть, что он, как и Жубара с весьма схожей историко-философской позицией, ограничивает русские истоки

¹⁹⁰ Wilson T. *Alexandre Kojève and the Specters of Russian Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2025. 200 p.

¹⁹¹ Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West. *The Slavic and East European Journal*. 2019. Vol. 63, N 4. P. 579–596; Wilson T. Kojève out of Eurasia. *Radical philosophy*. 2021. N 211. P. 27–30; Wilson T. No more godmen: Alexandre Kojève, atheism, and Vladimir Solov'ev. *Slavic Review*. 2022. Vol. 81, N 4. P. 1016–1036; Wilson T. Introduction to Alexandre Kojève, «On Creative Freedom and Souls' Fabrication. Response to Professor N. A. Berdyaev». *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 109–111.

¹⁹² Kojève A. *Philosophy and the Communist Party*, transl. by T. Wilson. *Radical Philosophy*. 2021. N 211. P. 31–33. См. и другой текст, выпущенный анонимно в том же 1929 году снова в «Евразии» и приписанный Т. Уилсоном А. Кожеву по причине стилистического сходства с «Философией и В.К.П.» (что, впрочем, остается весьма спорным решением): Kojève A. *Toward an assessment of modernity*, transl. by T. Wilson. *Radical Philosophy*. 2021. N 211. P. 34–37.

¹⁹³ Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West.

кожевовского творчества сугубо русской религиозной философией, не обращаясь к нерелигиозным мыслителям внутри русской мысли.

Отдельно стоит упомянуть специальный выпуск философского журнала «*Studies in East European Thought*», вышедший в 2023 году и посвященный теме «Александр Кожев и русская философия». Его редакторами выступили Тревор Уилсон и Изабель Джейкобс. В номер же, помимо работ, принадлежащих самим редакторам, вошли статьи таких авторов, как Аннет Жубара, Алексей Руткевич, Дмитрий Токарев, Джефф Лав. Кроме исследований, посвященных изучению русских истоков кожевовского творчества, данный выпуск содержал в себе и тексты А. Кожева, впервые публикуемые на английском языке («О творческой свободе и фабрикации душ. (Ответ проф. Н.А. Бердяеву)», «Москва, август 1957»).

Помимо того, что Уилсон и Джейкобс подготовили к публикации и/или сопроводили предисловием несколько впервые публикуемых на английском кожевовских текстов¹⁹⁴, они также написали к этому специальному выпуску вступительную статью, представляющую собой краткий историко-философский очерк, в котором, с одной стороны, лаконично были воспроизведены факты кожевовской биографии, связанные с ее русской составляющей, с другой, произведен хотя и крайне краткий (менее 1 страницы), но все же первый обзор исследовательской литературы о русском контексте философии А. Кожева, написанной до 2023 года¹⁹⁵.

Сами авторы вступительной статьи представляют А. Кожева как мыслителя, который занимал уникальное «промежуточное» положение в рамках русской философской традиции, выступая одновременно и как ее негласный последователь, и как строгий критик¹⁹⁶. Возможное же недоумение и вопросы, вызванные рассмотрением кожевовского творчества в контексте не западноевропейской, а

¹⁹⁴ Wilson T. Introduction to Alexandre Kojève, «On Creative Freedom and Souls' Fabrication. Response to Professor N. A. Berdyaev». P. 109–111; Jacobs I. Introduction to Alexandre Kojève's «Moscow, August 1957». *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 117–122; Kojève A. Moscow: August, 1957, transl. by T. Wilson. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 123–130.

¹⁹⁵ Jacobs I., Wilson T. Alexandre Kojève and Russian philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 1–7.

¹⁹⁶ Ibid. P. 4.

русской философии, они комментируют оригинальным встречным вопросом: «Почему Бердяев, родившийся в Обухово (ныне город Обухов в Киевской области), и Шестов, родившийся Львом Исааковичем Шварцманом в еврейской семье в Киеве, считаются русскими философами – в то время как москвич Кожевников сначала стал французским философом, а затем мировым?»¹⁹⁷.

В то же время довольно тревожным и несколько политизированным видится намерение авторов мыслить А. Кожева как русского философа в рамках «деколонизированного» пересказа прежней истории философии, представив его мысль вне «наследия русского и советского империализма»¹⁹⁸. Вероятно, подобные пассажи преследуют цель сделать разговор о русской составляющей кожевовского творчества возможным в условиях накаленной атмосферы глобальных конфликтов.

При всех этих оговорках данная статья и, что более важно, сам специальный выпуск, к которому она прилагалась, – важный, знаковый этап в истории исследований, раскрывающих связь А. Кожева и русской философии. И факт появления указанного номера свидетельствует о том, что данная проблематика уже не является маргинальной; она полноценно оформилась в качестве отдельной историко-философской темы, привлекающей к себе все новых исследователей, которые разрабатывают ее системно и посвящают ей отдельные монографии.

Коснемся отдельно статьи Изабель Джейкобс, также вошедшей в этот выпуск. Она посвящена вопросу о влиянии на кожевовскую философию той группы авторов, которую исследовательница относит к традициям русского гегельянства. Ключевой фигурой для нее выступает Иван Ильин с его двухтомным трудом «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Отталкиваясь от переписки А. Кожева с Д. Клайном, частично обнародованной Ф. Гриером, а также от письма Н. Бубнова к А. Кожеву, И. Джейкобс утверждает, что кожевовское неогегельянство, тяготеющее к феноменологизации гегелевского «метода», сформировалось под влиянием этой работы. Разумеется, данная гипотеза

¹⁹⁷ Ibid. P. 3.

¹⁹⁸ Ibid. P. 4.

была высказана не впервые¹⁹⁹, однако исследовательница углубляет ее, добавляя, что и другие русские исследования того времени, посвященные философии Гегеля, также, вероятно, обусловили кожевовскую интерпретацию. В частности, она пишет о трудах Густава Шпета и Дмитрия Чижевского, отдельно выделяя и взгляд на гегелевскую систему, принадлежащий Александру Койре²⁰⁰. В отношении данной статьи Джейкобс здесь нет смысла вдаваться в детали, поскольку более подробно к ней еще предстоит вернуться в пятом параграфе второй главы, посвященному конкретно А. Кожеву и И. Ильину²⁰¹.

Но еще больший вклад в изучение связи А. Кожева и русской философии внес другой из авторов специального выпуска – французский специалист по русской философской мысли и кожевовской теории Рамбер Николя. Помимо А. Кожева, переведившегося им с русского языка на французский²⁰² и английский²⁰³, он также переводил Льва Толстого и Павла Флоренского²⁰⁴. Но, что более важно, исследователь подготовил к изданию 900-страничную кожевовскую рукопись, написанную философом на русском в 1940–1941 годах перед отъездом из Парижа в Марсель²⁰⁵. Данный текст был обнаружен в конце 1990-х в архиве Батая и в начале 2000-х передан в Фонд Александра Кожева при Национальной библиотеке

¹⁹⁹ Помимо работ Д. Клайна и В.Н. Кузнецова, стоит вспомнить также о статье И.И. Евлампиева, в котором осуществлен подробнейший сравнительный анализ как сходств, так и различий в интерпретациях Гегеля, принадлежащих И. Ильину и А. Кожеву: Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // Соловьёвские исследования. 2013. № 2 (38). С. 106–120.

²⁰⁰ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N1. P. 41–58.

²⁰¹ Также см. другие работы исследовательницы, посвященные А. Кожеву: Jacobs I. From the in-existent to the concrete: Kojève after Kandinsky, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*. L.: Lexington Books, 2022. P. 27–51; Moore K., Jacobs I. Introduction: Alexandre Kojève—attempt at an update. *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 561–568; Jacobs I., Moore K. Alexandre Kojève «Immanence and transcendence» (1939). *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 569–575.

²⁰² Kojève A. L'enseignement bouddhique du karma, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Rivages, 2022. 144 p.; Kojève A. La philosophie et le Parti Communiste, edit. by Rambert Nicolas, transl. by Emma Guillet, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 151–157.

²⁰³ Kojève A., Nicolas R. On creative freedom and the souls' fabrication. Response to Professor N.A. Berdyaev. *The Slavic and East European Journal*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 113–116.

²⁰⁴ Florenski P. La nature magique de la parole, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Rivages, 2022. 112 p.; Tolstoy L. Règles de vie, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Rivages, 2024. 144 p.

²⁰⁵ Kojève A. Sophia: Philosophie et phénoménologie (I), transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Gallimard, 2025. 544 p. Перевод этого кожевовского трактата Николя поделил на две части, из которых на данный момент вышла первая.

Франции. Хотя Р. Николя, как и ранее А.М. Руткевич²⁰⁶, использует наименование «София, философия и феноменология» (название части, относящейся ко введению книги), в архиве А. Кожева документ до обращения к нему исследователей хранился под именем «Опыт диалектического введения в философию на основе “Феноменологии” Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-сталинизма».

Выход первой части перевода данного кожевовского трактата Николя сопровождал публикацией собственной книги «Совесть Сталина. Кожев и русская философия»²⁰⁷. В ней, представляя А. Кожева одновременно и как «наследника белой России», и как идейного сталиниста, исследователь стремится: «раскрыть связь, которую русская революция в конечном итоге имела с дореволюционными религиозными философами, и то, как русская религиозная философия, в лице А. Кожева, смогла превратиться в неожиданную поддержку большевистского режима в целом и его сталинской версии в частности»²⁰⁸. По мысли Николя, озаглавливая один из разделов своей книги именем «София», А. Кожев сознательно отсылал к Вл. Соловьеву, тем самым принимая на себя наследие русской религиозной философии, но имея при этом совершенно иную цель – философски «оправдать» СССР, одновременно продемонстрировав, что то, о чем мечтала религиозная мысль времен монархии, было всерьез воспринято в советском проекте (справедливое Царство Божие на земле)²⁰⁹.

Помимо этого, Николя пролил некоторый свет на крайне плохо пока изученный кожевовский курс по русской религиозной философии²¹⁰, цитаты из которых приводились в биографической части, а также вслед за Лавом осуществил собственный компаративный анализ теорий А. Кожева и Федорова, также заключив, что из кожевовской перспективы федоровское желание бессмертия

²⁰⁶ Кожев А. София — Фило-софия и феноменология / Предисл. А.М. Руткевича, подгот. текста Н.А. Руткевич, О.В. Голова. М.: ИИЦ «Праксис», 2021. 156 с.

²⁰⁷ Nicolas R. La Conscience de Staline. Kojève et la philosophie russe. Paris: Gallimard, 2025. 224 p.

²⁰⁸ Nicolas R. La Conscience de Staline. Kojève et la philosophie russe (extrait). *Cantook*. 2025. URL: <https://clck.ru/3Raeno> (дата обращения 09.08.2025).

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique. P. 139–149.

оказывается животным, следовательно, не свободным, а биологически детерминированным²¹¹.

Подходя к завершению обзора работ предшественников, упомянем и отечественного исследователя кожевовской философии, статья которого также вошла в специальный выпуск «*Studies in East European Thought*». Речь идет о Д.В. Токареве, который в своих работах обращает особое внимание на русских слушателей кожевовского курса лекций о Гегеле (Борис Поплавский, Раиса Татарина (Tarr), Яков Гордин) и подчеркивает одинокое, обособленное положение А. Кожева в среде русской эмиграции, никак существенно не откликнувшейся ни на работы о Вл. Соловьеве, ни на гегелевский семинар²¹². Помимо этого, исследователь также поднимал вопрос о том, какое влияние на кожевовскую концепцию негативности оказали «Бесы» Ф.М. Достоевского²¹³, и рассматривал написанный на русском «Дневник философа» в контексте того места, которое он занимает в свете остального кожевовского творчества²¹⁴. Но стоит сказать, что Д.В. Токарева как исследователя более философских интересуют литературные тенденции, которые А. Кожев породил своим курсом среди некоторых его русских слушателей (прежде всего, речь идет о творчестве Бориса Поплавского), а также специфический эмигрантский контекст, в котором философ существовал.

Здесь стоит окончить историко-философских обзор, сделав несколько заключений и выделив ряд общих тенденций. Начнем с констатации того, что за последние десять лет произошел настоящий расцвет англоязычной и отчасти

²¹¹ Николая Р. Концепт воскресения в философии Кожева // НЛЮ. 2022. № 3 (175). С. 12–25.

²¹² Tokarev D. Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939; Токарев Д.В. «Гегель труден, но лучше, то есть ближе, не напишешь»: Романы Бориса Поплавского как «гегелевский текст» русской литературы // НЛЮ. 2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/156_nlo_2_2019/article/20886/ (дата обращения: 15.05.2024); Токарев, Д. В. «Диалектика свободы»: статья Бориса Поплавского «Личность и общество» в свете гегелевской диалектики господства и рабства и ее интерпретации Александром Кожевом // Литература и революция. Век двадцатый. М.: ЛИТФАКТ, 2018. С. 113–130.

²¹³ Tokarev D. Engineer Kirillov (Dostoevsky, Demons) as a hegelian nihilist in Alexandre Kojève and Albert Camus. *Revue des Études Slaves*. 2021. Vol. 92, N 3. P. 599–614.

²¹⁴ Tokarev D. History, politics and death in the diary of a philosopher (1917-1920) by Alexandre Kojève. *Revue des Études Slaves*. 2019. Vol. 90, N 1-2. P. 271-284.

франкоязычной исследовательской литературы, посвященной А. Кожеву и русской философии. Вышло несколько десятков научных статей, три монографии и ряд переводов-публикаций, написанных на русском кожевовских текстов. Среди последних есть и работы, относящиеся к ранним годам жизни А. Кожева («Философия и В.К.П.», «Атеизм», «Религиозная метафизика Владимира Соловьева», конспект и план лекции о Вл. Соловьеве в Высшей школе практических исследований), и труды, написанные в более зрелый период («София, философия и феноменология», «Ответ проф. Н.А. Бердяеву»). Соединяя вместе все эти факты, можно даже сделать вывод, что в западном историко-философском сообществе сложилось (или, по крайней мере, существует на данный момент) отдельное исследовательское направление, посвященное конкретно изучению связи Кожева с русской философией. В рамках него действуют исследователи, которые пишут преимущественно по этой теме (наиболее яркие примеры – Тревор Уилсон и Рамбер Никола).

Конечно, у столь бурного интереса к русской составляющей кожевовского творчества были и объективные предпосылки. В 2001 году Национальной библиотеке Франции был передан в дар архив А. Кожева, полный ранее неизвестных рукописей и писем. Именно из него стало известно, например, о тесной связи и общении А. Кожева с русскими эмигрантскими кругами как в Германии (в меньшей степени), так и во Франции (в большей степени).

Тут же стоит отметить две тенденции, которые объединяют исследования последних лет и в той или иной степени наличествуют в большей части работ. Первая касается общего мнения, что влияние на А. Кожева русской философской традиции безусловно имело место, однако обладало латентным характером, то есть философ читал тексты русских мыслителей, помнил и подразумевал их, но, хотя они и служили смысловым контекстом для его собственных рассуждений, в своих основных и опубликованных при жизни работах никак не высказывался о них

открыто²¹⁵. Отсылая к упоминавшемуся ранее русскому семинару А. Кожева и выраженному в нем взгляде на конец русской религиозной философии, предположим, что русско-французский философ просто не видел смысла в ссылках на то, что им считалось отмирающей и ставшей уже не актуальной традицией.

Вторая – отношения А. Кожева с русским философским наследием носили крайне сложный, диалектический характер, что подразумевало, с одной стороны, опору на нее в построении собственной теории, с другой, одновременный жесткий разрыв с ней, переходящий в критику. В рамках такого взгляда на русско-французского философа, разделяемого многими авторами, А. Кожев предстает как одинокая фигура, выступающая в одно и то же время и как негласный наследник русской философии, и как отступник от нее, ее скрытый критик-ниспровергатель.

Само же наследование А. Кожевом концептов, рожденных русской философской мыслью, также зачастую обладает крайне специфический характером: по отношению ко многим понятиям и концепциям, существующим в русской философской традиции, мыслитель осуществляет своеобразную инверсию, то есть он берет за основу их базовое содержание, но на следующем интеллектуальном ходе делает вывод, который совершенно противоположен заключениям русских философов, исходивших из тех же самых предпосылок. Так, например: из богочеловечества пропадает Бог, а приписанные Ему ранее свойства переносятся на самого человека, осознающего себя в истории; нещадно критикуемое русскими религиозными философами антропоцентристское представление о «человекобожестве» подлежит радикальной переоценке и реабилитации в виде «антропотейзма», мыслящегося уже в положительном ключе; характерное для русской философской традиции противопоставление любви и истории перенимается, но любовное чувство лишается метафизического

²¹⁵ Параллельно следует упомянуть о том, что А. Кожеву в целом не было свойственно ссылаться на авторов, повлиявших на его неогегельянскую концепцию, что относилось как к русским философам, так и к западноевропейским.

содержания и теологических предпосылок, а выбор делается не в пользу вечной, трансцендентной любви, а в пользу временности, конечности и потока истории.

В этом отношении наиболее демонстративен пример кожевовского анализа «Бесов», встречающийся на страницах «Введения в чтение Гегеля». А. Кожев с определенной симпатией относится к Кириллову, расценивая его самоубийство как явление абсолютной свободы, в которой человек независим как от божественного Господина, так и от животного инстинкта самосохранения. Естественно, для Ф.М. Достоевского такое воззрение было совершенно ложным, потому он и пытался его опровергнуть, представив данное самоубийство не как свободный и сознательный акт богоотрицания, а как эмоциональное проявление малодушия – Самоубийство Кириллова продиктовано чувством стыда за то, что прежде у него не достало хладнокровия, чтобы решиться на этот шаг. Показательно, как А. Кожев оспаривает точку зрения автора, защищая персонажа от создавшего его писателя: «это возражение бьет мимо цели, поскольку самоубийство “от стыда” — это тоже *свободный* поступок (на который ни одно животное не способно)»²¹⁶.

Что здесь важно? Во-первых, – лежащее на поверхности – А. Кожев берет идею Ф.М. Достоевского, которая самим писателем используется как объект критики и пример заблуждения, но знаменитым интерпретатором Гегеля она признается истинной и поднимается им на щит. Во-вторых, – менее очевидное – устройство кожевовской контраргументации тут восходит к соловьевскому пониманию стыда, выраженному в «Оправдании добра» (акт отрицания человеком собственной животной природы). Разумеется, с использованием своего концепта в таком атеистическом ключе Вл. Соловьев бы не согласился, но А. Кожев, как и в случае со многими другими понятиями русской философии, полностью изымает стыд из религиозного контекста и использует его крайне инструментально в пользу обоснования собственной теории. Это лишь один из примеров столь избирательной

²¹⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013. С. 642.

рецепции в кожевовском творчестве концептов русской философии, с которыми мыслитель обращался весьма вольно и оригинально.

Другая тенденция связана с тем, что в большей части историко-философских работ, рассмотренных выше, русская философская традиция, повлиявшая на А. Кожева, сводится сугубо к религиозной философии, а революционная и атеистическая линии внутри русской мысли оставляется за скобками (авторы, которых можно отнести к исключениям, не вписывающимся в общую картину, – Алексей Руткевич и отчасти Изабель Джейкобс). Авторы пытаются согласовать тезис о рецепции русской религиозной философии А. Кожевом с принципиально атеистическим характером кожев от русской религиозной философии, он интерпретирует в секулярном духе, либо отбрасывая религиозные коннотации, либо перенося божественные свойства на человека.

С одной точки зрения, такое решение (секуляризация) действительно позволяет обсуждать философию А. Кожева в контексте довольно большого числа русских мыслителей, мировоззренчески предельно отличных от нее. С другой, совершенно абстрагируясь от личных предпочтений, нужно прямо сказать, что сведение русской философской традиции к религиозному «крылу» – это редуционистский подход по отношению к русской мысли, который своей ограниченностью ее обедняет, сводя все только к одному интеллектуальному направлению. Так, например, из довольно важных для русской интеллектуальной истории фигур пропадает М. Бакунин (его упоминает только один А.М. Руткевич), а, как будет видно в посвященном ему четвертом параграфе второй главы, бакунинское революционное прочтение Гегеля, понимание негативности, концепция антитеологизма – то, что весьма родственно кожевовской теории, но, поскольку в русскую религиозную философию бакунизм вписывается весьма проблемно, для большинства исследователей такой потенциальный источник влияния оказался попросту вне поля зрения.

Отвлекаясь от этой последней тенденции, отметим и безусловно положительный аспект, сопровождающий исследования последних лет, важный для

всех, кто с трепетом относится к наследию русской философии вне зависимости от личного отношения к кожевовскому творчеству: А. Кожев сегодня – та фигура-посредник, которая пробуждает интерес к русской философской традиции на Западе, вследствие чего, стремясь понять исходные предпосылки автора «Введения в чтение Гегеля», зарубежные исследователи углубляются в русскую мысль, обращаясь не только к Владимиру Соловьеву и Федору Достоевскому, но и к менее известным в западном контексте фигурам, например, к Николаю Федорову, Густаву Шпету, Льву Карсавину, Ивану Ильину, Дмитрию Чижевскому.

Рассказывается преимущественно о западных исследованиях связи А. Кожева с русской философией по той причине, что, к сожалению, в отечественной историко-философской науке наблюдается дефицит текстов, посвященных данной проблеме (работы А.М. Руткевича, И.И. Евлампиева, Д.В. Токарева – редкие исключения, подтверждающие общее правило). В ее рамках эта тема не пользуется слишком большой популярностью. Напротив, от одного из ведущих отечественных специалистов по философии А. Кожева можно даже услышать мнение, что интерес А. Кожева к русской религиозной мысли был сугубо внешним²¹⁷. Сегодня же подавляющее число исследований о А. Кожеве и русской философии написаны на английском, в то время как в отечественном историко-философском знании остается немало лакун относительно роли отечественной мысли в генезисе идей А. Кожева. Это крайне сложно объяснить, если учесть, что те кожевовские тексты на русские сюжеты/на русском языке, к которым в последние годы часто обращались англоязычные авторы («Философия и В.К.П.», «Атеизм», «Религиозная метафизика Владимира Соловьева»), были доступны к прочтению на русском еще в нулевые годы, в то время как на английском языке они стали появляться только во второй половине десятых. Иными словами, русскоязычные исследователи имели то преимущество, которого были лишены западные авторы, однако они им не воспользовались. Поэтому кажется справедливым назвать для отечественной историко-философской науки период, начинающийся с открытия кожевовского

²¹⁷ Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. С. 76.

архива и длящийся по сегодняшний день, временем упущенных возможностей (по крайней мере, на фоне большого количества исследовательских материалов, порожденных западным научным сообществом).

1.3. Философия истории А. Кожева в ранний период творчества: реконструкция базовых понятий

Перед тем, как перейти к подробной разработке вопроса о влиянии на А. Кожева русской философской традиции на материале творчества отдельных отечественных философов, необходимо кратко воспроизвести основные положения самой кожевовской философии, дабы понимать то, на чем конкретно отразилась русская мысль.

Самой известной и наиболее влиятельной работой А. Кожева является «Введение в чтение Гегеля», выпущенное издательством «Gallimard» в 1947 году. С 1933 года по 1939 в Высшей школе практических исследований А. Кожевом читался курс лекций «Религиозная философия Гегеля». Своим названием, имевшим скорее формальный характер, он отсылал к предшествующим ему религиоведческим курсам Александра Койре, который в 1932–1933 годах сам рассказывал студентам этой же Высшей школы о философских воззрениях Шеллинга и молодого Гегеля. Предполагалось, что он будет и читать лекции, посвященные гегелевской «Феноменологии духа». Однако А. Койре поступило предложение провести курс в Каирском университете, потому он предложил руководству школы взять ему на замену А. Кожева. Долговременным итогом этих лекций и стало «Введение», вышедшее уже после войны. Его публикация стала возможна благодаря слушавшему этот курс писателю Раймону Кено. Первая половина примерно шестисотстраничной книги состоит из конспектов, написанных Кено, вторая - из

лекций, записанных стенографисткой, а также ежегодных резюме лекций, которые А. Кожев, следуя регламенту, писал для руководства школы²¹⁸.

В своем изложении Гегеля философ делал огромный акцент на диалектике Раба и Господина, которая была представлена им в качестве сердца гегелевской системы, очищенной от теологических компонентов, так же как и от диалектики природы, и, по большому счету, сведенной к антропологии (и производной от нее философии истории). Также А. Кожевом был сделан упор на «Феноменологии духа», другие тексты Гегеля зачастую им игнорировались. Сам же образ отца абсолютного идеализма, оказался очень сильно осовременен – Гегель предстал перед слушателями А. Кожева не только в роли левого мыслителя и атеиста (что после «левого гегельянства» XIX века не удивляло), но и экзистенциалиста, феноменолога и антрополога. И, пока оставляя в стороне русских философов, скажем лишь, что из западноевропейских мыслителей на кожевовскую интерпретацию Гегеля (и на самого А. Кожева) оказали влияние такие авторы, как Фейербах, Маркс, Ницше, Гуссерль и Хайдеггер.

За столь оригинальный подход к гегелевской философии А. Кожева впоследствии неоднократно критиковали. Например, можно вспомнить другого французского авторитетного интерпретатора Гегеля Жана Валя, который писал о «Введении» А. Кожева: «Кожев утверждает, что человеческий дух приходит к пониманию того, что идея Бога есть продукт человеческого духа. Но что же представляет собой сам этот человеческий дух? Это не человеческий дух в том виде, в каком его понимали рационалисты XVIII века и даже XIX века. Это Бог в его развитии»²¹⁹. Мы не будем отдельно разбирать те концептуальные пункты, по которым кожевовская интерпретация Гегеля сильно отдалается от самого объекта интерпретации²²⁰, поскольку это не входит в цели исследования. Упомянем лишь об

²¹⁸ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 230–232.

²¹⁹ Wahl J. À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève. *Deucalion*. 1955. Vol. 5. P. 80.

²²⁰ См. об этом подробно: Kelly G.A. Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought. New Jersey: Princeton University Press, 1978. P. 31–34, 50–51; Riley P. Introduction to the Reading of Alexandre Kojève. *Political Theory*. 1981. Vol. 9, N 1. P. 20–29; Anderson P. The Ends of History, in Anderson P. A Zone of Engagement. London, New York: Verso. 1992. P. 314–318.

одном эпизоде из кожевовской интеллектуальной биографии, который хорошо проясняет особенности толкования гегелевской теории А. Кожевом.

На следующий год после публикации «Введения» на страницах журнала Ж.-П. Сартра «*Les Temps modernes*» вышла посвященная кожевовскому труду рецензия, принадлежавшая французскому марксисту вьетнамского происхождения Тран Дук Тхао²²¹. Рецензент дал позитивную оценку работе А. Кожева за ее оригинальность и близость марксистскому пониманию истории, но также отметил в качестве изъяна не свойственную Гегелю гиперфиксацию на диалектике Раба и Господина и с позиций материалистического монизма критиковал кожевовский онтологический дуализм (природа, материя vs дух, человек).

Сам А. Кожев с большим интересом отнесся к рецензии, вследствие чего между ним и Тхао завязалась переписка²²². В письме от 7 октября 1948 года автор «Введения» поблагодарил рецензента за текст и согласился с рядом его критических замечаний, но сделал при этом несколько существенных оговорок. В своем послании к критику А. Кожев признавался в следующем: «Хочу, однако, заметить, что моя работа не носила характера исторического исследования; для меня было сравнительно маловажно знать, что сам Гегель хотел сказать в своей книге; я читал курс феноменологической антропологии, используя гегелевские тексты, но говоря лишь то, что считал истиной, и опуская то, что казалось мне у Гегеля ошибкой. Так, отказываясь от гегелевского монизма, я сознательно отошел от этого великого философа. С другой стороны, мой курс был по сути пропагандистским произведением, призванным поразить умы. Вот почему я сознательно усилил роль диалектики Господина и Раба и, в целом, схематизировал содержание феноменологии»²²³. Иными словами, отступления от первоисточника в лице Гегеля имели совершенно сознательный характер, поскольку А. Кожев и не

²²¹ Trần Đức Thảo La Phénoménologie de l'esprit et son contenu reel. *Les Temps Modernes*. 1948. N. 36. P. 492–519.

²²² См. подробнее: Stanciu O. Le lieu de la négativité. Trần Đức Thảo, Kojève et le «contenu réel» de la Phénoménologie de l'esprit. *Revue Philosophique de Louvain*. 2019. Vol. 117, N 3. P. 441–463.

²²³ Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite, edit. by G. Jarczyk, et P.-J. Labarrière. *Genèses*. 1990. N. 2. P. 134.

собирался превращать свой курс в строгое историко-философское исследование, предлагая в нем не комментарий к гегелевской философии, а свободную и творческую интерпретацию, незаметно переходящую в изложение уже собственной кожевовской теории.

По этим причинам при изучении кожевовского текста кажется более продуктивным и верным не тот подход, который выискивает несоответствия с гегелевской системой и указывает на «ошибки», а тот, который предлагает, например, американский исследователь Майкл С. Рот, писавший, что в своей крайне вольной интерпретации А. Кожев «взрывает» гегелевские тексты: «совершенно ошибочно пытаться понять или оценить работу А. Кожева с точки зрения того, насколько точно она передает Гегеля, насколько верно она интерпретирует оригинал. Напротив, А. Кожев находит у Гегеля язык, который он может присвоить, чтобы говорить о философских проблемах, наиболее занимающих его самого»²²⁴. Или как эту мысль более коротко выразил А.М. Руткевич: «Истолкование Гегеля было для А. Кожева поводом изложить собственную доктрину»²²⁵. При дальнейшем переходе к изложению кожевовской философии эти соображения и признание самого А. Кожева, несомненно, нужно иметь в виду.

Как уже было сказано, кожевовский взгляд рассматривает «Феноменологию духа» как учение о человеке, то есть для собственной теории А. Кожева характерен предельный антропологизм. Потому базовым понятием, поясняющим специфику человеческой природы, в ее рамках оказывается «*желание признания*», которое философ также периодически именуется «желанием желания» (другого)²²⁶ и «антропогенным желанием». Свое использование этого концепта в курсе лекций по

²²⁴ Roth M.S. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988. P. 96.

См. также другие работы исследователя по теме: Roth M. S. A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History. *History and Theory*. 1985. Vol. 24, N 3. P. 293–306; Roth M.S. Trauma: A Dystopia of the Spirit, in Roth M.S. *Memory, Trauma, and History Essays on Living with the Past*. New York: Columbia University Press, 2012. P. 87–103.

²²⁵ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 233.

²²⁶ «Человечность требует от человека действий, подчинения себе не *вещей*, но чужих *Желаний*» (см.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 214).

Гегелю А. Кожев также довольно откровенно прокомментировал в переписке с Тхао: «что касается моей теории “желания желания”, ее тоже нет у Гегеля, и я не уверен, что он ясно видел эту вещь. Я ввел это понятие, потому что намеревался сделать не комментарий к феноменологии, а интерпретацию»²²⁷.

С помощью «желания признания» А. Кожев демонстрирует, что человек становится *Человеком*, когда он жаждет утверждения собственной самости в глазах другого/других в качестве того, что воспринимается как «всеобщая ценность, приписываемая чему-то абсолютно неповторимому»²²⁸, – когда он желает признания. Последнее представляет собой «что-то такое, чего в реальном природном Мире нет и не было»²²⁹ – то, что может быть описано как «абсолютно несуществующая сущность»²³⁰, потому что признание принципиально отлично от того, что является объектом животного желания, всегда направленного на конкретные материальные предметы, данные в природном мире. По этой причине для кожевовской антропологии фундаментальным становится различие между человеком в собственном смысле слова и «представителем вида животных *Homo sapiens*». Ведь если индивид не пытается реализовать «желания признания», не стремится достичь того, чего никак не нельзя найти в природе, то он, строго говоря, все ещё является животным. Согласно кожевовской точки зрения, в его бытии нет ничего, что соответствовало аутентичной человеческой экзистенции.

Человек, рассмотренный в свете «желания признания», представляет собой *негативность*²³¹, поскольку его сущность состоит в непрерывном отрицании, объектом которого выступает природа. Причем последняя предстает в двух ипостасях: первая – внешний и враждебный по отношению к человеку природный

²²⁷ Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. P. 134.

²²⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 628.

²²⁹ «... нечто отсутствующее, ирреальное, пустое в заполненном (материальной) реальностью пространстве — времени» (см.: Кожев А. Очерк феноменологии права / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 296). Цитата относится к немного более позднему кожевовскому сочинению, однако такое понимание специфики признания свойственно уже для «Введения».

²³⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 458.

²³¹ В связи с этим Стефанос Геруланос предлагает относить философский проект Александра Кожева к «негативной антропологии» (см.: Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. С. 76–90).

мир, вторая – животное желание внутри самого человека (телесность, инстинкты, примитивные влечения), которое в строгом смысле слова не относится к самой человеческой природе, но обуславливает ее существование²³².

«Желание признания» осуществляется сугубо через работу негативности, первый акт которой представляет собой самоотрицание в рамках смертельной *борьбы за признание* – чтобы реализовать себя как человека, аутонегации подвергается собственная животная природа, наиболее ярко выраженная в инстинкте самосохранения. Индивид осознанно идет на риск, вступая на путь войны с аналогичными ему субъектами, которых он силой хочет заставить признать за ним значимость, неповторимость и *человечность*. По итогам этой борьбы победитель, пошедший на смертельный риск до конца, станет *Господином*, а проигравший, проявивший слабость через отказ от сопротивления (животное желание в нем оказалось сильнее «желания признания»), *Рабом*. Таким образом, первый актуализируется как человек, а второй останется в прежнем статусе. Господин не признает за Рабом человечности, и, видя в нем лишь животное, заставит его трудиться на себя.

Для верного понимания борьбы за признание следует особо проговорить несколько моментов. Во-первых, такая конфронтация не противостоит человеческой природе, напротив, она лежит в основе антропогенеза: «*человеческое бытие учреждается не иначе как в борьбе и посредством борьбы*»²³³. Во-вторых, это противостояние порождает сам исторический процесс, который «*может быть только историей взаимоотношений Господства и Рабства: историческая “диалектика” — это “диалектика” Господина и Раба*»²³⁴. Но подобный антагонизм не рассеивается по ходу истории, а является главной движущей силой исторического процесса, повторяясь впоследствии в форме войн, восстаний и

²³² «В человеке есть 1% человеческого, а остальное – скажем так, животное», – скажет А. Кожев в последнем своем интервью (см.: Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. *Le Grand Continent*. 2020. URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (дата обращения 03.06.2025)).

²³³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 17.

²³⁴ Там же.

революций. В-третьих, существование неравенства, сопровождающего всю человеческую историю в виде взаимоотношений Господина и Раба, является следствием данного противоборства: «*посредством борьбы ... они учреждают свое неравенство*»²³⁵. И эти неравные отношения являются фундаментальной основой социальной реальности как таковой, поскольку «*сообщество будет человеческим обществом*» лишь в том случае, если «*в нем будут Господа и Рабы, существования “самостоятельные” и “зависимые”*»²³⁶. В-четвертых, порождением этого антагонизма оказывается и вся культурная надстройка: «*Культура рождается из противостояния и противоборства*»²³⁷.

Возвращаясь к первой выигранной битве, следует сказать, что человечность Господина в действительности оказывается иллюзорна, поскольку принадлежащее ему признание неподлинно, ведь получено оно от неравного ему Раба. Кроме того, победитель, после борьбы занимающийся лишь потреблением плодов чужого труда, не способен ни к каким изменениям, поэтому его положение представляет собой экзистенциальный тупик – он никогда не признает Раба и не согласится перестать быть Господином; несмотря на готовность умереть как человек, жить он может только как животное. «*Господин появляется в истории лишь с тем, чтобы исчезнуть. Он нужен в ней только для того, чтобы в ней появился Раб*»²³⁸, – заключает А. Кожев, считая, что подлинная история есть, прежде всего, история рабов²³⁹, рано или поздно восстающих против своих господ-эксплуататоров.

Следующим за борьбой актом негативности является *труд*, на который Раба обрекает Господин. Посредством него проигравший еще может реализовать себя как Человека, поскольку подобная форма деятельности никак не соотносима с животным желанием. С одной стороны, труд предстает в форме самоотрицания, так как человек в качестве «представителя вида животных *Homo sapiens*» остается

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же.

²³⁷ Там же. С. 160.

²³⁸ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013. С. 648.

²³⁹ Про конечное торжество истины на стороне Раба см. подробнее: Голубов М.Д., Коцарь А.О. Диалектика раба и суверена: проблема самосознания у Кожева и Батая // Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 12–27.

частью природного мира. Однако, трудясь, Раб подвергает негации свое животное начало, потому что произведенные продукты им самим не потребляются (что удовлетворяло бы животное желание). Иными словами, в труде Раб превосходит самого себя, поскольку результаты его деятельности отчуждаются в пользу Господина, который как раз-таки пребывает в самотождественном, животном состоянии потребления – вне труда он не изменяется и не развивается. В труде же Раб, постепенно совершенствуясь и понимая что, как, зачем и для кого он производит, получает средство, которое развивает его мышление и ведет как к понятию свободы, так и к самосознанию. «Рассудок, абстрактное мышление, наука, техника, искусства – все это, стало быть, обязано своим происхождением подневольному труду Раба», – пишет А. Кожев²⁴⁰.

С другой стороны, труд выступает и в форме отрицания природы, поскольку, как А. Кожев выразится позднее в «Очерке феноменологии права», «с помощью Труда человек замещает враждебный ему и отрицаемый им природный мир техническим или культурным (историческим) миром, в котором он может жить как человек»²⁴¹. Подвергая негации природный мир и преобразуя, очеловечивая его в труде, Раб тем самым выступает в качестве подлинного субъекта истории, тогда как Господин лишь претерпевает последнюю, не будучи заинтересован в каком-либо изменении, отрицании. А. Кожев пишет: «преобразуя Природу с оглядкой на некую идею, он [Раб] также достигает господства над Природой и над собственной “Природой”, над той самой Природой, которая взяла над ним верх в минуту страха и сделала Рабом Господина»²⁴².

Можно резюмировать, что человек, понятый как негативность, актуализирует себя в истории посредством трех типов отрицания: 1) самоотрицание в борьбе за признание; 2) самоотрицание в труде; 3) отрицание природы в труде. И, обобщая ранее сказанное, можно, используя кожевовские слова, также сказать следующее:

²⁴⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 224.

²⁴¹ Кожев А. Очерк феноменологии права. С. 306.

²⁴² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 224.

«История – это история кровопролитной борьбы за признание (войны, революции), это история преображающего Природу труда»²⁴³.

Итак, философия истории А. Кожева, производная от его философской антропологии (ведь все историческое движение является следствием того толчка, который произвело пробудившееся в человеческом существе «желание признания») лишена каких-либо метафизических коннотаций и теологических предпосылок. В ней нет места ни «хитрости разума», ни софийному детерминизму. История вершится сугубо свободными человеческими действиями, производимыми исключительно самими людьми, которые проливают кровь и пот в стремлении добиться признания друг у друга. На этом пути они страдают и умирают. И для А. Кожева существенно важно отстоять то, что человек по своей природе конечен, ведь именно смерть делает историю чем-то *серьезным*. Иначе она не представляла бы собой ничего иного, кроме трагедии, «разыгрываемой актерами-людьми на потеху богам, ее сочинителям, которым, следовательно, заранее известен исход и которые, стало быть, не могут принимать ее всерьез как подлинную трагедию»²⁴⁴. И по поводу этого А. Кожев заключает: «Только конечность всякого исторического действия, т. е. возможность полного провала, рождает серьезность, свойственную тому, кто действительно и действенно причастен Истории: серьезность, позволяющую Человеку, который творит Историю, обходиться без зрителей, делая только одно исключение – для самого себя»²⁴⁵.

Сущностная конечность человека ведет к конечности самого исторического процесса, то есть к «концу истории». Исторический процесс завершается с прекращением перманентной борьбы за признание. Это происходит после того, как пришедший к самосознанию Раб, поняв, что «праздного Господина нельзя “перевоспитать”»²⁴⁶, идет на смертельный риск и ввязывается в «последнюю Битву за признание» со своим бывшим хозяином²⁴⁷. В процессе этой последней

²⁴³ Там же. С. 63–64.

²⁴⁴ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля. С. 648.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Там же. С. 623.

²⁴⁷ Там же.

революции на Раба ложится обязанность «упразднить Господство с помощью недиалектического упразднения Господина, отстаивающего свою (человеческую) себетождественность, он должен истребить его, обречь на смерть»²⁴⁸. Или как А. Кожев менее радикально выражает это в другом фрагменте: «Достаточно ему [Рабу] самому освободиться, принудив Господина признать себя, и он создаст ситуацию истинного, т. е. взаимного, признания»²⁴⁹.

Именно этот смертельный риск финального противостояния завершает начатый трудом процесс освобождения, привнося в сознание Раба начало господства, которое ранее было ему совершенно незнакомо. Потому по итогам этой битвы он перерождается в свободного *Гражданина*, «который, будучи одновременно Господином и Рабом»²⁵⁰, не является ни тем, ни другим, но единым “синтезным”, или “всецелым”²⁵¹. Только тогда историческая диалектика завершится, а все прежние социальные и политические противоречия окажутся сняты.

Размыкая замкнутый круг насилия и доминирования, победитель в финальной схватке добровольно отказывается от господского статуса и упраздняет рабство. Так, рабско-господские отношения сменяет *всеобщее взаимное признание*. А. Кожев пишет: «Признание со стороны кого-то другого имеет смысл только тогда, когда этот другой признан сам: только люди 1789 года это поняли»²⁵². С точки зрения философа одна из отличительных черт признания состоит в том, что нельзя получить его, не предоставляя его другому. Иначе говоря, в своей совершенной форме оно характеризуется симметричной структурой: мы являемся признанными лишь в той мере, в которой сами же признаем других. До этого момента на протяжении истории признание носит односторонний (признающий Раб и

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 64. Менее радикальная формулировка также звучит в «Очерке феноменологии права»: «Господин не признает того, кто его признал, тогда как Раб исходит из признания другого: он признает и того, кого он обяжет признавать себя посредством борьбы» (см.: Кожев А. Очерк феноменологии права. С. 303).

²⁵⁰ А также одновременно работающим воином и воюющим работником.

²⁵¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 623.

²⁵² Там же. С. 142.

признаваемый Господин), то есть еще неполноценный характер, поскольку оно не раскрывает всей полноты человеческого бытия, достижимой лишь в конце исторического процесса. И если на самых первых ступенях истории борьба за признание предполагала признание человечности, то на завершающей стадии, помимо этого, речь идет также о признании *индивидуальности*²⁵³.

«Так вот, исключительно во *всеобщем* признании и посредством всеобщего признания человеческой *единичности* осуществляет и обнаруживает себя *Индивидуальность*»²⁵⁴, которая представляет собой «синтез *Единичного* и *Всеобщего*»²⁵⁵ и есть не что иное, как «всеобщая ценность, приписываемая чему-то абсолютно неповторимому»²⁵⁶. И случиться такое признание может только внутри *всемирного гомогенного Государства* или *всеобщей однородной Империи*²⁵⁷, которое «объединяет все человечество»²⁵⁸ и «“снимает” (*aufhebt*) в себе все “видовые отличия” /“*differences spdcifiques*”/ (*Besonderheit* /особенность/) – национальные, классовые, семейные»²⁵⁹.

Однородность в данном случае также обозначает то, что такое государство предстает как «лишенное внутренних противоречий», «классовой борьбы», «какого-либо не снятого социального противостояния»²⁶⁰, поскольку в нем реализовано полное равенство²⁶¹. В рамках приносимого им всеобщего признания «моя, незаместимо *моя*, личность “признана” (в ее реальности и значимости, в ее “достоинстве”) *всеми*»²⁶², что в аспекте однородности означает то, что «“признан”

²⁵³ Stanciu O. Kojève's Concept of Recognition. From Ontology to Politics, and Back, in Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 23–32.

²⁵⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 628.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же.

²⁵⁷ Этот институциональный аспект признания очень обстоятельно комментирует чилийский исследователь кожевовского творчества: «достижение признания предполагает преодоление чисто интересубъективной точки зрения и возникновение объективной, то есть институционально организованной системы признания. Тот вид признания, который может быть получен, воплощен в институтах... Следовательно, достигнутое признание является не просто интересубъективным, а скорее институциональным: признание реализуется не столько в межличностных отношениях, сколько в институциональных комплексах» (см.: Stanciu O. Kojève's Concept of Recognition. From Ontology to Politics, and Back. P. 31).

²⁵⁸ Там же. С. 186.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Там же. С. 356, 377.

²⁶¹ Там же. С. 326.

²⁶² Там же. С. 187.

действительно я, а не моя семья, мой общественный класс или моя нация»²⁶³ – «Единичное (я) здесь напрямую соотнесено со Всеобщим (Государством) без каких-либо барьеров, образуемых “видовыми отличиями”»²⁶⁴. В этом предельно эгалитарном обществе²⁶⁵, утверждающем за каждым своим гражданином значимость и уникальность исключительно в силу его принадлежности к данному социуму, сугубо человеческая потребность в признании оказывается полностью удовлетворенной. Следствием же реализации «желания признания» является то, что революционные потрясения для этого государства не являются возможными (ведь ранее человек решался на борьбу, поскольку пребывал в экзистенциальной фрустрации, будучи лишенным признания, но жаждущим его).

Всемирность этого государства ведет к невозможности осуществления им экспансии и делает невозможной войну как таковую, ведь существование исключительно одного государства равнозначно отсутствию у него каких-либо соседей, с которыми возможны конфликты. Да и прежние сугубо антропогенные причины войн, производные от влечения к признанию, которое в данном контексте ассоциируется со славой и престижем, по причине удовлетворенности «желания признания» будут отсутствовать.

Мы получаем *совершенное Государство*, которое не нуждается ни в каких преобразованиях, а потому «оно навеки останется тождественным самому себе», и это коррелирует с тем, что существующий в нем человек «тем более впредь не будет меняться»²⁶⁶. Такая самоидентичность является следствием фундаментальной *удовлетворенности*, успокоения человека от сознания того, что вложенные в Труд и Борьбу усилия увенчались победой – в «конце истории» он достиг *Мудрости*, абсолютного знания, дающего кристально чистое понимание себя, исторического

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Данную сторону кожевовской теории, касающуюся установления полного равенства в пост-революционном обществе, особенно ярко подчеркивает Фредрик Джеймисон, который описывает его с помощью термина «плебейзация». Данный феномен он связывает со «страстью к эгалитаризму»: «этот универсальный демократический импульс скорее негативен» и пронизан «сильной ненавистью к иерархии и особым привилегиям, страстным негодованием против кастовых различий и унаследованного культурного превосходства» (см.: Jameson F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. London: Verso, 2010. P. 101).

²⁶⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 186.

процесса, внешнего мира и собственного места в нем: «Человек творит внешний Мир своим Действованием лишь затем, чтобы “принять его обратно” в себя с помощью понимающего Созерцания. Природный Мир преобразуется Трудом ради *понимания* этого Мира, и Человек в Борьбе становится Гражданином совершенного Государства ради того, чтобы *понять себя*»²⁶⁷.

Приход к самопониманию означает также избавление от религии, которая в фейербаховском духе осознается в качестве бессознательной и несовершенной формы антропологии: «[Человек] понимает, что все, что он сказал о своем Боге, должно быть сказано о *нем самом*. <...>. Человек узнает себя самого в “*объективном Духе*”, знакомом ранее как божественный Дух, в тот миг, когда он понимает, что этот Дух есть *Государство*, каковое представляет собой его *произведение*»²⁶⁸. И хотя речь идет об осознанном радикальном атеизме²⁶⁹, его А. Кожев в тоже время именует «антропотезмом» и пишет про «человекобожие»²⁷⁰ и «обожение Человека»²⁷¹, имеющее место после окончания исторического процесса: «в конце своей исторической эволюции Человек становится Богом или, точнее, он *есть Бог*, которым он *становится* в ходе эволюции, взятой *в целом*»²⁷². Таким образом, в «конце истории»: «отменяется идея *трансцендентности* Бытия, т. е. как только говорящий /о Боге/ начинает относить то, что он говорит, к себе *самому* и видеть в том, что он говорит, не знание того, чем он *не является* (*трансцендентного* Бога), но знание *себя*»²⁷³. Но это абсолютное знание о себе проявляет также принципиальную *конечность*, смертность человеческого бытия, которую Человек, придя к Мудрости, принимает, отказываясь

²⁶⁷ Там же. С. 379.

²⁶⁸ Там же. С. 293.

²⁶⁹ См. также более ранний кожевовский анализ атеизма, который здесь нами не рассматривается, но является крайне важным для понимания дальнейших построений А. Кожева: Кожев А. Атеизм // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 50–174. Также отдельно см. исследовательские работы, посвященные кожевовской концепции атеизма: Голубов М.Д. Субъект атеистической философии Александра Кожева // Гуманитарный акцент. 2023. №1. С. 28–37; Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 98–128.

²⁷⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 376.

²⁷¹ Там же. С. 262.

²⁷² Там же. С. 54.

²⁷³ Там же. С. 369.

от надежд на бессмертие²⁷⁴: «это бытие, стало быть, никоим образом не божественное; оно вполне человеческое; но Человек узнает, что это его бытие, только если знает о себе, что он смертен»²⁷⁵.

Помимо связывания вместе конечности и атеизма, для кожевовской философии также свойственно соединение свободы и атеизма: без отказа от веры в Бога и производной от нее надежды на загробное существование оказывается невозможна полноценная человеческая эмансипация, подлинное освобождение от рабства в «конце истории», поскольку иначе человек останется Рабом абсолютного Господина в лице Господа. Наиболее прямолинейно такую точку зрения А. Кожев формулирует в неопубликованной при жизни «Заметке о Гегеле и Хайдеггере», написанной им во время чтения курса в 1936 году²⁷⁶: «Все сводится, как кажется, к свободному выбору между свободой (атеистической) и рабством (теистическим)»²⁷⁷. Иными словами, «либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т. е. без бессмертия)»²⁷⁸. Более подробно анализ кожевовского атеизма будет произведен в четвертом параграфе второй главы, посвященном исследованию вопроса о влиянии на А. Кожева М. Бакунина и его концепции «антитеологизма».

Кроме возвышенного образа постисторического человека (отчасти близкого к ницшеанскому изображению сверхчеловека) – сознательного Гражданина совершенного Государства, который, являясь одновременно тружеником и воином, мужественно принял собственную конечность и отказался от представления о трансцендентном в пользу земного признания и самообожествления – в

²⁷⁴ Этот аспект кожевовской теории был подробно проанализирован Стефаносом Геруланосом, связывающим его с секулярным переосмыслением соловьевской концепции «богочеловечества»: «Теантропия является одновременно и целью Истории, и результатом успешного обретения Человеком самосознания в истории. Богочеловек полностью осознает себя и собственную конечность, он достаточно могуществен, чтобы привести историю к концу, а также встретить этот конец в одиночестве, в полном свете Мудрости» (см.: Geroulanos S. An atheism that is not humanist emerges in French thought. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 156)

²⁷⁵ Там же. С. 473.

²⁷⁶ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. *Rue Descartes*. 1993. N 7. P. 35–46.

²⁷⁷ Кожев А. Заметка о Гегеле и Хайдеггере / Пер. с фр. И.С. Куриловича // *Horizon*. 2022. Т. 11, № 2. С. 732.

²⁷⁸ Там же. С. 733.

Также см.: Курилович И.С. Предисловие к переводу статьи Ал. Кожева «Заметка о Гегеле и Хайдеггере»: заметка Кожева в себе и для себя // *Horizon*. 2022. Т. 11, № 2. С. 711–719.

кожевовском творчестве присутствует и совершенно противоположный образ человека после истории, написанный в гораздо более мрачных тонах.

Если «желание признания» оказывается удовлетворенным, а на протяжении истории именно оно мотивировало действия негативного характера, принимавшие формы принудительного труда и смертельной борьбы, то следствием окончания диалектики Раба и Господина и снятия сопутствующих ей противоречий становится *антропологическая катастрофа*, поскольку, утратив негативное начало человек лишается того единственного атрибута, который придавал ему человечность. Ведь постисторический человек уже существует вне того экзистенциального напряжения, в котором постоянно пребывал человек исторический, недовольный ни самим собой, ни внешним миром, а потому активно преобразовывавший налично-данную реальность в собственном отрицании. Но «конец истории», удовлетворяющий антропогенное желание, деактивирует негативность, поскольку нет больше причин, побуждающих ее к работе. Отсюда А. Кожев делает совершенно закономерный вывод: «Конец Истории есть *смерть* собственно Человека»²⁷⁹, после которой остаются лишь «живые тела, человеческие по форме, но лишённые Духа, т. е. Времени, или творческой силы»²⁸⁰.

«Ничего больше не меняется и не может измениться в этом всеобщем и однородном Государстве. Нет больше Истории, будущее здесь – это уже бывшее прошлое; жизнь в нем чисто биологическая. И значит, в нем нет больше Человека в собственном смысле слова»²⁸¹, – пишет А. Кожев. «История завершилась, *делать* больше нечего»²⁸², потому от Времени, ассоциирующегося с творческой активностью производной от актов отрицания, человечество переходит к *Вечности*, представляющей собой царство самотождественного, в котором никакие качественные изменения не являются возможными, а само представление о

²⁷⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 483.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Там же. С. 483.

²⁸² Там же. С. 485.

«новизне» отсутствует²⁸³. Таким образом, обретя комфорт и покой после «конца истории», человек, лишившийся негативного начала, воссоединяется с природным миром, который на протяжении всего исторического процесса был противопоставлен ему в качестве объекта отрицания; он «уже больше ничего не творит и тем более не меняется сам»²⁸⁴, существует циклично, не имея образа Будущего, и представляет собой «разумное животное, которое меняется и воспроизводится, вечно оставаясь тождественным самому себе»²⁸⁵. Так, антропогенное желание замещается животным желанием, в пространстве постисторическом направленным исключительно на социально гарантированное материальное потребление.

В исследовательской литературе рассуждения А. Кожева о «конце истории» как «смерти Человека» зачастую используются в качестве демаркации границы между ранним условно оптимистическим периодом кожевовского творчества и поздним условно пессимистическим. Частично солидаризуясь с произведенной И.С. Куриловичем критикой подобного подхода к философии А. Кожева²⁸⁶, следует сказать, что такая точка зрения на периодизацию кожевовского творчества представляет собой чрезмерное упрощение. «Смерть Человека» появляется уже в самом гегелевском семинаре, а конкретно в последнем шестом курсе лекций (1938–1939)²⁸⁷, что позволяет относить эту идею к позднему творчеству А. Кожева лишь с

²⁸³ «События все еще происходят, но со времен Гегеля и Наполеона не было сказано ничего нового, да и сказать что-либо новое уже невозможно. <...>. Остается искусство, но после конкретной музыки и абстрактной живописи что в нем можно сказать нового?», – пояснит А. Кожев в позднем интервью (см.: Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. *Le Grand Continent*. 2020. URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (дата обращения 03.06.2025).

²⁸⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 491.

²⁸⁵ Там же.

²⁸⁶ «... смещение от пост-исторической “пропаганды” к сложности антропологического статуса особи homo sapiens в “конце истории” было заложено еще в первые годы чтений курса А. Кожева и даже до того, в рассуждениях о негативности», – пишет отечественный исследователь (см.: Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. С. 161).

²⁸⁷ Вероятно, это тема появляется еще раньше в лекции А. Кожева о Гегеле, произнесенной в Коллеге социологии 4 декабря 1937 (см.: Коллеж социологии 1937–1939 / Сост. Д. Олье, пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володин, под ред. В. Ю. Быстрова. СПб: Наука, 2004. С. 49–57; Вайнград М. Коллеж социологии и Институт социальных исследований: Бенъямин и Батай / Пер. с англ. И. Болдырева, А. Дмитриева // Новое литературное обозрение. 2004. № 4 (68). С. 17–45). К сожалению, текст кожевовского выступления не сохранился, но судя по последующей реакции присутствовавшего на нем Ж. Батая (спустя несколько дней он направил А. Кожеву письмо, содержащее в себе возражение на кожевовский тезис об утрате человеком негативного начала после «конца истории» и батаевскую гипотезу о сохранении негативности в постисторическом состоянии в форме «безработной негативности», «негативности без применения»), видимо, уже на этой лекции появилась тема «смерти Человека» (см.: Батай Ж. Письмо Х. Руководителю семинара по Гегелю // Коллеж социологии 1937–1939. С. 57–62).

очень большой натяжкой. Более того, в неопубликованных при жизни кожевовских работах «София, философия и феноменология» (1940–1941) и «Очерк феноменологии права» (1943), написанных вскоре после курса лекций о Гегеле, речь также заходит о постисторическом состоянии, однако выраженное в них его видение сложно назвать пессимистическим. И уже ближе к пятидесятым годам в изображении А. Кожевом «конца истории» вновь начинают превалировать мрачные тона, прописанные, однако, крайне иронически. Иными словами, попытка построить периодизацию философии А. Кожева через противопоставление раннего «оптимистического» и позднего «пессимистического» периодов кажется не вполне удачной, поскольку она никак не увязывается с самой хронологией кожевовского творчества.

И, возвращаясь к гегелевскому семинару, рискнем сказать, что «смерть Человека» – то, что содержится в самой внутренней логике кожевовского рассуждения уже на самых первых лекциях о Гегеле, поскольку описание специфики «желания признания» через работу негативности своим неизбежным следствием имеет вывод, что при деактивации негативности исчезает и само «желание признания». То есть в шестом курсе лекций А. Кожев не столько изменил собственную оценку постисторического состояния, сколько сделал необходимое заключение из тех изначальных посылок, под которыми выступает условие существования «желания признания» (негативность).

Отдельно нужно коснуться и того, как А. Кожев связывал собственные историософские построения с конкретной исторической реальностью. Так в качестве «последней Битвы за признание» для него представляла Французская революция 1789 года. Появившаяся же вследствие нее империя Наполеона понималась философом в качестве пост-революционного государства. «Революция, и только она, осуществила Свободу, Равенство и Братство, иными словами, обеспечила признание каждого всеми»²⁸⁸ и утвердила «имманентную идею

²⁸⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 142.

Индивидуальности», разобравшись с теологическими призраками прошлого²⁸⁹. По отношению к ней Наполеон предстает в качестве того, «кто доводит до совершенства-завершения идеал Французской революции»²⁹⁰, упраздняя порожденную революционным террором анархию и восстанавливая универсальное значение государства. «Наполеоновское Государство — новое по сути, в нем реализуется некое синтетическое единство, подлинный Burger, истинный Гражданин: синтез Господина и Раба»²⁹¹, — пишет А. Кожев, предлагая видеть в самом Наполеоне «Человека, полностью “удовлетворенного”», личность, принявшую собственное тщеславие и посредством экстраординарных действий достигшую всеобщего признания, поскольку ее единичность и уникальность оказался вынужден признать весь мир²⁹². Так, «именно в наполеоновских войнах и через их посредство — в частности благодаря сражению под Йеной — История заканчивается диалектическим снятием (Aufhebung) Господина и Раба»²⁹³.

Однако одних экстраординарных действий Наполеона оказывается недостаточно для того, чтобы завершить историю, поскольку сам первый император французов до конца не понимает смысла собственной деятельности. «Действование» же должно дополняться «Знанием»²⁹⁴. Потому для окончания исторического процесса требуется также философ, раскрывающий всемирно-исторический смысл деятельности Наполеона, который будет выражен в Книге. В конце времен его уместнее уже называть Мудрецом, поскольку его мысль есть абсолютное знание, обретя которое человечество достигает самосознания, понимания себя в истории. И в кожевовском изложении такой фигурой является Гегель, своей философией завершающий историю и постигающий ее смысл. Потому «конец истории» в интерпретации А. Кожева следует относить не только к

²⁸⁹ Там же. С. 245.

²⁹⁰ Там же. С. 208.

²⁹¹ Там же. С. 142.

²⁹² Там же. С. 246.

²⁹³ Там же. С. 218.

²⁹⁴ Там же. С. 246–247.

битве при Йене (1806), но и к публикации «Феноменологии духа» (1807) – книги Мудреца.

Здесь стоит прервать рассказ о «Введении» и подробно изучить то, как А. Кожев в разные временные периоды рассматривал роль Гегеля в постижении окончания исторического процесса. И прояснение этого даст многое относительно понимания того, как у самого философа менялся взгляд на постисторическое состояние и его эмпирические проявления в современности. Начать необходимо с того, что с тридцатых годов и вплоть до своей смерти А. Кожев всегда считал Гегеля мыслителем «конца истории», творчество которого одновременно и констатирует завершение исторического процесса, и само выступает в качестве части того, что оно описывает, являясь для истории эпилогом. Однако, позиция А. Кожева относительно степени правоты гегелевской теории в ее историософской составляющей, касающаяся и самих кожевовских представлений об образе постисторического состояния, различается в разные периоды: в тридцатые годы – первую половину сороковых и во второй половине сороковых – конце шестидесятых (А. Кожев умирает в 1968 г.). И это различие во взглядах философа необходимо подробно обсудить, к чему располагают и собственные признания А. Кожева.

В позднем интервью незадолго до смерти²⁹⁵ А. Кожев, признаваясь в своих коммунистических симпатиях в ранние годы, так комментировал собственный взгляд на Гегеля и «конец истории» в тридцатые: «Я объяснил, что Гегель это сказал, и никто не хочет признавать, что история завершена, никто не может это переварить. По правде говоря, я тоже сначала думал, что это вздор, но потом поразмыслил и увидел, что это гениально. Просто Гегель ошибся на сто пятьдесят лет. Конец истории – это был не Наполеон, это был Сталин, и именно мне было суждено это возвестить, с той лишь разницей, что мне не выпало счастья увидеть Сталина верхом под моими окнами, но в конце концов... После этого была война, и я понял. Нет, Гегель не ошибался, он совершенно точно указал дату конца истории

²⁹⁵ Lapouge G. Entretien avec Alexandre Kojève. *La Quinzaine littéraire*. 1968. N 53. P. 18–20.

– 1806 год»²⁹⁶. Ранее в знаменитом примечании ко второму изданию «Введения»²⁹⁷ в 1962 году А. Кожев уточнял, что в 1948-м он пришел к осознанию, что «гегелевско-марксистский конец Истории уже не будущее, но настоящее»²⁹⁸, потому «Гегель был прав», видя в Йенской битве «конец истории»²⁹⁹.

Также в переписке с Карлом Шмиттом А. Кожев признавался, что, когда им в тридцатые годы читались лекции по Гегелю, то, называя вслух Наполеона, он всегда мысленно подразумевал Сталина («Сталин = “Александр нашего Мира” = “индустриализированный Наполеон” = Мировая (= Сухопутная)³⁰⁰ империя»³⁰¹)³⁰². «Теперь я верю, что Гегель был совершенно прав и что история уже закончилась после исторического Наполеона», – писал А. Кожев 16 мая 1955 года³⁰³.

В дополнение к этому стоит вспомнить и уже упоминавшуюся ранее кожевовскую лекцию о Гегеле, прочитанную в Коллеже социологии 4 декабря 1937 года. Находясь вне стен Высшей школы практических исследований, в которой курс лекций А. Кожева о Гегеле все еще продолжался, философ позволил себе рассуждать об авторе «Феноменологии духа» и современности еще более свободно и, если угодно, политически ангажировано, о чем остались крайне яркие воспоминания присутствующих³⁰⁴. Обратимся лишь к двум из них. Первым будет Роже Кайуа, который оставил следующее воспоминание о том кожевовском выступлении: «Эта лекция ошеломила всех нас, благодаря как интеллектуальной мощи Кожева, так и его выводам. Вспомните, что Гегель говорит о человеке на коне, который знаменует собою конец истории и философии. Для Гегеля этим человеком

²⁹⁶ Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. *Le Grand Continent*. 2020. URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (дата обращения 03.06.2025)

²⁹⁷ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études. Paris: Gallimard, 1968. P. 436–437; Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539–541.

²⁹⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ В более ранних письмах (затем и в последующих) философами затрагивались тексты К. Шмитта, связанные с его концепцией «номоса Земли», потому А. Кожев здесь для большей иллюстративности переходит на терминологию своего собеседника.

³⁰¹ Все подчеркивания в цитатах, относящихся к переписке со Шмиттом, принадлежат А. Кожеву.

³⁰² Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt, in Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts, edit. by P. Tommissen. Band VI. Berlin: Duncker & Humblot, 1998. P. 103.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Weingrad M. The College of Sociology and the Institute of Social Research. *New German Critique*. 2001. N 84. P. 140–142.

был Наполеон. Замечательно! А в тот день Кожев сообщил нам, что Гегель был прав, вот только ошибся на столетие³⁰⁵: человеком конца истории был не Наполеон, а Сталин»³⁰⁶. Другой, более критичный отзыв о кожевовской лекции оставил шокированный ей Вальтер Беньямин, который в одном из писем к Макс Хоркхаймеру писал: «Недавно я с удивлением услышал, как, по-видимому, беспартийный интеллигент отозвался о них [о событиях в России]³⁰⁷ в позитивном смысле. Это был Кожевников в лекции о гегелевской мысли в связи с социологией. <...>. Социология сегодня “делается” в Москве; сегодня можно о чем-нибудь написать, только если там кто-то примет соответствующее решение»³⁰⁸.

Что касается представления о том, что «история уже закончилась после исторического Наполеона», то касательно него необходимо пояснить, что, разумеется, А. Кожев знал о том, что первый император французов в итоге проиграл собственным противникам (более того, очертания универсального и однородного государства невидимы и сегодня). Но, как философ сам прояснил в известном примечании ко второму изданию «Введения»: «[в Йенской битве] авангард человечества виртуально достиг предела и цели, т. е. *конца* исторического развития Человека»³⁰⁹. Все, что происходило после этого события, было лишь «распространением универсальной революционной власти, учрежденной во Франции Робеспьером-Наполеоном»³¹⁰. Последствия двух мировых войн и сопряженных с ними революционных катаклизмов свелись исключительно к тому, «что отстающие окраинные цивилизации стали равняться на наиболее передовые (реальные или виртуальные) европейские исторические позиции»³¹¹. Как скажет А. Кожев в своем позднем интервью, с такой точки зрения, к примеру, «Китайская

³⁰⁵ Также в неопубликованной при жизни «Софии»: «Сам Гегель понял, что история закончилась в его время... В этом он, как мы теперь знаем, ошибался» (см.: Кожев А. София — Фило-софия и феноменология / Предисл. А.М. Руткевича, подгот. текста Н.А. Руткевич, О.В. Голова. М.: ИИЦ «Праксис», 2021. С. 150).

³⁰⁶ Цит. по: Коллеж социологии 1937–1939. С. 53.

³⁰⁷ Речь идет о так называемых «Московских процессах», которые проходили с 1936-го года по 1938-й и имели большой международный резонанс.

³⁰⁸ Цит. по: Weingrad M. The College of Sociology and the Institute of Social Research. P. 141.

³⁰⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539.

³¹⁰ Там же.

³¹¹ Там же. С. 539–540.

революция – это просто введение в Китае Кодекса Наполеона»³¹². Другими словами, всё, что разворачивалось после Наполеоновских войн, есть не что иное, как «только выравнивание провинций»³¹³ во все более гомогенизирующемся и глобализирующемся пространстве, у которого есть шанс однажды собраться в рамках единого мирового государства.

Так, отталкиваясь от этих данных, можно попытаться сформулировать альтернативную периодизацию кожевовской историософии, опирающуюся исключительно на признания самого А. Кожева. В рамках нее *ранний период* (1930-е – первая половина 1940-х годов) будет относиться ко времени, когда философ полагал верным то, что он подразумевал под гегелевским представлением о «конце истории», но считал, что Гегель ошибся, связав окончание исторического процесса с Наполеоном и собственным временем – подлинный «конец истории» связан с деятельностью Наполеона уже XX века, то есть Сталина. Фигура последнего обладает большой важностью, также являясь маркером раннего периода, поскольку в это время А. Кожев, ассоциируя однородное и универсальное государство со сталинским СССР, придает постисторическому состоянию как максимум коммунистические, как минимум социалистические черты.

Поздний же период (начинается со второй половины 1940-х годов и заканчивается смертью А. Кожева в 1968-м) характеризуется кожевовской убежденностью в полной правоте Гегеля относительно констатации «конца истории», уже свершившегося в прошлом в Наполеоновскую эпоху. В это время А. Кожев постепенно лишается просоветских симпатий, все меньше связывая постисторическое состояние с коммунистическим проектом. На этом этапе точкой локализации «конца истории» становится США – образцовое общество потребления, занятое анимализацией человеческой жизни. И чувствуя презрение к американскому консюмеризму, уже в последнее десятилетие собственной жизни А. Кожев параллельно питает и некоторые надежды на завершение исторического

³¹² Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève.

³¹³ Ibid.

процесса по японскому сценарию, о котором на фоне советского и американского проекта он пишет все же довольно мало (об этом подробнее в конце данной главы)³¹⁴.

Отдельно стоит сказать, что, хотя тема «смерти Человека» появляется уже в ранний период в рамках «Введения», наибольшую силу этот историософский мотив в кожевовском творчестве обретает именно в период поздний, когда в философии истории А. Кожева нарастает пессимистическое настроение, связанное с уверенностью в анимализации человека, начавшейся после «конца истории», которую философ при этом описывает неизменно иронически. Также в рамках предложенной схемы к раннему периоду можно отнести большую часть «Введения», но крайне важное кожевовское примечание ко второму изданию курса лекций о Гегеле, написанное в 1962 году, напротив, будет относиться к периоду позднему.

Уже были рассмотрены основные положения философии А. Кожева, сформулированные им в лекциях о Гегеле. Конечно, в этом рассказе были затронуты не все темы «Введения» (из крайне важного, например, не были реконструированы достаточно сложные отношения кожевовского диалектического атеизма с христианской религией), но заранее предупредим, что та часть из них, на которую стоит обратить первостепенное внимание в контексте изучения вопроса о влиянии на А. Кожева русской философской традиции (тот же взгляд на христианство), будет подробно обсуждена отдельно во второй части исследования. Теперь же кратко коснемся других кожевовских текстов, в которых также затрагивалась историософская проблематика и тема «конца истории». Большая часть из них относится к неопубликованным при жизни работам и к эпистолярной.

³¹⁴ Иную и более подробную периодизацию кожевовского творчества описывает И.С. Курилович, предлагающий не два, а четыре периода: «догегелевский (хайдеггерианский), оптимистический (условно говоря, марксистско-русоистский), пессимистический (не менее условно: ницшеанский) и японистский» (см.: Курилович И.С. Проблема философских оснований политической ангажированности Александра Кожева // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5 / Под. ред. В.И. Молчанова. М.: РГГУ, 2019. С. 231).

«Введение» представляет собой стержень неогегельянства А. Кожева, поскольку в нем вводятся центральные понятия и озвучиваются ключевые темы кожевовского философского творчества, разрабатываемые мыслителем в дальнейшем. Основные концепты в поздние годы не претерпевают кардинальных изменений, которые существенно преобразовали бы их изначальное, заявленное в рамках лекций о Гегеле содержание. Потому по отношению ко «Введению» такие работы, как, например, «София, философия и феноменология», «Очерк феноменологии права», «Латинская империя. набросок доктрины французской политики», а также ряд мыслей, выраженных в примечании ко второму изданию лекций о Гегеле и озвученных в переписке и интервью, являются уточнением базовой концепции – они выступают плодом развития и детализации исходной теории, существующей в динамично меняющемся историческом контексте.

Перед тем, как перейти к «Софии», где «конец истории» напрямую отождествляется с ключевыми тезисами «Манифеста коммунистической партии», упомянем, что и в самом «Введении» А. Кожев зачастую изображает постисторическое состояние близким к коммунистической утопии. Так, в совершенном Государстве «конца истории», ликвидирующем классовый антагонизм и устанавливающим гражданское Равенство-Братство³¹⁵, «более нет *взаимоисключающих* частных интересов»³¹⁶, ведь оно, снимая противоположность Единичного и всеобщего, является «“*Tun Aller und Jeder*” /Действием всех и каждого/, всеобщей интеграцией единичных действий, в которой действие каждого будет действием всех и наоборот»³¹⁷. «Для пост-революционного Гражданина, истинного Служащего, *вся жизнь, а не только смерть, есть служение Государству*»³¹⁸, – пишет А. Кожев. При этом частью данного служения³¹⁹ уже не является подневольный рабский труд. Что, впрочем, не означает того, что труд исчезает в

³¹⁵ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 157.

³¹⁶ Там же. С. 377.

³¹⁷ Там же. С. 253.

³¹⁸ Там же. С. 159.

³¹⁹ В рамках такой логики Гражданин служит самому себе, поскольку постисторическое Государство оказывается плодом предпринятых им в истории усилий, а потому в нем он опознает собственное творение, уже не противопоставляя государство и индивида.

постисторическом состоянии: «освободившийся Раб, ставший Гражданином, продолжает трудиться и притом по своей воле»³²⁰, но «теперь работает не на Господина, а на самого себя»³²¹. Однако специфический статус труда после «конца истории» подробно не осмысливается А. Кожевом в контексте лекций о Гегеле. Более пристально взгляд философа останавливается на этой проблеме уже в «Софии».

Работа, известная сегодня как «София: философия и феноменология», была обнаружена в архиве Батая только в конце 1990-х годов, а частично расшифрована и опубликована лишь в 2020-х³²². Эта почти тысячестраничная рукопись создавалась А. Кожевом в 1940–1941 годах, дописываясь им уже в оккупированном Париже³²³. Данный труд все еще недоступен полностью, поэтому мы затронем только уже опубликованные фрагменты, опираясь также на работы тех немногих исследователей, которые непосредственно взаимодействовали с этим кожевовским текстом.

Напомним, что данный текст также известен под наименованием «Опыт диалектического введения в философию на основе “Феноменологии” Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-сталинизма», скажем также, что в нем, связывая подлинную философию со стремлением достичь совершенного, абсолютного знания, «все-знания» или *мудрости*, на протяжении истории приписываемой одному только Богу, А. Кожев называет философом подобного рода Гегеля³²⁴. «И такими философами являются все те, кто действительно имеют право называть себя марксистами, а тем самым – (настоящими) гегельянцами», – продолжает он, также привязывая мудрость к «полной сознательности, или завершенному само-сознанию»³²⁵. И дальше развивая ключевые темы «Введения», но говоря уже от собственного имени, А. Кожев прямо связывает «конец истории»

³²⁰ Там же. С. 141.

³²¹ Там же.

³²² Кожев А. София — Фило-софия и феноменология / Предисл. А.М. Руткевича, подгот. текста Н.А. Руткевич, О.В. Голова. М.: ИИЦ «Праксис», 2021; Kojève A. *Sophia: Philosophie et phénoménologie (I)*, transl. from Russian and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Gallimard, 2025.

³²³ Руткевич А.М. Рукописи Александра Кожева 1939–1945 гг. // Кожев А. София — Фило-софия и феноменология. М.: ИИЦ «Праксис», 2021. С. 4–39.

³²⁴ Кожев А. София — Фило-софия и феноменология. С. 98.

³²⁵ Там же. С. 98–99.

с марксистской утопией: «человечество достигнет когда-нибудь идеального, т. е. окончательного (как мы знаем, коммунистического), строя социальной и политической жизни»³²⁶.

Подготовивший расшифровку данного кожевовского текста и его перевод с русского на французский язык Рамбер Николя в своем предисловии к публикации так характеризует эту работу А. Кожева, представляющую собой: «монументальную фреску, на которой человек выходит из животного состояния и достигает почти божественного совершенства при помощи русской революции, заронившей в мир зерно СССР, который в итоге воплотит в жизнь эту давнюю мечту о вселенской и гомогенной Империи, не имеющей границ. В ней не будет классов, а ее граждане будут подобны смертным богам»³²⁷.

Не углубляясь в детали этой работы, отдельно затронем вопрос о том, в каком положении в рамках нее оказывается человек после «конца истории». Данной проблеме были посвящены исследования Бориса Гройса³²⁸ и Изабель Джейкобс³²⁹. В первую очередь рассмотрим следующий пассаж из «Софии»: «Как только Человек прекращает трудиться, он может оставаться живым только как Животное. Но он исчезает или умирает как Человек в собственном смысле слова. Вне и без Трудовых усилий, вне и без борьбы с Природой, Природа оказывается сильнее Человека: она убивает его как такового и устраняет, таким образом, реальное присутствие в ней Небытия или Смерти, что существенно меняет ее собственное бытие и существование»³³⁰. Здесь можно видеть ту же мысль, которая преследовала А. Кожева в последний год его лекций о Гегеле – деактивация негативности в «конце истории» ведет к смерти Человека, к которой в данном пассаже присоединятся также мотив анимализации (в последующие годы он будет

³²⁶ Там же. С. 150.

³²⁷ Nicolas R. Présentation de l'édition française, in Kojève A. *Sophia: Philosophie et phénoménologie (I)*, transl. from Russian and edit. by Rambert Nicolas. Gallimard, 2025. URL: <https://www.gallimard.fr/catalogue/sophia-1-philosophie-et-phenomenologie/9782073041210#block-feuilleter> (дата обращения 09.08.2025).

³²⁸ Groys B. Alexandre Kojève: Production of the Spirit. *e-flux*. 2023. N 134. URL: <https://www.e-flux.com/journal/134/525022/alexandre-koj-ve-production-of-the-spirit> (дата обращения 05.06.2024).

³²⁹ Jacobs I. Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity, in *Tyrants at Work Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 9–21.

³³⁰ Цит. по: Jacobs I. Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity. P. 19.

усиливаться в кожевовской историософии и дойдет до своей кульминации в знаменитом примечании ко второму изданию «Введения»).

Однако в этой работе описывается и альтернатива постисторической дегуманизации, уже частично озвученная в ранних лекциях о Гегеле – Гражданин продолжает трудиться и после «конца истории». Однако, как уточняет Борис Гройс, комментирующий эту кожевовскую рукопись, граждане коммунистического гомогенного и всемирного государства работают не ради дохода и пропитания, поскольку в социалистическом обществе им гарантировано такое существование, в рамках которого их потребности гармонизированы с их способностями. «Они трудятся только для того, чтобы обрести и сохранить свою автономную жизненную форму», – пишет Б. Гройс, поясняя, что для А. Кожева коммунистический гражданин, «сознательный пролетарий», представляет собой «сочетание аристократа, который получает средства к существованию “бесплатно”, и работника, который трудится³³¹ с целью произвести самого себя как одухотворенное тело»³³². Таким образом, можно предположить, что в рамках коммунистического постисторического государства человек не вырождается в животное и остается Человеком после «конца истории», поскольку свободный и сознательный труд оказывается для него почти что духовной практикой, сохраняющей его человечность.

В «Очерке феноменологии права»³³³, написанном уже в 1943 году, А. Кожев также не изображает постисторическое состояние в мрачных тонах. Вот как описывают существование человека после «конца истории» американские исследователи кожевовского творчества, переведшие «Очерк» и подготовившие его к изданию на английском языке: «Отнюдь не будучи зверями, нигилистами или даже игривыми снобами, обитатели этого окончательного порядка будут гражданами, работниками и членами семей, с взаимными правами и

³³¹ «Будучи господами, они готовы отдать свои жизни ради защиты коммунистической революции; будучи работниками, они готовы отвергать свои “естественные” потребности и желания» (см.: Groys B. Alexandre Kojève: Production of the Spirit).

³³² Groys B. Alexandre Kojève: Production of the Spirit.

³³³ Kojève A. Esquisse d'une phénoménologie du Droit. Paris: Gallimard, 1981. 588 p.

обязанностями, соответствующими этим человеческим ролям, чьи специфически человеческие потребности удовлетворяются через признание в труде и любовь в семье»³³⁴. Но, хотя А. Кожев и называет в этом труде гомогенное и универсальное государство «конца истории» «*социалистической Империей*», в своем описании его устройства он становится более умерен, отходя от чистого коммунизма к менее радикальной версии социализма. Так, например, в таком государстве перераспределительные и регулятивные меры (стопроцентный налог на наследство, трудовое законодательство и т.п.) сосуществуют с элементами частной собственности и возможностью найма рабочей силы, что не согласуется ни с марксистской теорией³³⁵, ни с советской действительностью тридцатых-сороковых годов³³⁶.

В данной работе универсальное и гомогенное государство также описывается как *совершенный правовой порядок*, в рамках которого всеобщее признание осуществляется на основе идеи *справедливости*, представляющей собой социалистический синтез господского права, в котором справедливость понимается как равенство³³⁷ (в постисторическом состоянии равный статус всех перед законом), и рабского (буржуазного) права, в котором справедливость связывается с принципом эквивалентности (в постисторическом состоянии взаимные социальные и экономические права и обязанности)³³⁸. Окончание же борьбы за признание в «конце истории» равнозначно ликвидации политических отношений как таковых.

³³⁴ Howse R., Frost B.-P. Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State, in Kojève A. Outline of a Phenomenology of Right, transl. from French by Bryan-Paul Frost and Robert Howse, edit. by Bryan-Paul Frost. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 3.

³³⁵ См. подробнее: Shoikhedbrod I. Kojève and Marx. Elusive Affinities and Divergences, in Alexandre Kojève: A Man of Influence. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 103–119.

³³⁶ Но, судя по сохранившейся переписке, от своего взгляда на связь советского эксперимента с гегелевской философией, обозначенного в «Софии», А. Кожев не отказался и в 1943 году. Так, например, в письме по поводу выхода книги «Внутренний опыт», датированного 28 июля 1943 года, он писал Ж. Батаю: «Давайте поговорим о Гегеле – теме, удобной для нас обоих. Я нашел ... один пассаж о Гегеле, вполне понятным и абсолютно верным. Но эта критика Гегеля – не критика того гегельянства, которое живет в Марксе-Ленине-Сталине. Для них “удовлетворение” – в будущем. Поэтому для них “мы продолжаем жить, невозможно быть в безопасности, мы должны продолжать”, Вы говорите “умолять”. Они говорят “бороться”. В этом всё различие между Вами и ими» (цит. по: Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève. P. 161).

³³⁷ Равенство в аристократическом смысле – господа, обладающие одинаковым статусом, признают друг друга равными господами.

³³⁸ Kojève A. Outline of a Phenomenology of Right, transl. from French by Bryan-Paul Frost and Robert Howse, edit. by Bryan-Paul Frost. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 224.

И если последние предполагали бинарную оппозицию «друг/враг» (описанную Карлом Шмиттом, к наследию которого кожевовская мысль обращается в «Очерке»)³³⁹, то в постисторическом состоянии, лишенном каких-либо антагонизмов в силу того, что нет больше враждующий наций, классов и партий (есть лишь равные граждане), они сменяются отношениями правовыми. А. Кожев пишет, что «сущность *Права* будет полностью реализована, а существование будет целиком пронизано полнотой юридической сущности»³⁴⁰. Потому и полноценные конфликты более не имеют места, поскольку государство «конца истории» предстает как беспристрастный и универсальный гарант права, обращаясь к которому граждане разрешают все разногласия между собой сугубо юридическим путем³⁴¹.

Таким образом, «Очерк» оказывается важным дополнением к кожевовской историософии, проясняющим различные аспекты постисторического состояния в рамках философии права. Но, хотя А. Кожев пишет эту работу на французском, он не публикует ее после войны, что, вероятно, объясняется тем, что в послевоенные годы философ уже отошел от своего прежнего социалистического энтузиазма в описании «конца истории», перейдя к менее позитивному взгляду на постисторическое состояние.

Также с особым вниманием стоит рассмотреть такое не вполне типичное кожевовское сочинение, как «Латинская империя. набросок доктрины французской политики»³⁴². Оно было написано 27 августа 1945 года, т.е. почти сразу после

³³⁹ См. отдельно работы, посвященные интеллектуальному диалогу Шмитта и Кожева, а также влиянию первого на второго: Geroulanos S. Heterogeneities, Slave-Princes, Marshall Plans: Carl Schmitt in Hegel's France. *Modern Intellectual History*. 2011. Vol. 8, N 3. P. 531–560; Rech W., Grzybowski J. Between regional community and global society: Europe in the shadow of Schmitt and Kojève. *Journal of International Political Theory*. 2016. Vol. 13, N 3. P. 1–19; Scholz D. The Intrusion of Play into Time. Alexandre Kojève's Ludic Philosophy of History, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 47–64; Massimo P. Corollaries to the New Nomos. Marginalia to the Kojève-Schmitt Controversy, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 95–104.

³⁴⁰ Kojève A. Outline of a Phenomenology of Right. P. 94. Авторы английского перевода «Очерка» по этому поводу отмечают, что постисторическое состояние «станет достижением того, что можно было бы назвать гиперлиберальной целью – полной замены господства людей господством закона» (см.: Howse R., Frost B.-P. Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State. P. 3).

³⁴¹ «Конфликт завершился, юридическая система становится своего рода заменителем “инстинкта”, новой или “второй” природой, призванной исправить ошибку, которую представляет собой конфликт», – подчеркивает Джефф Лав (см.: Love J. Between Kant and Hegel: Alexandre Kojève and the Absolute State, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 68).

³⁴² Kojève A. L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française. *La règle du jeu*. 1990. Vol. 1, N 1. P. 89–113.

завершения Второй мировой войны в Европе, в которой А. Кожев принимал участие в рядах Сопротивления. Данный текст, вероятно, был адресован руководителям экономического блока послевоенного голлистского правительства³⁴³, одним из которых являлся Робер Маржолен – в будущем один из инициаторов создания Общего рынка и Европейского экономического сообщества, ранее бывший слушателем кожевовских лекций о Гегеле 1930-х гг. После войны он стал начальником А. Кожева, который пригласил философа на работу в Министерство внешнеэкономических отношений Франции (DREE), дав старт его бюрократической карьере³⁴⁴. Сам А. Кожев в одной из бесед с Р. Ароном признавался, что он избрал для себя путь государственного служащего после войны, руководствуясь следующими соображениями: «Хотелось знать, как это [история] происходит»³⁴⁵.

Упомянутый документ представляет собой анализ современной на тот момент геополитической ситуации Европы, зажатой между двумя полюсами биполярного мира. Одновременно этот текст полон историософских пассажей, посвященных закату национальных государств и заре эпохи империй. В нем А. Кожев, отсылая к сложившимся историческим реалиям, размышляет, какой образ действий в мире после 1945-го следует избрать Франции, если она хочет преодолеть многолетнюю череду поражений и иметь на новом историческом этапе хоть какую-то будущность. Текст был обнаружен в архиве А. Кожева и затем опубликован только в 1990 году, что впоследствии запустило активную дискуссию о роли его автора в европейской интеграции и дало многим исследователям повод утверждать, что в данном эссе следует видеть концептуальные истоки самой идеи Евросоюза. Так, например, Роберт Хоуз в статье 2004 года писал следующее: «Если взглянуть на траекторию развития проекта европейской интеграции за последние 50 лет, то

³⁴³ Хотя некоторые исследователи даже считают, что текст был непосредственно адресован Шарлю де Голлю. В качестве одного из примеров см.: Вильяканьяс Берланга Х.-Л. Европа. После суверенитета и после гегемонии // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2017. Т. I. № 2. С. 11–39.

³⁴⁴ Об историческом контексте см. подробнее: Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 331–343; Filoni M. *The Life and Thought of Alexandre Kojève*. P. 185–192.

³⁴⁵ Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л.Г. Ларионова. М.: Ладомир, 2002. С. 110.

набросок А. Кожева о “Латинской империи” покажется не более чем планом того, что сегодня представляет собой Европейский союз»³⁴⁶.

«Прежде чем обрести свое воплощение в человечестве, гегельянский *Weltgeist*, покинувший нации, поселился в империях», – пишет А. Кожев³⁴⁷. В «Наброске» он констатирует, что «национальные государства постепенно отступают перед натиском политических образований, которые переступают национальные границы и могут быть названы “империями”»³⁴⁸ (союзы родственных наций, скрепленные духовным родством, которое выражается в общности религии, а также «языка, цивилизации, общей “ментальности” или, как тоже иногда говорят, “климата”»)³⁴⁹. «Чтобы быть политически жизнеспособным» сегодняшнему государству необходимо иметь имперскую форму хотя бы по той причине, что содержание современной и эффективной армии, предполагающее наличие бронированной техники, моторизованных войск, развитых военно-воздушных сил как одного из основных средств поражения противника, подразумевает большую экономическую и демографическую нагрузку на государственный механизм, с чем национальные государства не в силах справиться³⁵⁰. Ярчайший пример последнего – проигрыш нацистской Германии славяно-советской и англо-американской империям.

В понимании А. Кожева Третий Рейх предстает национальным государством по своей сути, которое, «с одной стороны, стремилось осуществить все политические возможности нации, а с другой стороны, хотело использовать силу *только* германской *нации*, сознательно установив — при помощи государства — (этнические) границы последней»³⁵¹. Для возможности вести современную войну Германии потребовалась оккупация иностранных государств и эксплуатация их экономических ресурсов и населения с задействованием около 10 миллионов

³⁴⁶ Howse R. Kojève's Latin Empire. From the “End of History” to the “epoch of Empires”. *Hoover Institution*. 2004. URL: <https://www.hoover.org/research/kojeves-latin-empire> (дата обращения 17.05.2023).

³⁴⁷ Кожев А.В. Набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // *Прогнозис*. 2005. № 1. С. 20.

³⁴⁸ Там же.

³⁴⁹ Там же. С. 28.

³⁵⁰ Там же. С. 17.

³⁵¹ Там же. С. 18.

человек в качестве дополнительной рабочей силы. Однако приверженность Третьего Рейха гиперболизированной форме национального государства сделала невозможной ассимиляцию этих людей и инкорпорирование их в немецкое пространство, потому единственной возможной опцией по отношению к иностранцам стала позиция «относиться к ним, как к рабам³⁵²»³⁵³. Так, «“националистической” идеологии Гитлера было достаточно, чтобы разрушить имперский проект “новой Европы”, без которого Германия, однако, выиграть войну не могла»³⁵⁴.

Иначе говоря, Вторая мировая, являвшаяся последней настоящей войной с участием национальных государств, служит для А. Кожева свидетельством того, что «в настоящее время любая нация, которая настаивает на сохранении своей *национальной* политической исключительности, рано или поздно должна прекратить свое политическое существование»³⁵⁵. Альтернатива этому – принятие имперской идеологии и имперской государственной формы, но ни в коем случае не характерный для социализма интернациональный прыжок от национальной рамки сразу к всечеловеческой (троцкистская утопия), поскольку «перескочить от нации к человечеству, минуя империю, невозможно»³⁵⁶. Согласно кожевовской точке зрения, это лучше всего понял И. В. Сталин, взявший курс на построение «социализма в одной отдельно взятой стране» и реанимировавший в годы войны православную церковь как фактор, служащий сплочиванию советских граждан. По этой причине А. Кожев пишет о «гении Сталина» и его «имперском социализме», являвшегося источником многих достижений славяно-советской империи³⁵⁷.

Таким образом, «“национальный” этап Истории завершен»³⁵⁸, его сменила «эпоха империй, т. е. *транснациональных* политических объединений»³⁵⁹. Теперь

³⁵² Очевидно, что А. Кожев задействует здесь ранее творчески переработанную им гегелевскую терминологию, отсылающую к диалектике Господина и Раба.

³⁵³ Кожев А.В. набросок доктрины французской политики. С. 19.

³⁵⁴ Там же.

³⁵⁵ Там же.

³⁵⁶ Там же. С. 20.

³⁵⁷ Там же. С. 20.

³⁵⁸ Там же. С. 27.

³⁵⁹ Там же. С. 28.

только в рамках имперской формы нация сможет «вновь заявить о своем культурном, социальном и политическом своеобразии, подчинившись — путем мирного, дружественного, равного и свободного соперничества — более крупной общности, созданию которой она способствует, устранив себя в качестве исключительной и изолированной нации»³⁶⁰.

Какая перспектива после «решающего перелома в истории»³⁶¹ открывается Франции? А. Кожев считает, что вместе с духовно родственными ей Испанией и Италией³⁶² его новому отечеству³⁶³ необходимо образовать *Латинскую империю*, цель которой — быть в континентальной Европе «третьей миролюбивой промежуточной глобальной силой», маневрирующей между «взаимно враждебными и антагонистическими силами славяно-советской и англосаксонской империй»³⁶⁴. Данный Латинский союз, помимо обладания единой программой по обеспечению военной безопасности и общей внешнеполитической доктриной, представляет собой и союз экономический³⁶⁵, что подразумевает как общую таможенную политику, так и то, что в распоряжение этой Империи передаются «все минеральные и сельскохозяйственные богатства земель имперских стран»³⁶⁶. Также экономическое измерение ее существования предполагает «рациональное распределение между участниками задач», связанных с «удовлетворением экономических и социальных нужд имперского целого»³⁶⁷. Кроме того, у Латинской империи, помимо экономико-политических целей, есть и своя культурная миссия: «всякий, кто хочет сохранить как саму традиционную латинско-католическую

³⁶⁰ Там же. С. 27.

³⁶¹ Там же. С. 17.

³⁶² Факт духовного родства между ними отсылает даже не столько к латыни как к общему языковому основанию, сколько к причастности всех трех латинских стран к католической церкви. Потому Латинский союз А. Кожев также называет Католической империей.

³⁶³ Французское гражданство философ принял в 1938 году, также он сократил и франкизировал свою фамилию посредством преобразования ее из «Кожевникова» (*Kojevnikoff*) в «Кожев» (*Kojève*).

³⁶⁴ Там же. С. 23.

³⁶⁵ А также союз колониальный, который предполагает, как консолидацию ресурсов колоний трех стран при наличии единого плана по совместной эксплуатации африканских владений, так и в будущем подлинный имперский «синтез противоположностей» латинства и мусульманства, наднациональное согласие между которыми сможет решить «колониальную проблему» в целом (в конкретные детали данного синтеза А. Кожев не вдается).

³⁶⁶ Там же. С. 32.

³⁶⁷ Там же.

цивилизацию ... , так и ее влияние, должен желать, чтобы она обрела *политическую* основу, соответствующую данным политическим условиям»³⁶⁸.

Так, европейский (латинский)³⁶⁹ ответ на «переходную политическую реальность империй»³⁷⁰ может состоять лишь в учреждении специфической версии наднациональной *единой Европы*: «Должно быть создано реальное и действенное *политическое объединение*, которое было бы не менее сплоченным, реальным и действенным, чем Британское Содружество Наций и Союз Советских Социалистических Республик»³⁷¹.

Завершая разбор «Наброска доктрины французской политики», следует сказать, что при поверхностном просмотре данного документа можно увидеть интеллектуальную непоследовательность А. Кожева: будто бы прежние утверждения о всемирном гомогенном Государстве, населенном принципиальными атеистами (антропотеистами), сменились заявлениями о приходе эпохи империй³⁷², сплочение наций внутри которых во многом обеспечивается посредством обращения к общим религиозным началам. Однако такое первое впечатление является совершенно ложным, поскольку оба упомянутых положения не исключают друг друга. Сам А. Кожев пишет о том, что империи в рамках всемирной истории имеют *переходный характер*, а не представляют собой образования, свойственные уже постисторическому состоянию. Отталкиваясь от этого, их можно понимать не как конкурентов всеобщей однородной Империи, а как промежуточную ступень к ней. И тогда «Набросок» необходимо понимать в

³⁶⁸ Там же. С. 23.

³⁶⁹ А. Кожев пишет сугубо про «единый латинский Запад». Из данного транснационального объединения он исключает, во-первых, Германию, поскольку предполагает, что после сокрушительного поражения германский мир, проникнутый протестантскими началами более, чем католическими, в ближайшем будущем будет поглощен миром англосаксонским (что не исключает развития торгового обмена между Германией и Латинской империей, поскольку последняя будет испытывать потребность в немецком угле). Во-вторых, Англию, так как она тоже является страной протестантизма. И в британском случае также важно то, что А. Кожев считает, что на послевоенной мировой арене Англия будет работать в паре с Америкой.

³⁷⁰ Там же. С. 20.

³⁷¹ Там же. С. 31.

³⁷² См. также довольно своевременную попытку осмыслить кожевовское утверждение о регионально-имперском периоде истории в контексте понятия «многополярный мир»: Moore K. Kojève's case for a multipolar world, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 65–74; Moore K. On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*. 2024. Vol. VIII, N 1. P. 9–26.

качестве уточнения и дополнения к прежней кожевовской философии истории, которая теперь предполагает наличие посредствующего звена в виде имперско-регионального эпилога истории, предшествующего всечеловеческому объединению в конце исторического процесса. «“Конец истории” наступит вместе с победой одной из империй над остальными, границы государств исчезнут, а вместе с ними исчезнут армии и разведки, дипломаты и политики»³⁷³, – поясняет А. М. Руткевич³⁷⁴.

О том, что «Набросок» можно интерпретировать описанным выше способом, лучше всего свидетельствуют мемуары Р. Арона, в которых близкий друг А. Кожева сообщил о последнем следующее: «На одном из наших завтраков, в 1946 или 1947 году, А. Кожев набросал совместимую со своей философией истории интерпретацию собственного жизненного пути — перехода от громко заявленного сталинизма к служению Франции и Европе. История окончена в том смысле, что после Гегеля не происходит ничего важного; круг философского дискурса замкнулся. Но еще случаются события; всемирной империи будет предшествовать фаза региональных империй (или общих рынков). К этой фазе принадлежит и устройство Западной Европы»³⁷⁵.

Дабы понять связь рассмотренного документа с жизнью и мыслью философа, необходимо вновь обратиться к биографической стороне исследования. Как уже было упомянуто, в 1945-м А. Кожев начинает свою политическую карьеру во французской администрации. Формально он не занимал в Министерстве внешнеэкономических отношений какой-либо высокой должности, однако при этом пользовался большим влиянием в рамках административной иерархии, являясь персоной, к мнению которой вышестоящие чиновники (прежде всего: Робер Маржолен, Раймон Барре, Валери Жискара д'Эстен, Бернард Клапье, Оливье

³⁷³ Руткевич, А. М. «Латинская империя» в философии истории Александра Кожева // Философские науки. 2016. № 2. С. 94.

³⁷⁴ Также см.: Жиленков И. А. Проект «Латинской империи» А. Кожева: контекст и история возникновения // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2015. № 8 (205). С. 176.

³⁷⁵ Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. С. 110.

Ворсмер) прислушивались с неизменным интересом. На своей новой работе А. Кожев часто выступал в роли дипломата-экономиста, на международных переговорах упорно отстаивавшего французские интересы и неуклонно подрывавшего англо-американские позиции. Одним из главных вопросов, по которому А. Кожев специализировался на новом посту, была тарифная политика, касающаяся экономической интеграции европейского пространства и создания в нем зоны свободной торговли: он сыграл довольно существенную роль в важнейших переговорах по принятию Генерального соглашения по тарифам и торговле (ГАТТ), а также по заключению Римского договора, положившего начало созданию Европейского экономического сообщества (в 1992 году трансформировавшегося в Европейский союз) и формированию Общего рынка³⁷⁶.

Так, свою послевоенную жизнь А. Кожев посвятил и служению Франции, и воплощению идеи единой Европы³⁷⁷, что имело непосредственную связь с его собственной философией истории³⁷⁸. Для характеристики кожевовской политической деятельности, главной целью которой являлось созидание транснационального европейского объединения, кажется справедливым привести слова самого философа: «всякий, кто станет действовать в этом направлении, будет служить не только культурным интересам своей страны, но и интересам всего человечества»³⁷⁹. В этом контексте также стоит вспомнить письмо А. Кожева к Лео Штраусу, датированное 19 сентября 1950 года. В нем, постепенно отстраняясь от своих прежних просоветских симпатий, новоиспеченный французский бюрократ, отсылая к собственной историософской концепции, писал следующее: «Если западники останутся капиталистами (то есть еще и националистами), они будут побеждены Россией, и так наступит Конец Государства. Если же они “интегрируют”

³⁷⁶ Barre R. *Le conseiller du prince*, in *Hommage à Alexandre Kojève*. Paris: BNF, 2007. P. 60.

³⁷⁷ Также см. подробнее о том, в чем конкретно кожевовская Латинская империя предвосхитила концепцию Евросоюза: Kletzer C. *Alexandre Kojève's Hegelianism and the Formation of Europe*. *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*. 2006. Vol. 8, N 1. P. 148.

³⁷⁸ В 2010-е годы в связи с обсуждением проблем нынешнего Евросоюза поднялась новая волна исследовательского интереса к «Наброску», запущенная Джорджо Агамбеном. См. подробнее: Agamben G. *The “Latin Empire” should strike back*. *Voxeurop*. 2013. URL: <https://voxeurop.eu/en/the-latin-empire-should-strike-back/> (дата обращения 01.07.2024); Agamben G. *The Endless Crisis as an Instrument of Power: In Conversation with Giorgio Agamben*. *Verso*. 2013. URL: <https://clck.ru/3SEivV> (дата обращения 01.07.2024).

³⁷⁹ Кожев А.В. *Набросок доктрины французской политики*. С. 23.

свои экономики и политику (а они уже на пути к этому), то смогут победить Россию. И так будет достигнуто конечное государство (то самое универсальное и однородное государство). Но в первом случае о нем будут говорить “по-русски” (с Лысенко и т. д.), а во втором – “по-европейски”»³⁸⁰. «Конец истории», несущий с собой учреждение всемирного гомогенного Государства, может случиться при любых условиях, однако все же предпочтительнее, чтобы он пробил себе дорогу не посредством революционного террора и военной экспансии, а путем экономической и политической интеграции, мирно и постепенно демонтирующей национальные государства в пользу наднациональных объединений. Как однажды А. Кожев весьма лаконично изложил Р. Арону свой взгляд на «конец истории»: «Не будут же люди бесконечно убивать друг друга»³⁸¹.

Борис Гройс писал, что сам А. Кожев «видел себя бюрократом универсального и однородного государства, несуществующего, пустого государства будущего»³⁸². И следует сказать, что, став на службу виртуальной Империи грядущего, свой долг перед ней философ исполнил сполна: А. Кожев умер 4 июня 1968 года прямо на заседании Общего рынка в Брюсселе, т.е. в момент исполнения им непосредственных служебных обязанностей, которые на момент смерти он нес уже около 23 лет: «Кожев был Артюром Рембо современной бюрократии: философ, сознательно ставший мучеником пост-исторического бюрократического порядка»³⁸³.

³⁸⁰ The Strauss-Kojève Correspondence, in Strauss L. On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 256.

³⁸¹ Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. С. 113.

³⁸² Groys B. Romantic bureaucracy. Alexander Kojève's post-historical wisdom. P. 37.

³⁸³ Ibid. P. 38.

1.4. Поздняя историософия А. Кожева: образ постисторического состояния

Став бюрократом на службе у французского правительства, А. Кожев не прекратил свою философскую деятельность, хотя большая часть его послевоенных работ и оставалась неопубликованной при жизни (что, впрочем, имело место и прежде по отношению к более ранним трудам). Не оставил он и свою историософскую концепцию, к которой он вновь и вновь возвращался после войны в формате и переписки с выдающимися умами XX века (Лео Штраус и Карл Шмитт), и литературных рецензий на современные французские романы, и огромного примечания ко второму изданию «Введения», и признаний в предсмертном интервью. Потому кратко рассмотрим понимание «конца истории» в поздний период его творчества.

Начнем с одного из примечаний А. Кожева к тексту шестого курса лекций о Гегеле (1938–1939), написанного им в 1946 году. В нем он возвращается к своему мрачному прозрению конца тридцатых, связанному с идеей о том, что «конец истории» оборачивается «смертью Человека». Философ поясняет, что последнее ни в коем случае нельзя мыслить как космическую или биологическую катастрофу. Это событие никак не отражается на природном мире, а сам человек продолжает существовать, но только «как животное — в *согласии* с Природой»³⁸⁴. Пропадает исключительно «Человек, т. е. отрицающее наличное Действование»³⁸⁵ или «Субъект, *противостоящий* Объекту»³⁸⁶. И вместе с прекращением его негативного Действования пропадают войны и революции, а также философия (поскольку человек более не претерпевает никаких изменений, ему больше не нужно пересматривать те основания, на которые он опирается в познании мира и самого себя). «Но все остальное может сохраняться неопределенно долго: искусство, любовь, игра и т. д., и т. д.; короче, все то, что делает Человека *счастливым*»³⁸⁷, —

³⁸⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 538.

³⁸⁵ Там же.

³⁸⁶ Там же.

³⁸⁷ Там же. С. 539.

уточняет А. Кожев. Далее философ замечает, что именно Маркс глубже всех прочих осмыслил и продолжил эту «гегелевскую тему»: в марксовской концепции (классовая) борьба за признание и воюющий с природным миром труд относятся к сфере «Царства необходимости» (*Reich der Notwendigkeit*), тогда как окончание этих процессов ассоциируется с «Царством свободы» (*Reich der Freiheit*). В рамках последнего «люди (при полном взаимном признании) больше не борются и трудятся минимально (поскольку Природа окончательно покорена, т. е. приведена к согласию с Человеком)»³⁸⁸.

В приведенном фрагменте отдельно стоит отметить акцент на анимализации человеческой жизни вследствие завершения исторического процесса. И, казалось бы, несмотря на беззаботное счастье, в данном отрывке положение человека после «конца истории» уже можно расценить как весьма печальное, однако в дальнейшем А. Кожев еще более усилит анималистический мотив в изображении постисторического состояния и даже выступит с самокритикой по отношению к этому своему пассажи, который он подробнейшим образом прокомментирует во втором издании «Введения». Но это случится только в 1962 году. Данному событию будет предшествовать еще несколько эпизодов в интеллектуальной биографии русско-французского философа. Первым из них можно считать философский диалог Александра Кожева с Лео Штраусом, произошедший на рубеже 1940-х – 1950-х гг. по случаю выхода трактата последнего «О тирании» (1948)³⁸⁹, на которую по просьбе самого автора была написана кожевовская рецензия³⁹⁰.

Разумеется, мы не будем подробно входить в детали сочинения Л. Штрауса и реакции А. Кожева на него, поскольку это, являясь темой для отдельного и полноценного историко-философского исследования³⁹¹, сильно отклонит нас от

³⁸⁸ Там же.

³⁸⁹ Strauss L. *On tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edit. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013; Штраус Л. *О тирании* / Пер. – англ. А.А. Россиуса, предисл. А.М. Руткевича // СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. 327 с.

³⁹⁰ И до, и после этого события философы также состояли в переписке на протяжении многих лет, но именно оно послужило поводом для их совместной философской работы, вылившейся в написание текстов, адресованных друг к другу.

³⁹¹ Roth M.S. *Natural Right and the End of History* Leo Strauss and Alexandre Kojève. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1991. Vol. 96, N 3. P. 407–422; *Philosophy, History and Tyranny: Reexamining the Debate between Leo Strauss and*

общей цели работы. Обратимся лишь к полемике Л. Штрауса с А. Кожевом по поводу концепции «конца истории» последнего. На этом материале станет яснее, как А. Кожев в послевоенные годы постепенно переходил ко все более пессимистическому взгляду на постисторическое состояние.

В письме, датированным 22 августа 1948 года, Л. Штраус просит А. Кожева написать рецензию на «О тирании», а также делится с ним своими впечатлениями от чтения «Введения в чтение Гегеля». И помимо общего комплиментарного отзыва об этой работе, он задает и ряд вопросов к ней, довольно быстро перетекающих в череду деликатных критических замечаний относительно того, как А. Кожев представляет «конец истории». В частности, Л. Штраус высказывает мнение, что универсальное и однородное государство не дает подлинно человеческого удовлетворения³⁹², поскольку «счастье» его граждан «не тождественно их признанию»³⁹³. Постисторическое состояние же критик предлагает расценить как упадочное, поскольку если не обретут мудрость все люди без исключения, то в «конце истории» большая часть человечества утратит свою человечность, то есть опять-таки не сможет быть разумно удовлетворена формой своего существования в универсальном и однородном государстве³⁹⁴. Кроме того, А. Кожев сам зачастую описывает постисторического Гражданина как воина-рабочего, но Л. Штраус спрашивает о том, какой в этом смысл, если войны исчезнут, а труда в привычном смысле этого слова больше не будет (ведь природа будет покорена). В завершение он замечает, что человек после «конца истории» будет подобен «последнему человеку» Ницше³⁹⁵ – образ, к которому Штраус вновь и вновь возвращается при обсуждении им кожевовской историософии (что затем станет своеобразной

Alexandre Kojève, edit. by Timothy W. Burns and Bryan-Paul Frost. Albany: State University of New York Press, 2016; Armon A. Between the End of History and the Last Man: World History and the Dialogue between Leo Strauss and Alexandre Kojève. Telos. 2019. N 186. P. 8–24; Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79–91; Руткевич А.М. Политическая философия Л. Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 7–39.

³⁹² «[Штраус] критикует фундаментальную ценность, которую Кожев придает универсальному удовлетворению “желания признания”, утверждая, что значение имеет качество, а не универсальность признания» (см.: Roth M.S. Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France. P. 126).

³⁹³ The Strauss-Kojève Correspondence. P. 237.

³⁹⁴ Ibid. P. 238.

³⁹⁵ Ibid. P. 239.

константой при описании «конца истории»³⁹⁶ во множестве историко-философских исследованиях, посвященных А. Кожеву)³⁹⁷.

На «О тирании» А. Кожев в 1950 году в журнале «*Critique*» публикует рецензию «Политическое действие философов»³⁹⁸, впоследствии преобразованную им в статью «Тирания и мудрость», которая затем печаталась во французском переводе этой работы Штрауса, а также во всех последующих ее английских переизданиях³⁹⁹.

В этом эссе А. Кожев пытается осмыслить тиранию с морально нейтральной точки зрения и размышляет о политическом измерении философской деятельности, параллельно воспроизводя в тексте основные пункты собственной историософии и, в частности, центральный тезис о «конце истории». Последнее Л. Штраус не обошел стороной уже в собственной статье, являющейся ответом на кожевовские размышления по мотивам его книги. В ней он отчасти повторил и те тезисы, которые ранее прозвучали в частной переписке.

Но послесловие Штрауса⁴⁰⁰ к этому философскому диалогу не исчерпывается публичным проговариванием того, что прежде звучало приватно. К прежним пунктам критики немецко-американский философ добавляет и новые. «Если универсальное и гомогенное государство является целью Истории, то История абсолютно “трагична”», – настаивает он, вновь подчеркивая утрату человечности в постисторическом состоянии, которая обернется неразрешимостью проблемы человека⁴⁰¹. Потому «конец истории» никак не может пониматься в качестве желательной цели для человечества и, следовательно, даже новое повторение

³⁹⁶ Этот же образ вынесен в название известной работы Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек», прямо отсылающей к кожевовской философии истории (см.: Fukuyama F. *The End Of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992. 445 p.).

³⁹⁷ Забегая вперед, стоит сказать, что постисторические люди А. Кожева похожи не только на «последних людей» Ф. Ницше, но и на «средних людей» К.Н. Леонтьева.

³⁹⁸ Kojève A. *L'action politique des philosophes*. *Critique*. 1950. № 41. P. 46–55; Kojève A. *L'action politique des philosophes*. *Critique*. 1950. № 42. P. 138–154.

³⁹⁹ Kojève A. *Tyranny and Wisdom*, in Strauss L. *On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 135–176; Кожев А. *Тирания и мудрость* / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. *Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2006. С. 323–386.

⁴⁰⁰ Сам Штраус избегает так его называть, поскольку считает, что обсуждаемые проблемы еще остались открытыми.

⁴⁰¹ Strauss L. *Restatement on Xenophon's Hiero*, in Strauss L. *On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 209.

исторического процесса (сопряженное с насилием и неравенством) после его окончания в силу своей человечности оказывается «предпочтительнее, чем бесконечное продолжение бесчеловечного конца»⁴⁰². «Разве мы не радуемся каждой весне, хотя знаем о круговороте времен года, хотя знаем, что зима вернется снова?» – риторически вопрошает философ⁴⁰³.

Штраус раскрывает в кожевовском постисторическом состоянии своеобразное *антиутопическое измерение*: в универсальном и однородном государстве будут на корню пресекаться мнения, дающие повод усомниться в его состоятельности⁴⁰⁴. В частности, «в интересах гомогенности универсального государства» будет запрещено «любое учение, любой намек на то, что существуют политически значимые естественные различия между людьми, которые не могут быть упразднены или нейтрализованы развивающейся научной технологией»⁴⁰⁵. Но если от тиранической власти на протяжении истории люди могли скрыться, уехав в другие страны, то от «совершенного» постисторического государства сбежать уже не выйдет банально в силу его всемирности⁴⁰⁶. Л. Штраус приходит к выводу, что А. Кожев доходит до обожествления этого государства, закрывая глаза на его возможные изъяны, по той причине, что он придерживается мнения, что «“Бытие творит себя в ходе Истории”, или что высшим бытием являются Общество и История»⁴⁰⁷. И это также связано с тем, что А. Кожев в духе современности, лишаящей человека высоких целей, производит «замену моральной добродетели всеобщим признанием или замену счастья удовлетворением, проистекающим из всеобщего признания»⁴⁰⁸.

Разумеется, здесь воспроизведены не все пункты критики⁴⁰⁹, затронуты так или иначе лишь те, на которые затем отреагирует сам А. Кожев (и они же затем

⁴⁰² Ibid. P. 210.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid. P. 212.

⁴⁰⁵ Ibid. P. 211–212.

⁴⁰⁶ Ibid. P. 212.

⁴⁰⁷ Ibid. P. 213.

⁴⁰⁸ Ibid. P. 211.

⁴⁰⁹ Например, опущены тираническая сущность вождя пост-революционного общества и то, что в постисторическом состоянии продолжает существовать государство (=принудительное управление).

будут резонировать уже с кожевовским поздним образом постисторического состояния, который принято считать пессимистическим). Так, в письме Л. Штраусу от 19 сентября 1950 года, А. Кожев довольно положительно отзывается о послесловии Штрауса, но дает крайне дипломатичный отказ последнему в просьбе ответить на этот текст новой статьей: «Разумеется, мне есть что сказать, но кое-что нужно оставить и читателю: он должен продолжить думать самостоятельно»⁴¹⁰. Однако в рамках частной переписки А. Кожев все же дает Л. Штраусу несколько комментариев, касающихся его критики. Полностью соглашаясь с выводами Л. Штрауса, А. Кожев акцентирует различие между собой и своим собеседником в постановке вопроса о бытии, касающегося не только проблемы критерия истины, но также и проблемы добра и зла⁴¹¹. Философ отвечает своему коллеге: «Вы апеллируете к моральному сознанию, чтобы опровергнуть мой аргумент о критерии. Но одно столь же проблематично, как и другое. Была ли у Торквемады или Дзержинского “нечистая совесть”?!! Универсальное и гомогенное государство “хорошо” только потому, что оно последнее (поскольку в нем невозможны ни война, ни революция: одного “недовольства” недостаточно, нужно еще и оружие!⁴¹²)»⁴¹³. И как отмечает Майкл С. Рот, на вопрос Л. Штрауса о том, действительно стоит ли своей цены «конец истории», А. Кожев может ответить лишь одно: «Конец истории есть результат приложенных человеком усилий, а потому нам остается либо признать, что эти усилия были не напрасны, либо устранимся (желательно в молчании) от самой исторической реальности»⁴¹⁴.

⁴¹⁰ The Strauss-Kojève Correspondence. P. 255.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Здесь А. Кожев отсылает к мысли Л. Штрауса о том, что после «конца истории» найдутся люди, которые осознают свою неудовлетворенность универсальным и гомогенным государством, лишаящего их человечности. Потому, будучи недовольными, они рано или поздно поднимут против него восстание – очередной акт отрицания или нигилистическая революция, возможно, обреченная на неудачу, но являющаяся «единственным действием во имя человечества» в условиях бесчеловечного постисторического состояния (см.: Strauss L. Restatement on Xenophon's *Hiero*. P. 210). К этому же замечанию Штрауса относится и другой его пункт критики, присутствовавший в письме 1948 года. Он касается того, что, даже если неудовлетворенность всеобщим признанием может быть помыслена как нечто принципиально иррациональное, это нисколько не отрицает факта того, что сами «человеческие существа иррациональны; им удастся разрушить самую простую разумно устроенную общинную жизнь», так почему всемирное государство должно стать исключением? (см.: The Strauss-Kojève Correspondence. P. 237).

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Roth M.S. Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France. P. 134.

В этом же письме, пытаясь ответить на упрёки в «бесчеловечности» постисторического состояния, А. Кожев даёт несколько пояснений относительно своей концепции: «“нечеловеческое” может означать как “животное” (или, лучше – автомат), так и “Бог”. В финальном состоянии, естественно, больше нет “человеческих существ” в нашем смысле исторического человеческого существа. “Здоровые” автоматы “удовлетворены” (спорт, искусство, эротика и т.д.), а “больных” запирают. Что касается тех, кто не удовлетворён своей “бесцельной деятельностью” (искусство и т.п.), то это философы (которые могут достичь мудрости, если достаточно “созерцают”). Поступая так, они становятся “богами”»⁴¹⁵.

Отметим несколько моментов в процитированном фрагменте. Во-первых, человеческая деградация в «конце истории» описывается А. Кожевым не только через образ «животного», но и посредством образа «автомата», не имеющей сознания машины, функционирующей по некому алгоритму, – метафора, которая, вероятно, ни до, ни после не появлялась в кожевовском творчестве, однако её полезно иметь в виду для полноты картины постисторического состояния. Во-вторых, А. Кожев намечает здесь промежуточную, компромиссную позицию по отношению к своей идее «конца истории» как «смерти Человека», которая балансирует между условно пессимистическим взглядом (все граждане постисторического государства оказываются «животными» / «автоматами») и условно оптимистическим (все граждане постисторического государства оказываются мудрецами-богами). В-третьих, уже в рамках этой компромиссной позиции А. Кожев вновь проговаривает то, что он ранее озвучил в примечании 1946 года: бесцельная деятельность (искусство, эротика, спорт, игра и т.д.) удовлетворяет большую часть людей, делая их счастливыми и не желающими каких-либо перемен. Иными словами, А. Кожев здесь дополняет свою прежнюю точку зрения, но не отвергает её (что произойдет позднее).

⁴¹⁵ The Strauss-Kojève Correspondence. P. 255.

И вновь подчеркнем, что А. Кожев, давая пояснения о том, как он мыслит «нечеловеческое» в «конце истории» и как его позиция отличается от позиции оппонента в аспекте этическом, при этом в самом начале письма признается, что «полностью согласен с заключением» Л. Штрауса⁴¹⁶. Он делает свою точку зрения более нюансированной, но не спорит со своим собеседником о том, что в постисторическом состоянии господствует массовое общество и царит посредственность в лице «последнего человека», неспособного на великие свершения. В дальнейшем такой ход мысли только утвердится в кожевовском творчестве, но зачастую он будет подаваться автором «Введения» в крайне ироническом духе, лишенном драматической интонации в повествовании о неутешительном положении человека (вернее большей части людей) после «конца истории»⁴¹⁷.

Также предположим, что дальнейшее все большее смещение А. Кожева к пессимистическому видению постисторического состояния в качестве одной из своих причин имело критику Л. Штрауса⁴¹⁸, творчество которого он, довольно скупой на похвалу современникам (два других исключения – М. Хайдеггер и К. Шмитт), особенно ценил. В пользу этого мнения говорит и факт, который в одной из своих работ приводит Майкл С. Рот, имевший возможность изучить личную библиотеку А. Кожева⁴¹⁹ – в кожевовском экземпляре «Мыслей о Макиавелли» (1958) владельцем книги были подчеркнуты следующие слова Л. Штрауса: «Господство необходимости остается неперменным условием любого великого свершения и, в частности, его собственного [Макиавелли]: переход из царства необходимости в царство свободы будет бесславной смертью самой возможности

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ «Мы, “последние люди”, возможно, и внушаем отвращение (как подметил Штраус), но нам не дано выйти за пределы этого состояния, чтобы судить о нем из философски надежного укрытия. Вместо этого, как полагал Кожев, нам остается лишь ироничное самосознание. Мы можем лишь показать, что сознаём, где находимся», – пишет Майкл С. Рот, характеризуя кожевовское творчество в поздний период (см.: Roth M.S. Trauma: A Dystopia of the Spirit. P. 127).

⁴¹⁸ Аналогичного мнения о критике Л. Штрауса как об одном из факторов отхода А. Кожева от «героического гегельянства» придерживаются Майкл С. Рот и Виктор Гуревич, подготовившие к английскому (пере)изданию «О тирании», дополненный парными текстами Л. Штрауса и А. Кожева, а также их перепиской (см.: Gourevitch V., Roth M.S. Introduction, in Strauss L. On tyranny. P. XIV).

⁴¹⁹ Roth M.S. Trauma: A Dystopia of the Spirit. P. 139.

человеческого совершенства»⁴²⁰. Конечно, мотивы кожевовского подчеркивания могли быть совершенно различны, однако нельзя не отметить, что этот пассаж из Штрауса резонирует с примечанием к «Введению» от 1946 года, в котором через отсылку к Марксу перемещение из исторического состояния в постисторическое описывается как переход из «царства необходимости» в «царство свободы».

Уже более явно пессимистический взгляд на «конец истории» присутствует в довольно ироничных литературных рецензиях А. Кожева, написанных им в 1950-х для журнала «*Critique*». Первая из них, написанная в 1952 году, касалась романов слушателя кожевовских лекций о Гегеле (который одновременно и подготовил их к изданию) Раймона Кено⁴²¹, вторая, опубликованная в 1956-м, – творчества Франсуазы Саган⁴²². В обеих работах А. Кожев анализирует то, как этим авторам удалось в своих произведениях в отчасти добродушном, отчасти наивно-сентиментальном духе изобразить форму постисторического существования человека⁴²³.

«Романами мудрости» А. Кожев называет произведения Р. Кено, среди которых он особое внимание уделяет таким работам, как «Мой друг Пьеро» (1942), «Вдали от Рюэйля» (1944), «Воскресенье жизни» (1952). Причина такого названия кроется в том, что в этих довольно комичных произведениях, рассмотренных сквозь кожевовскую перспективу, действующими лицами оказываются «негероические герои» – современные люди, повседневная жизнь которых наполнена постисторической мудростью. Последняя «есть не что иное, как совершенное удовлетворение, сопряженное с полнотой самосознания»⁴²⁴. По сути, здесь А. Кожев в усеченном виде воспроизводит образ Мудреца, представленный им еще на лекциях по Гегелю: «Мудрец — это человек, совершенно сознающий себя, т. е.

⁴²⁰ Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 298.

⁴²¹ Kojève A. Les romans de la sagesse (sur Raymond Queneau). *Critique*. 1952. N 60. P. 387–397.

⁴²² Kojève A. Le dernier monde nouveau. *Critique*. 1956. N 111–112. P. 702–708.

⁴²³ Gillis H. Art and Literature at the End of History: Kojève as Critic, in *Sojourns in the Western Twilight: Essays in Honor of Tom Darby*, edit. by Janice Freamo and Robert Sibley. Québec: Fermentation Press, 2016. P. 155–177; Jacobs I. *Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity*. P. 12–16.

⁴²⁴ Kojève A. Les romans de la sagesse. P. 389.

полностью удовлетворенный тем, что он есть, т. е. воплощающий в своей жизни и своей жизнью нравственное совершенство»⁴²⁵.

При этом герои Кено не являются интеллектуалами. В своей веселости, добродушности и неприхотливости они спокойно принимают жизнь такой, какая она есть. Приведем единственный пример из череды их мудрых суждений, взятый из романа «Мой друг Пьеро»: «Пьеро, опустошая свою бутылку красного, чувствовал, как его внутренние сумерки время от времени пронзают такие философские вспышки, как: “Жизнь стоит того, чтобы жить” или “У существования есть свои хорошие стороны”; и на другую тему: “Жизнь забавна”, или “Какая странная вещь – существование”»⁴²⁶.

Так в чем же мудрость Пьеро и подобных ему других героев Кено? В том, что они полностью удовлетворены, причем как самими собой, так и внешним миром. По причине этого довольства у них нет нужды что-либо изменять или с кем-либо бороться. И тут вновь стоит вспомнить образ Мудреца из «Введения»: «Мудрец — это человек, который ничего не *хочет* и ни к чему не *стремится*. Он ничего не *хочет менять* ни в себе самом, ни вокруг себя; он, стало быть, *бездействует*. Он просто *есть*, ему чуждо *становление*, он сохраняет *тождество* с самим собой и *удовлетворен* собой в своей себетождественности и благодаря ей»⁴²⁷.

Но если герои Кено являются мудрецами в кожевовском смысле слова, то существует они уже после случившегося «конца истории», который лучше всего изображен в романе «Воскресенье жизни». В нем есть три действующих лица, воплощающие в себе Мудрость «легкодоступную для всех»: «незаинтересованный Пролетарий с аристократическими вкусами и аристократической внешностью, Поэт, который добивается успеха, ничего не публикуя, и профессиональный Солдат-антимилитарист»⁴²⁸. Или, иными словами, Пьеро – рабочий, который больше не трудится, Рюэль – поэт, который больше не пишет, Брю –

⁴²⁵ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 344–345.

⁴²⁶ Queneau R. *Pierrot Mon Ami*, transl. by Barbara Wright. London: Dalkley Archive Press, 1987. P. 116.

⁴²⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 340.

⁴²⁸ Kojève A. *Les romans de la sagesse*. P. 391.

демобилизованный солдат, который больше не сражается⁴²⁹. В их образах идеально отображается положение труда, поэзии и борьбы в постисторическом состоянии, ведь после «конца истории» природа покорена, все стихи написаны, а битвы и сражения присутствуют лишь на страницах учебников. Потому деятельность этих героев *бездеятельна*⁴³⁰, так как в постисторическом состоянии делать буквально нечего – все уже было сделано в рамках истории, потому последняя и окончилась.

И А. Кожев на материале романа Кено дает такое новое описание постисторическому состоянию: «Воскресенье жизни есть не что иное, как “Суббота Человека”⁴³¹, его окончательный покой после завершения тяжелых битв и упорных трудов, потребовавшихся для создания мира, задуманного им так, чтобы в нем можно было жить в удовлетворении, полностью сознающем себя, существенно мирном и, насколько это возможно, праздном»⁴³². Он делает следующий вывод: «если этот *новый* (и последний, ибо он – порождение последней войны) *Мир* должен стать миром романов Кено, то можно было бы сказать, без всякой иронии, что он является миром дивным. И это можно было бы сказать даже по-английски»⁴³³. В этих двух предложениях А. Кожев делает прямую отсылку на роман Олдоса Хаксли «О дивный новый мир» (1932) и, тем самым, сам сравнивает постисторическое состояние с антиутопией, в которой главной жизненной установкой является гедонистический нигилизм, а человеческое существование лишено стресса и наполнено развлечениями. И эта параллель только усиливается в дальнейшем, поскольку следующую свою литературную рецензию, написанную

⁴²⁹ Про Брю необходимо отдельно сказать, что это персонаж, одержимый идеей посетить поле, на котором проходила Битва при Йене – когда победа Наполеона ознаменовала собой «конец истории». И раз исход самой последней войны уже известен, «человек с мирными наклонностями мог бы, по крайней мере, уклониться от участия в ней, особенно если он уже распробовал ее, пусть даже и находясь на тыловой базе» (см.: Kojève A. Les romans de la sagesse. P. 395).

⁴³⁰ Особо акцентируя данный аспект постисторического состояния, Изабель Джейкобс считает плодотворным анализировать его, используя термин Джорджо Агамбена «inoperosità» (в русскоязычных исследованиях работ этого итальянского философа его обычно переводят как «праздность», «бездействие»), поскольку с ее точки зрения он идеально описывает «бытие без работы» в «конце истории» (см.: Jacobs I. Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity. P. 12).

⁴³¹ Подразумевается религиозный подтекст субботы как шаббата, то есть дня отдыха, в который прекращается всякая работа. Возможна также аллюзия на евангельское: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27).

⁴³² Kojève A. Les romans de la sagesse. P. 396.

⁴³³ Ibid. P. 397.

через четыре года после рассуждений о романах Р. Кено, А. Кожев уже прямо назовет «Последний новый мир».

Во втором тексте речь уже идёт о творчестве Франсуазы Саган, а конкретно о двух ее ранних романах «Здравствуй, грусть!» (1954) и «Определенная улыбка» (1956)⁴³⁴. В этой рецензии А. Кожев анализирует «конец истории» в довольно нетипичном для него ракурсе⁴³⁵, исходя из которого особое внимание им уделяется проблеме мужского и женского. Мир, в котором существуют юные героини Саган, оказывается «новым», поскольку «он полностью и окончательно лишен мужчин»⁴³⁶ и «мужского героизма»⁴³⁷. И рецензент саркастично вопрошает о том, как современным женщинам найти «нужных им настоящих мужчин в мире, где вершина мужской силы – мирная и трудолюбивая (хотя и механизированная) деятельность плодovitого мужа?»⁴³⁸.

Этот «странный новый мир» оказывается «действительно нашим миром», но с той оговоркой, что «в нем практически нет больше ни настоящих войн, ни подлинных революций»⁴³⁹. «Скоро единственным местом для славной смерти станет постель (частная или общественная)», – заключает А. Кожев⁴⁴⁰. Некое исключение из общего порядка, служащее для «реализации виртуальной мужественности», философ видит в том, что сегодня он мог бы назвать экстремальным спортом⁴⁴¹. В частности, А. Кожев рассуждает о сопряженных со смертельной опасностью охотой на диких зверей и покорением горных вершин, однако в тоже время и отмечает, что в нашем «новом мире» остается все меньше места для риска, потому и опыты подобного рода вскоре исчезнут – вдоль гор протянут канатные дороги, сами вершины обустраивают вертолетными площадками, а

⁴³⁴ В русскоязычном пространстве это произведение более известно как «Смутная улыбка».

⁴³⁵ В этом тексте также появляются самоироничные, но несвойственные для А. Кожева ностальгические обороты: «В мое время (а для меня это было старое доброе время, как это всегда бывает с любым временем, о котором говорят с определенной грустью). В мое время, говорю я (с мужской гордостью) ...» (см.: Kojève A. *The Latest New World*, transl. by David Macey. *Parallax*. 1997. N 4. P. 25).

⁴³⁶ Kojève A. *The Latest New World*, transl. by David Macey. *Parallax*. 1997. N 4. P. 24.

⁴³⁷ Ibid. P. 26.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Ibid. P. 27.

сентиментальное общественное мнение, которое все менее склонно терпеть смертную казнь даже для настоящих убийц, защитит бедных животных от причиняемых человеком страданий.

В этих рецензиях А. Кожев на чужом литературном материале (при этом относительно творчества Кено принципиально важно проговорить, что оно развивалось под непосредственным влиянием кожевовской историософии) в нарочито ироничной форме вновь очерчивает контуры «дивного нового мира», ожидающего нас после «конца истории». Поскольку он окажется безопасен и лучше даже сказать стерилен, в нем не будет места мужеству и героизму⁴⁴². Существующий праздно и беззаботно человек уже не станет изменяться, будучи довольным самим собой и окружающей реальностью. И то, что А. Кожев дважды ссылается на антиутопический роман Хаксли, как нельзя лучше свидетельствует о том, что постисторическое состояние в свой поздний период он мыслит не столь позитивно, как прежде.

Также свидетельствует об этом и одно из писем А. Кожева К. Шмитту, в библиографии русско-французского философа хронологически располагающееся между двумя данными рецензиями. Оно датировано 2 мая 1955 года. В нем, отвечая на вопросы своего немецкого коллеги, автор «Введения» с неприкрытым сожалением пишет о гомогенизации мира по мере прихода его к постисторическому состоянию. Обсуждая глобальную политику и поясняя какое, она имеет значение с точки зрения всемирно-исторической, А. Кожев пишет: «Цель – увы! – гомогенное

⁴⁴² Хотя в качестве одного из главных источников кожевовской мысли зачастую называют марксизм, а А. Кожев сам использует терминологию Маркса и зачастую прямо отсылает к нему, данный историософский мотив сближает автора «Введения» уже с мыслителями консервативного толка. В частности, здесь можно вновь отметить определенное сходство с творчеством Константина Леонтьева. О возможности консервативной трактовки А. Кожева пишет и Джефф Лав: «С точки зрения правых, постисторический сценарий Кожева – острейшее пропагандистское оружие. Неудивительно, что приверженцы естественного права восхваляют Кожева за его трезвость; для них он предвидит “серую” смерть утопизма без иллюзий, то, что можно рассматривать как победу ницшеанского “последнего человека”» (см.: Love J. The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève. P. 172).

распределение⁴⁴³. Кто первым достигнет этого – в своей половине мира – тот и будет “Последним”»⁴⁴⁴.

Кульминации пессимистический взгляд на «конец истории» достигает в уже неоднократно упоминавшемся большом примечании ко второму изданию «Введения»⁴⁴⁵, которое А. Кожев напишет в 1962 году. В нем он выступит с критикой собственного же примечания от 1946 года, где была выражена вера в то, что, несмотря на «смерть Человека» и преобразование его в животное, живущее в согласии с Природой, после «конца истории» все же «все остальное может сохраняться неопределенно долго: искусство, любовь, игра и т. д., и т. д.; короче, все то, что делает Человека *счастливым*»⁴⁴⁶.

Однако теперь сам А. Кожев заостряет внимание на имеющемся здесь противоречии: «Если Человек снова становится животным, его искусства, любви, игры и прочее также должны снова стать чисто “естественными”»⁴⁴⁷. После этого философ воспроизводит весьма комичный образ постисторического состояния: после «конца истории» люди возводят дома и творят искусство чисто инстинктивно, подобно тому как птицы вьют гнезда или пауки плетут паутину; музицируют по образу лягушачьего кваканья или стрекотания кузнечиков; проводят досуг в играх, напоминающих щенячью возню; занимаются любовью подобно тому, как спариваются взрослые звери. «Но вряд ли можно сказать, что все это “сделало бы Человека *счастливым*”. Надо было бы сказать, что пост-исторические животные вида *Homo sapiens* (которые будут жить при изобилии⁴⁴⁸ и в полной безопасности) будут *довольны* своим художественным, эротическим, игровым

⁴⁴³ В последующих письмах А. Кожев поясняет, что одним из частных случаев данного является рациональное распределение материальных благ, выравнивание доходов как внутри каждой страны, так и между странами вообще (исчезновение «слаборазвитых стран»), то есть повсеместное достижение единого уровня жизни, для которого образцом является *American way of life* (см.: Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 105).

⁴⁴⁴ Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 100.

⁴⁴⁵ Его наличие – то единственное, что отличает второе издание «Введения» от первого.

⁴⁴⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539.

⁴⁴⁷ Там же.

⁴⁴⁸ Отметим, что в примечании 1962 года, как и ранее в литературных рецензиях «Романы мудрости» (1952) и «Последний новый мир» (1956), А. Кожев уже не предполагает возможность продолжения труда после «конца истории» – то, что прежде он допускал. Потому в отсутствии Труда (по крайней мере, в историческом смысле слова) в постисторическом состоянии также можно видеть один из признаков, которые отличают ранний период кожевовского творчества от позднего.

поведением, поскольку, по определению, они будут им довольны»⁴⁴⁹, – заключает А. Кожев.

Относительно данного кожевовского умозаключения (если «пост-исторические животные вида *Homo sapiens*» будут не *счастливы*, то *довольны*) следует отметить, что оно перекликается с формулировкой А. Кожева, задействованной им в письме К. Шмитту, датированном 16 мая 1955 года. В нем, соглашаясь с автором «Понятия политического» и отмечая, что современный мир стремится к деполитизации, он, рефлексировав собственный бюрократический опыт, отмечает: «Конечно, еще существует некая “внешняя политика”. Внутренней политики, напротив, больше нет: все ведь хотят одного и того же, а именно – ничего; поскольку они в целом если не удовлетворены, то довольны [а самая неудовлетворенная элита является революционной, т.е. политической силой, только если массы недовольны]»⁴⁵⁰.

В данном фрагменте важно не только то, что в примечании 1962 года можно видеть своеобразную переформулировку мысли из письма 1955-го, в которой, с одной стороны, *удовлетворение* заменяется на *счастье*, однако, с другой *довольство* остается константой. Но нужно обратить внимание на то, что эта поздняя кожевовская мысль по поводу превалирования *довольства*, а не *удовлетворения* или *счастья* в постисторическом состоянии, вполне рифмуется с более ранней критикой Л. Штрауса, гласящей, что «конец истории» не приносит человеку подлинного удовлетворения. По этой причине кажется возможным считать, что А. Кожев учел ее и воспринял предельно серьезно, потому в поздних иронично-элегичных пассажах про *довольство* постисторического человека можно даже увидеть рецепцию критических замечаний автора «О тирании», раз за разом в письмах повторявшем об ужасе «последних людей».

Возвращаясь к примечанию 1962 года, нужно сказать, что на описании животного *довольства* А. Кожев не заканчивает. Понимание им «конца истории» в

⁴⁴⁹ Там же.

⁴⁵⁰ Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 104.

качестве антропологической катастрофы подразумевает также: «окончательное исчезновение человеческой Речи (*Логоса*) в собственном смысле. Животные вида *Homo sapiens* реагировали бы посредством условных рефлексов на звуковые или зрительные сигналы, и их, так сказать, “речь” ничем бы не отличалась от “языка” пчел. Тогда исчезли бы не только Философия или поиски дискурсивной Мудрости, но и сама Мудрость, ибо пост-исторические животные не могли бы “*познавать* [дискурсивно] Мир и самих себя”»⁴⁵¹. В данном отрывке прежний мотив анимализации человека вследствие «конца истории» («смерть Человека») достигает своего апогея, связываясь уже с потерей не только негативного, но и логосного начала. А. Кожев считает, что воплощение такого образа постисторического состояния уже началось в США. Поскольку выше нами был проанализирован ранний кожевовский взгляд на СССР, по поводу американской версии «конца истории» необходимо поговорить отдельно.

Если в тридцатые и отчасти в сороковые годы А. Кожев считал точкой локализации «конца истории» сталинский СССР, то после Второй мировой войны и становления биполярного мира во главе с капиталистической Америкой и советской Россией для него стал более актуальным такой взгляд на эту проблему, в перспективе которого противостояние этих сверхдержав представляло собой напряжение между двумя конкурентными моделям постисторического состояния или, говоря иначе, соперничество за то, кто займет место субъекта, завершающего своими действиями историю. И философ считал, что вне зависимости от того, кто из глобальных игроков победит, конечный итог, несмотря на отдельные и второстепенные детали, в любом случае будет один – всемирное гомогенное Государство.

А. Кожев полагает поверхностным суждение, что американский и советский строй друг на друга совершенно не похожи. Эта тема поднимается им в переписке со Шмиттом (середина 1950-х), где он пишет, что «Восток и Запад не только хотят

⁴⁵¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539.

одного и того же (пожалуй, еще со времен Наполеона), но и делают одно и то же»⁴⁵². Несмотря на идеологическую риторику, и коммунисты, и капиталисты в действительности стремятся к единой цели – к *довольству* как гарантированному массовому потреблению, высокому уровню жизни (*standard of life*), протекающей в комфортных и мирных условиях. А. Кожев вопрошает: «Чего хотят возможные “антикоммунистические” русские? Того же, чего и “коммунистические”, а именно – “жить хорошо и мирно”. <...>. Но это ведь не политическая проблема, и для этого не нужны ни война, ни революция...»⁴⁵³.

Более того, философ не верил как в революцию внутри советской России, так и в возможность полноценной войны между СССР и США. Для него главная глобальная тенденция в мире после Второй мировой войны – «умиротворение», переходящее в «разоружение»⁴⁵⁴: «Но эта так называемая внешняя политика имеет лишь одну цель: устранить политику (=войну) из мира»⁴⁵⁵. Никто больше не готов к «нападению», захвату из соображений чистого престижа и славы, а «там, где все хотят и могут только “защищаться”, нет больше истории, а значит, и “Александра”»⁴⁵⁶.

Немного ранее в переписке А. Кожев признается К. Шмитту в следующем: «Когда я это увидел (и пережил), я понял, что СССР лишь немного “современнее”, чем другие»⁴⁵⁷. Под «переживанием» имеются ввиду дипломатические поездки в СССР, в которых А. Кожев принимал участие с 1948 года по долгу своей государственной службы. Вероятно, этот личный опыт оказался одной из главных причин, по которой философ отказался от своего прежнего возвышенного взгляда на советский эксперимент и, соответственно, условно оптимистического видения «конца истории». Затем он стал считать, что США и СССР, будучи оба устремлены к *довольству*, отличаются друг от друга лишь в применении различных средств, а

⁴⁵² Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 105.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid. P. 104.

⁴⁵⁶ Ibid. P. 105.

⁴⁵⁷ Ibid. P. 104.

также тем, что капиталистические американцы богаче, чем коммунистические русские. В позднейшем интервью А. Кожев даже охарактеризует антропоморфно-животный образ жизни после «конца истории» через дефис как «русско-американский»⁴⁵⁸.

Кроме того, как отмечает Перри Андерсон, одной из главных черт кожевоского постисторического государства всегда являлся его формализм. Под последним П. Андерсон подразумевает то, что универсальность и гомогенность – «категории достаточно широкие, чтобы вместить в себя обширный спектр содержаний», потому для А. Кожева не существовало концептуального барьера, препятствовавшего тому, чтобы «переключить конец описанной им истории с социализма на капитализм без кардинальных изменений»⁴⁵⁹.

Итак, примерно в 1950-е годы отношение А. Кожева к СССР постепенно охлаждается (помимо дипломатических поездок в Союз, вероятно, смерть Сталина, деятельность которого особенно ценилась философом, стала одним из ключевых факторов постепенной полноценной утраты просоветских настроений⁴⁶⁰) и мыслитель начинает все чаще приходить к мысли, что субъектом, который собственной деятельностью подведет финальную черту под историей и воплотит на земле идеал всеобщего и взаимного признания, окажутся США. Однако если в более раннее годы А. Кожев мыслил «конец истории» позитивно, связывая его с рациональным царством Мудрости и справедливым государством сознательных Граждан, являющихся одновременно и тружениками, и воинами (что объясняло просоветские симпатии и кожевовскую надежду на сталинский СССР как силу, которая завершит исторический процесс), то в период, когда философ уже склонялся к пессимистической версии постисторического состояния, он и к

⁴⁵⁸ Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève.

⁴⁵⁹ Anderson P. The Ends of History, in Anderson P. A Zone of Engagement. London, New York: Verso. 1992. P. 323.

⁴⁶⁰ В качестве иллюстрации, приведенной не из переписки, см. текст: Кожев А. Москва, август 1957 / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 403–415.

Америке стал относиться негативно, отчего его пассажи про нее при желании можно воспринимать как антиамериканские⁴⁶¹.

И самый известный фрагмент, посвященный США встречается как раз в дальнейшей части примечания ко второму издания «Введения», идущей вслед за отрывком, описывающем постисторических «животных вида Homo sapiens». В нем философ пишет следующее: «советско-китайская версия робеспьеровского бонапартизма заставляет Европу быстрее искоренять многочисленные остатки своего до-революционного прошлого. Впрочем, ныне североамериканские отростки Европы управляются с этим быстрее, чем сама Европа»⁴⁶². И мыслитель продолжает: «Даже можно сказать, что с определенной точки зрения США уже достигли конечной стадии марксистского “коммунизма”, коль скоро практически все члены “бесклассового общества” могут уже сейчас приобретать все, что им заблагорассудится, трудясь при этом не больше, чем прикажет сердце»⁴⁶³. Поездки дипломатического характера в СССР и США, совершенные А. Кожевом на протяжении 1948–1958 гг., привели его к мысли, что «американцы похожи на разбогатевших советско-китайцев»⁴⁶⁴. Это объясняется тем, что «русские и китайцы – всего лишь пока еще бедные американцы»⁴⁶⁵. «Все это привело меня к заключению, что *American way of life* есть образ жизни, свойственный пост-историческому периоду, и что настоящее Соединенных Штатов это прообраз “вечного настоящего” всего человечества. Так, возвращение Человека к животному

⁴⁶¹ Помимо того, что будет рассмотрено далее, можно снова обратиться к мемуарам Р. Арона, в которых близкий друг А. Кожева писал, что автор «Введения» откровенно «не любил американцев, потому что он, Мудрец, рассматривал Соединенные Штаты как наиболее радикально нефилософскую страну в мире» (см.: Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. С. 110). К этому же нужно прибавить письмо Л. Штрауса к А. Кожеву от 3 июня 1965 года, в котором первый признавался, что рад был узнать о том, что русско-французский философ «так же критически относится к американским либералам», как и он (см.: The Strauss-Kojève Correspondence. P. 313). Также стоит упомянуть и о том факте, что после Второй мировой войны на многих дипломатических переговорах по тарифной и торговой политике, в которых философ принимал участие в качестве одного из представителей Франции, он чаще всего занимал антиамериканскую позицию, за что американцы прозвали его «змеей в траве» (см.: Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève. P. 203–209).

⁴⁶² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

⁴⁶³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

⁴⁶⁴ Там же.

⁴⁶⁵ Там же.

представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем»⁴⁶⁶, – заключает А. Кожев.

Дабы представить кожевовский образ Америки несколько более объемно, следует вновь обратиться к переписке А. Кожева с К. Шмиттом. В письме от 16 мая 1955, А. Кожев замечает, что целью Наполеона было «снятие» государства как такового в пользу общества, чего первый император французов намеревался достичь посредством «“тотальной” победы» в «“тотальной” войне»⁴⁶⁷. В данном случае принципиально понимание государства в качестве территориальной единицы, способной вести войну. Тотальная война же предстает как средство, с помощью которого государство как таковое «доводится до “завершения” и тем самым “снимается”»⁴⁶⁸. «Но англосаксы хотели (и могли уже тогда) того же самого (и, пожалуй, с большим успехом). И Маркс имел в виду не что иное, как это, говоря о “царстве свободы” [свободы для чего?!]», – пишет А. Кожев⁴⁶⁹. Он также вполне закономерно задается вопросом о том, существуют ли сегодня «государства в собственном смысле слова» (полноценные военные машины), не сводящиеся сугубо к административным и полицейским функциям, которые не подразумевают политических отношений⁴⁷⁰.

Как бы сам отвечая на собственный вопрос, А. Кожев заявляет: «Американцы никогда не знали, что такое война, политика⁴⁷¹ и государство (“мальчики” умирают не как солдаты, а как полицейские, и, естественно, никто не видит в этом ничего хорошего)»⁴⁷². Обращаясь ко Шмитту, он утверждает, что о подлинном понимании государства как военного механизма, противостоящего своим экзистенциальным врагам, Европа совсем скоро забудет. «Африка, Азия? Нет, как Вы совершенно

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 104.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ В данном случае (и во всех остальных в рамках этой переписки) подразумевается свойственное К. Шмитту (и разделяемое А. Кожевом) агональное понимание политического как поля борьбы друзей и врагов. См.: Шмитт К. Понятие политического / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 312–314.

⁴⁷² Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt. P. 104.

верно говорите, история уникальна, и для этих стран уже слишком поздно: к тому времени, как они достигнут пресловутого “уровня жизни”, соответствующего “*American way of life*”, и смогут думать о “вооружении”, самой возможности вести войны, вероятно, уже не будет. Конференция по разоружению на пути к успеху!», – подводит итог А. Кожев⁴⁷³.

Так, отталкиваясь от рассмотренных писем ко Шмитту (от 2 мая 1955-го и от 16 мая того же года) следует сказать, что в них уже отчасти предвосхищается содержание будущего примечания ко второму изданию «Введения в чтение Гегеля». В частности, появляется расхожий оборот «*American way of life*» и связанный с ним историософский сюжет, в котором настоящее Соединенных Штатов предстает как прообраз постисторического состояния, ожидающего все человечество. И завершая на этом обращение к кожевовскому эпистолярному наследию, сделаем более общее заключение: как в переписке со Шмиттом, так в переписке со Штраусом апробируются многие темы примечания ко второму изданию «Введения» и освещаются те аспекты историософии А. Кожева, о которых философ не всегда говорил публично, хотя они и принципиально важны для более полного понимания кожевовской историософии и того, как философ мыслил «конец истории» в разные периоды времени.

В последний раз возвращаясь к разбору примечания ко второму изданию «Введения», следует упомянуть, что вслед за самокритикой, признанием об изменении некоторых позиций (Гегель был прав, «конец истории» уже состоялся) и описанием постисторического антропоморфно-животного образа жизни, образцово представленного в *American way of life*, идет довольно неоднозначная вторая часть примечания, по объему лишь немногим отличающаяся от первой. Обыгрывая кожевовскую стилистику, для удобства ее можно было бы обозначить как «*Japan way of life*».

⁴⁷³ Ibid.

«Я радикально поменял свое мнение на этот счет вследствие недавней поездки в Японию (1959 год)⁴⁷⁴»,⁴⁷⁵ – пишет А. Кожев, утверждая, что страна, известная ранее как Империя Солнца, обладает опытом «почти трехсотлетнего существования в периоде “конца Истории”»⁴⁷⁶. Рассматривая Японию как «“пост-историческую” цивилизацию» он противопоставляет ее «американскому пути»⁴⁷⁷. Главной же мировоззренческой доминантой в японском обществе стал *снобизм*, создавший «такие формы отрицания «природных», или «животных», данностей, которые по эффективности далеко превосходят»⁴⁷⁸ Труд и Борьбу. В число тех культурных феноменов, где, согласно мыслителю, находит свое выражение снобистское мироощущение, им включаются театр Но, японская чайная церемония и искусство составления букетов цветов.

Однако подобная кожевовская перспектива направлена не только на традиционную культуру Японии: «все без исключения японцы в настоящее время живут в системе совершенно *формализованных*, т. е. полностью лишенных какого-либо “человеческого”, в смысле “исторического”, содержания, ценностей»⁴⁷⁹. Так, согласно А. Кожеву, абсолютно каждый японец наделен способностью «совершенно “бескорыстно”, из чистого снобизма, *покончить* с собой (при этом самолет или торпеда прекрасно заменят классический самурайский меч)»⁴⁸⁰, а данный суицид при этом никак не будет связан с риском от борьбы, «ведущейся ради достижения каких-либо “исторических” ценностей, имеющих определенное социальное или политическое содержание»⁴⁸¹.

И подобного рода анализ ведет А. Кожева к выводу: «Это, как кажется, позволяет думать, что недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного Мира в конце концов приведет не к ре-варваризации японцев, а к «японизации»

⁴⁷⁴ Р. Арон в своих мемуарах упоминает, что во время путешествия в Японию А. Кожев пережил некое «любовное приключение» (см.: Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. С. 112–113).

⁴⁷⁵ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

⁴⁷⁶ Там же. С. 540.

⁴⁷⁷ Там же.

⁴⁷⁸ Там же.

⁴⁷⁹ Там же.

⁴⁸⁰ Там же. С. 540.

⁴⁸¹ Там же. С. 541.

западных людей (включая русских)»⁴⁸². И поскольку «ни одно животное не может быть снобом, то весь “японизированный” пост-исторический период будет сугубо человеческим»⁴⁸³, то есть «невозможно “окончательное уничтожение собственно Человека”»⁴⁸⁴. Однако для своего сохранения Человек должен оставаться «Субъектом, противопоставленным Объекту»⁴⁸⁵, несмотря на то, что историческое *Действование*, находящее свое выражение в актах негативности, к тому моменту уже прекратилось. Вследствие этого «пост-исторический Человек должен по-прежнему *отделять* “формы” от их “содержания”, но уже не затем, чтобы действием транс-формировать это последнее, но с тем, чтобы *противопоставить* себя самого в качестве чистой “формы” себе самому и остальным, взятым в качестве каких угодно “содержаний”»⁴⁸⁶.

Таким образом, в современной японской цивилизации, внутри которой массовое общество сосуществует с национальной культурой и древними традициями, а повседневная жизнь пронизана эстетизмом и ритуализмом (снобистская игра формами, не обладающая каким-либо утилитарным смыслом), присутствует альтернативный вариант постисторического состояния. Он полностью противоположен животному потреблению *American way of life*, поскольку, по замечанию А.М. Руткевича, представляет собой «сочетание современной технической цивилизации с пространством свободной игры, ритуала, самоутверждения в искусстве»⁴⁸⁷.

Однако при всем том воодушевлении, которое вселяет в читателя *Japan way of life*, вторую часть примечания необходимо осмыслить в контексте примечания в целом, то есть рассмотреть его вместе с первой частью, описывающей «смерть Человека» и *American way of life*. Тогда мы увидим, что кожевовские построения в этом новом фрагменте, сопровождающем второе издание «Введения», весьма

⁴⁸² Там же. С. 541.

⁴⁸³ Там же.

⁴⁸⁴ Там же.

⁴⁸⁵ Там же.

⁴⁸⁶ Там же.

⁴⁸⁷ Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 330–331.

двусмысленны и неоднозначны. Спустя почти двадцать лет возвращаясь к вопросу о том, какая судьба ожидает человека после «конца истории», А. Кожев, по наблюдению Марко Филони, дал «почти насмешливый новый ответ, на самом деле распадающийся на два различных и притом противоречащих друг другу ответа»⁴⁸⁸. И действительно, первая и вторая части примечания состоят в отношениях противоречия, ведь как совместить анималистическое «настоящее Соединенных Штатов» в качестве прообраза «вечного настоящего всего человечества» со снобистским «японизированным» постисторическим состоянием? В первом варианте Человек возвращается к животному, во втором – остается Человеком. Отчасти решение могло бы иметь чисто хронологический характер: в первом случае А. Кожев описывает свои взгляды до 1959 года, во – втором собственные воззрения уже после путешествия в Японию. Однако и при таком решении невозможно не заметить, что сам ход кожевовских действий в рамках этого примечания выглядит несколько странным – философ в начале строит свой текст как сноску к сноске, где указывает на собственную непоследовательность и критикует свои прошлые построения, приходя к довольно пессимистической вариации «конца истории», но затем он переключается на совершенно иное описание постисторического состояния, оптимистической настрой которого полностью отменяет и обесмысливает фатальный прогноз предшествующего пассажа.

Вместе с тем *Japan way of life* оказывается тяжело согласовать с остальными кожевовскими построениями, не говоря даже о том, что такое описание современной Японии вызывает ряд самых общих вопросов. Перечислим лишь три варианта возможной критики. Во-первых, Как Япония может обладать «опытом почти трехсотлетнего существования в периоде “конца Истории”»⁴⁸⁹, если «конец

⁴⁸⁸ Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève. P. 218.

⁴⁸⁹ Вероятно, А. Кожев подразумевает политику самоизоляции Японии (*сакоку*), длившуюся с начала XVII в. и окончившуюся в середине XIX в. В таком случае можно сказать, что им описывается «конец истории» в отдельно взятой (изолированной) стране, однако, даже если закрыть глаза на то, что в рамках подобной историософской схемы за скобками остаются Наполеон и Гегель (гегелевская мудрость теряет универсальность, становясь контекстуальной, ведь «конец истории» на Западе описывается иначе, чем «конец истории» на Востоке (для последнего Йенская битва и «Феноменология духа» не обладают никаким значением)), то при подобном описании «конец истории» также лишается всемирного характера, который прежде А. Кожев ему всегда придавал (эта же всемирность вела к одному

истории» происходит лишь в 1806 году во время Йенской битвы и победы в ней Наполеона (о чем сам А. Кожев пишет в этом же примечании)? Во-вторых, постисторическое существование подразумевает невозможность войн и революции. По поводу этого А. Кожев пишет касательно Японии про: «отсутствие гражданских и внешних войн по причине ликвидации “феодализма” простолюдином Хидейоши и искусственной изоляции страны, задуманной и осуществленной его знатным преемником Ийеасу»⁴⁹⁰. Но философ, сам потерявший своего отца в горниле Русско-японской войны, не мог не знать, что, несмотря на «изоляцию», Япония активно принимала участие в войнах, результатом чего и стало ее поражение во Второй мировой войне, после которого началась не японизация Запада, а, напротив, вестернизация (американизация) Японии. В-третьих, самый рядовой японец в кожевовском видении оказывается сродни если не автору «Хагакурэ», то, по крайней мере, Юкио Мисиме, то есть человеку господского, самурайского духа, который из чистого снобизма готов совершить самоубийство. И учитывая все это, нельзя ли сказать, что в размышлениях А. Кожева о Японии мы встречаемся с классическим для европейской культуры XIX века ориенталистским сюжетом о том, как разочаровавшийся в Западной цивилизации европеец ищет утешения на Востоке?

Но, возможно, все встанет на свои места, если учесть знаменитую кожевовскую иронию. К такому решению склоняется, в частности, Джордж Агамбен. Итальянский философ так характеризует все примечание ко второму изданию «Введения»: «Шутовской тон, за который Батай упрекал своего учителя всякий раз, когда тот пытался описать постисторическое состояние, достигает апогея в этой сноске»⁴⁹¹. И учитывая абсурдистские анималистические пассажи

справедливому государству, делающему невозможным войны и революции). Без этой сущностной для «конца истории» характеристики, следуя кожевовской же теории, о Японии получается говорить не как о постисторической цивилизации, но как о цивилизации, обладающей лишь несколькими чертами постисторического существования.

⁴⁹⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

⁴⁹¹ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. Б.М. Скуратова, под ред. М. Маяцкого и Дм. Новикова // М.: РГГУ, 2012. С. 19.

(искусство лягушек и пауков) и пафос в изображении японцев, такое мнение трудно не принимать во внимание.

Однако, не отдавая все на откуп иронии, попытаемся также рассмотреть японский вариант «конца истории» всерьез, напоследок обратившись к позднему интервью А. Кожева, которое философ дал французскому журналисту Жилю Лапужу в 1968 году незадолго до своей смерти. К этому материалу вполне разумно перейти при завершении обсуждения философии истории А. Кожева, поскольку в нем автор «Введения», будучи довольно откровенным в комментариях относительно своего творчества, в последний раз обращается к тем историософским проблемам, которые он начал разрабатывать еще в тридцатые годы.

В интервью вновь говорится о «конце истории» и универсальном гомогенном государстве, Наполеоне и Гегеле, Сталине и Марксе, а также в более лаконичной форме снова воспроизводится содержание примечания ко второму изданию «Введения», касающееся Америки и Японии. Опять А. Кожев рассматривает японскую цивилизацию как существующую на протяжении трех веков вне истории, но теперь также определяет снобизм как «беспричинную негативность», то есть негативность, не преследующей какой-либо исторической цели. Пытаясь развить идущую из примечания тему возможности человеческой жизни вне контекста исторического «Действования», он пишет: «В мире Истории сама История берет на себя труд производить негативность, сущностную для человека. Если История замолкает, тогда негативность приходится производить самому»⁴⁹².

По поводу этого отрывка стоит отдельно отметить, что сам факт его появления в позднем интервью, кажется весомым доводом в пользу того, что кожевовские размышления о японском «конце истории» нельзя списать только на иронию, ведь А. Кожев спустя шесть лет после примечания возвращается к тому же

⁴⁹² Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève.

сюжету, дополняя свои прежние рассуждения. По этой же причине не видится возможным свести кожевовский японизм к некому сиюминутному впечатлению, которое А. Кожев решил отразить во «Введении» после своего опыта путешествия в Японию.

Но не следует и переоценивать кожевовские размышления о японской постисторической цивилизации, делая вывод, что в позднейшие годы своего творчества А. Кожев однозначно определил Японию в качестве точки локализации «конца истории» и серьезно верил в грядущую японизацию всего мира. И причина этого состоит не в том, что такой взгляд нивелирует кожевовскую иронию, а в том, что он игнорирует последние слова самого А. Кожева, сказанные в рассматриваемом интервью. Ведь в нем параллельно пассажирам на японскую тему философ, описывая невозможность появления принципиально нового философского высказывания или произведения искусства в рамках постисторического состояния, говорит следующее: «С политической точки зрения мы движемся к тому универсальному Государству, которое предсказал Маркс (но он сформулировал эту идею в наполеоновскую эпоху). <...>. Мы движемся к русско-американскому образу жизни, антропоморфному, но животному, я имею в виду – без негативности»⁴⁹³.

Отметим, что в этом интервью между фрагментами, посвященным *American way of life* и *Japan way of life*, уже нельзя констатировать отношения противоречия, поскольку свои рассуждения об анималистической Америке и снобистской Японии А. Кожев подводит к следующей заключительной мысли: «если человек зиждется на негативности, то конец дискурса Истории предлагает два пути: либо японизировать Запад, либо американизировать Японию»⁴⁹⁴. Здесь японский и американский варианты постисторического состояния представляют собой две конкурирующие возможности, к которым будущее человечества открыто в равной мере. Таким образом, основываясь на финальных словах самого А. Кожева, видится

⁴⁹³ Ibid.

⁴⁹⁴ Ibid.

необходимым заключить, что в его историософии отсутствует какая-либо предопределенность относительно образа «конца истории», то есть он может протекать как по американскому сценарию (антропоморфное животное), так и по японскому (снобистский человек), но каким именно он будет – зависит исключительно от свободного человеческого действия.

Глава 2. А. КОЖЕВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ: РЕЦЕПЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

Но, в конце концов, Кожев был русским (по рождению Кожевников, в Гейдельберге он защитился у Ясперса по Владимиру Соловьеву, «русскому Гегелю» и другу Достоевского), то есть принадлежал к апокалиптической нации, как Карл Шмитт — к немецкому рейху с его притязаниями на миссию спасения ...

Якоб Таубес «Карл Шмитт: апокалиптик контрреволюции», 1987 г.

2.1. Любовь и признание:

эротософия Вл. Соловьева и философская антропология А. Кожева

Отдельной темой современных историко-философских исследований, посвященных интеллектуальной связи Александра Кожева и русской философии, является вопрос о влиянии эротософии Владимира Сергеевича Соловьева на кожевовскую философскую антропологию, вращающуюся вокруг понятия «желание признания». Среди работ предшественников, ранее занимавшихся данной проблемой, в первую очередь нужно обратиться к статьям Бориса Гройса и Тренора Уилсона.

В своем исследовании Б. Гройс придает соловьевской философии любви фундаментальную значимость в контексте построения А. Кожевом собственной философской антропологии. Он пишет, что истоки кожевовского «желания» следует искать «не у Гегеля, а у Вл. Соловьева, в частности, в “Смысле любви”»⁴⁹⁵. Б. Гройс утверждает, что знаменитое кожевовское «желание признания», называемое также *антропогенным желанием, желанием желания* (другого), представляет собой не что иное, как «переформулировку соловьевского

⁴⁹⁵ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. London: Verso, 2012. P. 151.

См. также русский перевод данной статьи: Гройс Б. Три конца истории / Пер. с англ. М. Маликовой // На рубеже двух столетий: Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 169–184.

определения любви»⁴⁹⁶, связываемой русским философом со взаимным признанием между любящим и любимым, утверждающими друг за другом ценность и уникальность⁴⁹⁷. Потому кожевовское «желание» характеризуется исследователем как явно идентичное соловьевской «любви»⁴⁹⁸. Кроме того, Б. Гройс обращается и к такому концепту А. Кожева, как «борьба за признание», утверждая, что она «построена по образцу борьбы между полами, а не между классами», потому в ней есть «мало общего с гегелевским или марксистским описанием борьбы за признание»⁴⁹⁹.

Исследователь делает и более общий вывод, утверждая, что А. Кожев разрабатывал свою теорию любовного признания, вдохновленную соловьевской эротософией, не подражая популярному в 1920-1930-е годы сюрреалистическому движению, а базируя собственные положения «в традиционном русском утопическом видении общества, основанного на любви»⁵⁰⁰, а не на экономических интересах⁵⁰¹. Напоследок Б. Гройс проводит различия в понимании любовного признания у Вл. Соловьева и А. Кожева. Несколько сексуализируя свое описание кожевовской теории, он заявляет, что поскольку мысль А. Кожева постисторична, она и «посткоитальна»: «Кожев интересуется не прекоитальным всплеском желания, а посткоитальной депрессией — можно даже сказать, постреволюционной, постфилософской депрессией»⁵⁰². Так Б. Гройс напоминает о том, что кожевовский «конец истории», в котором любовное признание вытеснит собой борьбу и охватит всю социальную реальность во всемирном однородном государстве, обернется «смертью Человека», т.е. триумфом пост-исторического животного вида *Homo Sapiens*. Иными словами, когда идентичное любви

⁴⁹⁶ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 156.

⁴⁹⁷ Ibid. P. 154.

⁴⁹⁸ Ibid. P. 156.

⁴⁹⁹ Ibid. P. 157.

⁵⁰⁰ Б. Гройс считает, что в качестве тех мыслителей, кто развивал подобные утопические построения, можно назвать не только Вл.С. Соловьева, но и Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, а также их последователей в первые десятилетия XX века.

⁵⁰¹ Groys B. Introduction to Antiphilosophy. P. 157–158.

⁵⁰² Ibid. P. 158.

историчное «желание признания» оказалось удовлетворено, наступила постисторическая депрессия.

Перед тем как перейти к какой бы то ни было критике, следует признать в качестве неоспоримого мнение о Борисе Гройсе как о философе, который сделал большой вклад как в конкретно историко-философские исследования по изучению интеллектуальной связи А. Кожева и русской религиозной философии, так и в популяризацию в современном обществе кожевовской философской теории вообще. Потому любая критика положений, выдвинутых в работе данного выдающегося исследователя, должна считаться с этим как с фактом.

Прежде всего отметим, что Б. Гройс в своей статье фактически отождествляет кожевовское «желание признания» и соловьевскую «любовь», откровенно игнорируя тот факт, что сам А. Кожев в нескольких местах «Введения в чтение Гегеля» запрещает это делать, проводя между данными понятиями строгие концептуальные различия. Более подробно, отсылая к конкретным пассажам из главного кожевовского труда, их получится рассмотреть позднее, когда от изучения и критики работ предшественников, будет совершен переход к собственной исследовательской работе, посвященной рассматриваемой здесь проблеме, однако уже сейчас можно сказать о том, что является главным препятствием для отождествления любви и признания.

Речь идет о том, что в понимании А. Кожева любовь не имеет конфликтного характера, в то время как движет историей и зачинает ее борьба за признание, не подразумевающая никаких эротико-сексуальных аспектов. Она представляет собой именно антагонизм в форме смертельного противостояния Раба и Господина, который каждый раз возобновляется в ходе войн и революций. Таким образом, «желание признания», толкающее индивидов к борьбе, по самой своей природе антагонистично, оно ведет не к любовному слиянию с другим, а к агрессивной конкуренции с ним, в ходе которой проливается людская кровь. Конфликт перестает иметь место лишь после «конца истории», однако в постисторическом состоянии

уже нет никакого «желания признания», поскольку последнее оказывается фундаментально удовлетворенным.

Следующий пункт критики напрямую связан с предыдущим: Б. Гройс пишет, что «желание признание» не имеет ничего общего с марксистской классовой борьбой, будучи построенным по образцу борьбы между полами. Это положение стоит разбить на две части, начав свою контраргументацию с разбирательства с марксизмом⁵⁰³. Уверенность в том, что последний никак существенно не затронул кожевовское «желание признания», вынуждает исследователя вновь обходить стороной конкретные фрагменты «Введения», где А. Кожев самым недвусмысленным образом описывает признание так, что его марксистские коннотации невозможно игнорировать. В качестве примера достаточно обратиться к местам из четвертого курса лекций (1936–1937), в которых философ заявляет напрямую: «История есть выражение Борьбы (классов)»⁵⁰⁴. Немного позже он добавляет в том же ключе: «Культура рождается из противостояния и противоборства; только в Борьбе (классовой) и посредством /dans et par/ Борьбы она претворяется в действительность»⁵⁰⁵. В пятом курсе (1937–1938) философ и вовсе описывает «конец истории» как процесс «“снятия” классов» во всемирном и гомогенном государстве, представляя тем самым постисторический социум как бесклассовое общество⁵⁰⁶.

Что касается второго аспекта, связанного с борьбой между полами, то нужно прямо сказать о том, что ни Вл. Соловьев, ни А. Кожев о ней не пишут. Отец русской софиологии рассуждает совершенно противоположным образом, поскольку само фактическое положение полов, свидетельствующее о их разделенности, отделенности друг от друга, для него предстает в качестве проблемы. Потому истинную любовь он мыслит как воссоединение мужчины и женщины в едином

⁵⁰³ См. подробнее о проблеме влияния на кожевовскую теорию марксизма: Руткевич А.М. «Левое» гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 122–128; Shoikhedbrod I. Kojève and Marx. Elusive Affinities and Divergences, in Alexandre Kojève: A Man of Influence, edit. by L. Pedrazuela. Lanham.: Lexington Books, 2022. P. 103–119.

⁵⁰⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 159.

⁵⁰⁵ Там же. С. 160.

⁵⁰⁶ Там же. С. 327.

андрогинном существе. А. Кожев же в своей историософии и вовсе равнодушен к какой-либо гендерной проблематике, в его описании «желания признания» и производной от него борьбы какая-либо соотнесенность с полом отсутствует.

Помимо этого, стоит коснуться и того, как Б. Гройс описывает любовь в понимании Вл. Соловьева. «Смысл половой любви в полном признании другого мною — и меня другим», — пишет он⁵⁰⁷. С таким описанием любовного чувства сложно не согласиться, однако оно все же кажется неполным, поскольку в гройсовском изложении любовь у Вл. Соловьева будто бы ограничивается сугубо индивидуальным уровнем, касающегося сугубо двух отдельных любящих друг друга людей. Но в рамках соловьевской эротософии это только начальная ступень в любовном восхождении, поскольку истинная любовь предполагает, что после того, как влюбленные в глазах друг друга утвердили собственную ценность и неповторимость, они от индивидуального должны перейти ко всеобщему — их любовная связь должна стать частью всемирного объединения, распространившись на человечество и природу, что приведет к образованию «сизигического единства». Эта сторона учения Вл. Соловьева приобретает особую значимость в свете того, что и у А. Кожева в дальнейшем «желание признания» удовлетворяется и достигает своей полноты лишь тогда, когда обретает всеобщий характер в масштабах государства, объемлющего весь мир и включающего в себя каждого человека. Сопоставление этих двух концепций получит более детальное развитие впоследствии.

Необходимо затронуть и вопрос о том, как Б. Гройс разграничивает соловьевскую философию любви и кожевовскую философскую антропологию. Для него существенным оказывается постисторичность размышлений А. Кожева, мысль которого доходит до того, что триумф любовного признания в «конце истории» рассеивает в итоге не только любовь, но и саму человеческую природу, сменяемую животным желанием, которое движимо лишь социально гарантированным потреблением и более неспособно к отрицанию

⁵⁰⁷ Groyes B. Introduction to Antiphilosophy. P. 154.

налично-данного и какому-либо развитию. Выделять это в качестве существенного отличия соловьевской теории от кожевовской видится резонным лишь в том случае, если в творчестве Вл. Соловьева действительно отсутствуют пессимистические рассуждения о «конце истории». Однако это не так. Достаточно обратиться к работе с говорящим названием «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в которой описанная Вл. Соловьевым «мировая империя» антихриста (формулировка А. Кожева)⁵⁰⁸, самым своим существованием свидетельствующая о глубоком духовном кризисе и примитивизации человека, по многим признакам сходится с кожевовским всемирным и однородным государством (особенно в его пессимистической версии, связанной со «смертью Человека»). Сравнение двух этих образов будет произведено в следующем параграфе, посвященном рецепции «Трех разговоров» в кожевовской историософии.

Также кажется, что Б. Гройс несколько переоценивает то значение, которое «Смыслу любви» придавал сам А. Кожев. Начнем с того, что в почти пятисотстраничной диссертации философ уделяет конкретно ей около двадцати страниц⁵⁰⁹. Помимо этого, соловьевской философии любви он дает и вполне критичную оценку, поскольку считает, что, связывая любовное чувство с бессмертием, соединением с Богом и образованием «сизигического единства», Вл. Соловьев его абсолютизирует, отчего любовь утрачивает собственную специфику⁵¹⁰. Также А. Кожев утверждает, что эротософия Вл. Соловьева в контексте его остальной философии не представляет собой некое самостоятельное учение, а является лишь частным случаем в метафизике всеединства, одним из элементов во всей софиологической системе⁵¹¹.

Завершить обращение к анализируемой работе Бориса Гройса следует констатацией того, что данная статья представляет собой по большому счету первый историко-философский труд, в котором вообще ставится проблема связи

⁵⁰⁸ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. P. 335.

⁵⁰⁹ Ibid. P. 411–429.

⁵¹⁰ Ibid. P. 422.

⁵¹¹ Ibid. P. 425.

соловьевской эротософии и кожевовской антропологии. Иными словами, она имеет новаторский характер, что отчасти объясняет те ее недостатки, которые были здесь перечислены. Несмотря на них, проделанную исследователем работу нельзя не расценить как крайне важную в деле исследования русских истоков философии истории А. Кожева. Это кажется тем более несомненным, учитывая, что следующий рассматриваемый труд во многом опирается на положения, которые были сформулированы Б. Гройсом в рассмотренном выше тексте.

Тревор Уилсон, развивая то исследовательское направление, которое задал в своей статье Борис Гройс, рассматривает кожевовскую антропологию и историософию в свете соловьевской эротософии и философии русского зарубежья. В качестве основного тезиса своей работы он выдвигает положение, гласящее, что философская мысль А. Кожева в контексте темы любви представляет собой одновременно и наследование русской религиозной философии, развитие характерных для нее философских тенденции, и фундаментальный концептуальный разрыв с ней, отмеченный последующей критической дистанцией⁵¹².

Американский исследователь утверждает, что для русской эротософии, начало которой было положено соловьевским «Смыслом любви»⁵¹³, характерно противопоставление любви и истории. Иными словами, любовное чувство не может пониматься в качестве силы, оказывающей непосредственное влияние на ход исторического процесса, разворачивающегося во времени. Потому для многих русских религиозных философов был свойственен интеллектуальный отказ от любви условно имманентной, протекающей во временном измерении и связанной со смертностью, телесностью, деторождением, в пользу любви духовной, трансцендентной, ориентированной на вечность (т.е. любовное чувство, понятое

⁵¹² Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West. *The Slavic and East European Journal*. 2019. Vol. 63, N 4. P. 581, 584.

⁵¹³ Также американский исследователь отсылает к религиозно-философским традициям Серебряного века, сильно вдохновленным соловьевской эротософией, и отдельно к философскому творчеству П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева, которые, согласно Уилсону, в своих размышлениях о любовном чувстве развивали те интеллектуальные тенденции, которые были обозначены в «Смысле любви».

таким образом, оказывается а priori аисторичным) и в своем пределе нацеленной на бессмертие и воссоединение человека с Богом⁵¹⁴.

Уилсон пишет, что А. Кожев «тоже хотел полностью отделить историю от любви, но, в отличие от своих русских коллег, он выбирает историю вместо любви (утверждая, что Гегель в свои ранние годы сделал такой же выбор)»⁵¹⁵. Именно в этом американский исследователь видит специфическое положение кожевовской теории, в которой можно разглядеть «как преемственность с русской религиозной философией, так и критическую реакцию на нее»⁵¹⁶. Такой кожевовской позиции сопутствует и то, что автор «Введения» в пику большинству русских религиозных философов, с которыми он солидаризируется в признании аисторичного характера любви, строит свою теорию на атеистическом основании, отрицая трансцендентную любовь и настаивая на принципиальной конечности человеческого существа⁵¹⁷.

Развивая свой центральный тезис, Уилсон пишет о том, что даже в таком кожевовском решении можно видеть не только разрыв с русской религиозной философией, но и опять же крайне своеобразное преемство с ней. Для обоснования такой точки зрения американский исследователь привлекает «Три разговора», которым сам А. Кожев в собственной диссертации придавал совершенно особое место в ряду остальных произведений Вл. Соловьева. В этом диалоге история оканчивается не любовным воссоединением рода людского с Господом, царство Которого устанавливается на земле, а восхождением «мировой империи» антихриста (формулировка А. Кожева), обеспечивающей большую часть людей «равенством всеобщей сытости», которого многим оказывается достаточно для отречения от Христа как истинного Мессии и подлинного Бога. В интерпретации Уилсона фигура антихриста тем самым «олицетворяет конечную реализацию жизни на Земле, лишённой какой-либо трансцендентной любви, о которой

⁵¹⁴ Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West. P. 585–587.

⁵¹⁵ Ibid. P. 587.

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Ibid. P. 588.

говорилось в прежней метафизике Соловьева»⁵¹⁸. Так, А. Кожев, аналогично лишая собственные описания завершения исторического процесса и наступления постисторического состояния каких-либо трансцендентных коннотаций и представлений о любви к иноприродному Существо, оказывается вдохновлен той концепцией «конца истории», которая присутствует на страницах «Краткой повести об антихристе»⁵¹⁹.

Последний вывод Т. Уилсона необходимо сильно уточнить по той причине, что в его повествовании «мировая империя» антихриста, представленная в «Краткой повести», оказывается тем, на чем Вл. Соловьев завершает историю человечества. Однако это не так. Можно сказать, что финальная часть «Трех разговоров» содержит в себе два образа «конца истории», один из которых связан с антихристом, а второй с подлинным Мессией. Первый является секулярным (так его описывает американский исследователь). Он действительно лишен каких-либо представлений о трансцендентной любви, будучи связан со становлением постисторической антихристовой Империи. Но хотя появление последней приносит с собой «конец истории», она и сама является конечной. Финальную черту под ней подводит уже религиозный эсхатон, представляющий собой пришествие христианского Мессии, побеждающего зло и устанавливающего на земле тысячелетнее Царство праведников. Этот второй сюжет в соловьевском повествовании нельзя игнорировать, поскольку иначе та историософская картина, что была изображена в «Краткой повести», окажется неполной и искаженной. Таким образом, если и говорить, что А. Кожев заимствует у позднего Вл. Соловьева образ «конца истории», связанный с антихристом – олицетворением отсутствия трансцендентной любви, то необходимо параллельно и сделать весьма существенную оговорку, что автор «Введения» при этом полностью отбрасывает в сторону соловьевский мотив, связанный с религиозной верой и представлением о мессианском спасении, т.е. в свою философскую теорию ту концепцию «конца

⁵¹⁸ Ibid. P. 589.

⁵¹⁹ Ibid. P. 590.

истории», что изложена на страницах «Краткой повести», он включает в довольно усеченном виде.

Оканчивая обращение к работе Т. Уилсона, необходимо признать, что свои исследовательские гипотезы он формулирует гораздо более аккуратно и нюансировано, чем Б. Гройс, к текстам которого американский автор в своем труде неоднократно отсылает. Уилсон не отождествляет друг с другом кожевовское «желание признания» и соловьевскую «любовь», а пишет про «осторожное включение сексуальности в “Желание взаимного признания”»⁵²⁰, настаивая на аисторичном понимании любовного чувства, которое можно встретить на страницах «Введения». В плане исследовательском кажется ценной и крайне плодотворной сама историко-философская перспектива, из которой Уилсон предлагает рассматривать истоки философского творчества А. Кожева. Используя ее, нельзя прийти к простым и однозначным ответам, устроенных по типу либо «русская философия всецело определила кожевовскую теорию», либо «русская философия или повлияла на кожевовскую теорию минимально, или не повлияла вовсе». Американский исследователь демонстрирует сложный и, если угодно, диалектический взгляд на истоки кожевовского творчества, в объективе которого теория А. Кожева одновременно и наследует русской религиозной философии, и представляет собой разрыв с ней, переходящий в критику предшествующей традиции.

Завершив анализ и критику работ предшественников, можно вернуться к собственному исследованию связи между соловьевской эротософией и кожевовской антропологией⁵²¹. Начать нужно с того, что тема любви занимала философское внимание А. Кожева еще с самых ранних философских лет. В этом контексте стоит вспомнить так называемый «Дневник философа», который А. Кожев начал вести с января 1917 года (на тот момент ему было всего 15 лет). В

⁵²⁰ Ibid. P. 584.

⁵²¹ Большая часть результатов данного исследования ранее была апробирована в статье: Шмелев Д.А. Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева // Человек. 2024. Т. 35, № 3. С. 107–122.

момент переезда в Германию он был утерян, потому А. Кожеву пришлось переписывать его по памяти.

В «Дневнике», содержащем в себе и небольшое стихотворение о любви, встречаются две московские записи, в которых молодой А. Кожев описывает собственные романтические впечатления, а также рефлексии над своими эротическими переживаниями, вызванными личным сексуальным опытом.

Первая («Прекрасны только последние встречи ...»), относящаяся к восемнадцатому году, является довольно короткой и скорее не содержит в себе рассуждений, которые при желании можно было бы назвать философскими⁵²². Но вторая, датированная уже девятнадцатым годом и озаглавленная «Диалог о любви», является более объёмной, в ней можно встретить размышления, которые отчасти резонируют с более зрелым философским творчеством А. Кожева. В этой записи философ рассуждает об искусстве любви и достойном человека наслаждении, которые отличны от страсти обладания и животной похоти. Свойственное сугубо человеческой деятельности искусство начинается там, где кончается естественное, ассоциированное с анималистичным началом. Рассуждая об эротизме, А. Кожев пытается различить что в любви является чисто животным, а что только человеческим, приходя к выводу, что к последнему относятся нежность и ласка по отношению к любимому, целью которых не является эгоистичное стремление получить телесное удовольствие. Завершает этот «Диалог» юный философ размышлением о том, что любовь не имеет какой-то цели, помимо самой себя. Любят же кого-то не за что-то (красота, добродетель и т.п.), а за сам факт бытия любимого⁵²³.

Конечно, не стоит переоценивать эти рожденные в эпоху бурной молодости рассуждения о любви и утверждать, что зрелое философское творчество А. Кожева — прямое их продолжение. Однако невозможно и отрицать, что поднятые в них темы и сформулированные положения (соотношение в любовном чувстве животного и

⁵²² Kojève A. *Diario del filosofo*, transl. by C. Zonghetti, edit by M. Filoni. Torino: Aragno, 2013. P. 28.

⁵²³ Ibid. P. 33–35.

человеческого начал, любовная привязанность, мотивированная не результатами деятельности другого, а самим фактом бытия последнего) напрямую пересекаются с тем ходом мысли, который имеет место в тексте «Введения» на страницах, посвященных любви и признанию.

После рассмотрения избранных фрагментов из «Дневника» возможно приступить к выявлению концептуальных сходств и различий между соловьевской философией любви и кожевовской философской антропологией. Однако прежде необходимо в сжатой форме обозначить основные положения эротософии Вл. Соловьева, изложенные им главным образом в работе «Смысл любви». При анализе последнего параллельно нужно будет обращаться к тем местам кожевовской диссертации, которые посвящены данному соловьевскому труду. И перед этим необходимо коснуться чисто фактологической стороны данного исследования, напомнив о том, что отдельный раздел (около 20 страниц) гейдельбергской диссертации о Соловьеве (1926) А. Кожев посвятил главному соловьевскому труду по философии любви. Не менее значимо и то, что, отталкиваясь от материалов этой ранней работы, А. Кожев впоследствии выпустил на французском языке статью «Религиозная метафизика Владимира Соловьева». Она состояла из двух частей и включала в себя несколько фрагментов, посвященных соловьевской эротософии⁵²⁴. Ее первая часть была напечатана в 1934 году, а вторая – в 1935-м, то есть как раз тогда, когда философ уже находился во Франции и читал в Практической школе высших исследований свой знаменитый курс лекций о Гегеле (1933–1939). Так, упомянутые факты еще более легитимируют исследования о связи кожевовской антропологии и соловьевской эротософии, не говоря даже о том, что А. Кожев сам в нескольких местах «Введения» проводит прямые параллели между любовью и «желанием признания»⁵²⁵. Но в тоже время в кожевовском тексте присутствует и

⁵²⁴ Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1934. Vol. 14. N 6. P. 534-554; Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite et fin). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1935. Vol. 15. N 1-2. P. 110-152.

⁵²⁵ Помимо уже рассмотренной работы Б. Гройса, стоит вспомнить, например, о том, как американский исследователь кожевовского творчества Майкл С. Рот при анализе «желания признания» употребляет формулировки «быть любимым» и «быть признанным другим» как эквивалентные друг другу (см.: Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. P. 295).

чередой высказываний, в которых философ строго отделяет любовное чувство от признания. И о последнем факте также нельзя забывать при последующем сравнительном анализе концепций А. Кожева и Вл. Соловьева.

В своем центральном эротософском труде⁵²⁶ Вл. Соловьев сосредоточен главным образом на половой любви, которую он определяет как «исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предпрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела»⁵²⁷. Крайняя оговорка представляется весьма значимой, так как философ считает, телесное взаимодействие для существования любви является отнюдь необязательным, поскольку в отношениях между любящими друг друга оно может как присутствовать, так и отсутствовать. Более того, если оно все же «ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви», то такого рода соединение сугубо «губит любовь»⁵²⁸.

В этом отношении стоит отдельно акцентировать, что рассуждения Вл. Соловьева о половой любви имеют неизменно антисексуальный характер, поскольку само существование в человеческой жизни такого феномена, как половой акт понимается им в качестве одного из следствий грехопадения (по этой причине стыд является совершенно нормальной реакцией на него). Сфера сексуального – след падшей человеческой природы, потому, как А. Кожев пишет в диссертации, «наша смертность оказывается обусловленной половым размножением»⁵²⁹. В силу этого, как подчеркивает С.С. Хоружий, соловьевскую эротософию пронизывает убеждение, что «преодоление смерти должно означать и

⁵²⁶ В исследовании сделан большой акцент на «Смысле любви», а не на «Жизненной драме Платона» по той причине, что для анализа последней А. Кожев в собственной диссертации не дает специального раздела, отводя этой работе весьма скромное место в своем труде.

⁵²⁷ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2 / сост., общ. ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 511.

⁵²⁸ Там же. С. 517.

⁵²⁹ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 417.

преодоление сексуальности, преобразование сексуальной любви в некий иной, высший род любви»⁵³⁰.

В рамках обсуждения свойственного для Вл. Соловьева четкого разведения сексуальности и любви видится логичным пока оставить воспроизведение других основных положений «Смысла любви», напомнив о том, как мыслитель развивает данную проблему в более позднем труде «Оправдание добра. Нравственная философия». В главе «Аскетическое начало нравственности» физиологическое соединение осмысляется как торжество животной природы, как «перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа»⁵³¹. По этой причине половой акт описывается Вл. Соловьевым как «дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни»⁵³². Отсюда, в свою очередь, следует, что подлинно нравственное отношение к сексуальной сфере может быть только негативным: в настоящем она подлежит максимально возможному ограничению, а в перспективе – окончательному упразднению. Более того, русский философ приходит к выводу, что тогда, «когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом “будущей жизни” всего человечества»⁵³³.

В отношении приведенных выше фрагментов из «Оправдания добра» уместно заметить, что размышления Вл. Соловьева о наличии корреляции между торжеством подлинно целомудренной любви и концом исторического процесса представляют особый интерес в свете дальнейших рассуждений А. Кожева о постисторическом состоянии. На данный же момент необходимо подчеркнуть следующее: русский философ проводит четкую границу между любовным чувством и половым актом как таковым, так как последний понимается как то, что приводит к анимализации и тем самым дегуманизации человеческой природы.

⁵³⁰ Хоружий С.С. Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 67.

⁵³¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 147.

⁵³² Там же.

⁵³³ Там же. С. 148.

Результатом этого становится крушение любви, поскольку, как пишет А. Кожев, соловьевская мысль предполагает, что «только в любви человек может достичь абсолютной цели»⁵³⁴.

В ходе анализа «Смысла любви» также важно подчеркнуть, что русский философ так строго разводит любовь и сексуальность еще и потому, что трактует телесное соединение как акт деперсонализации. Галина Рарот в этой связи замечает: «половой акт как само вожделение подчиняется закону природной необходимости, далекой от существования человека как личности»⁵³⁵. Вл. Соловьев же, согласно польской исследовательнице, напротив, стремится утвердить значение любовного переживания «как стремления к признанию»⁵³⁶, подразумевающего прежде всего личностную составляющую. Этот персоналистский аспект любви, являющийся в данном чувстве ключевым элементом, подчеркивает Николай Бердяев, утверждая, что Владимир Соловьев, по всей видимости, «впервые в истории христианской мысли связывает проблему любви, любви эротической, с личностью, с полнотой и вечностью личности»⁵³⁷. Иначе говоря, любви свойственен предельно личностный характер: «именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама в себе»⁵³⁸. Т.е. за возлюбленным признается ярчайшая индивидуальность и абсолютная ценность, он предстает «чем-то исключительным, незаменимым, единственным и способным дать высшее блаженство»⁵³⁹.

Исключительная важность, которую любовь придает одному из возлюбленных, позволяет человеку преодолеть «ложное самоутверждение», сломить эгоизм и тем самым «сохранить подлинную индивидуальность»⁵⁴⁰. Отсюда Соловьев заключает: достоинство любви в том, что

⁵³⁴ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 365.

⁵³⁵ Рарот Г. Интегральная концепция любви (Р. Штернберг, В. Соловьев, К. Войтыла) // Соловьёвские исследования. 2019. № 4(64). С. 65.

⁵³⁶ Там же. С. 64.

⁵³⁷ Бердяев Н.А. Соловьев и мы // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 180–181.

⁵³⁸ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 495.

⁵³⁹ Там же. С. 496.

⁵⁴⁰ Там же. С. 506.

«она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе»⁵⁴¹.

Согласно Вл. Соловьеву, жизнь человека без любви несет на себе печать экзистенциальной неполноты, личностной ущербности и половой ограниченности. Последняя связана с четкой идентификацией любого индивида, либо как представителя мужского пола, либо как женского. В то время как русский философ считает, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»⁵⁴². Следовательно, миссия истинной любви – превосхождение природной данности полового разделения и образование цельной и гармоничной личности, соединяющей внутри себя мужское и женское начало. А. Кожев, комментируя данную мысль, отмечает, что этот аспект соловьевского учения уже касается идеи о создании «нового человека, являющегося реальным воплощением истинной человеческой индивидуальности»⁵⁴³.

Однако половая раздельность неразрывно связана со смертностью: гибель одного из влюбленных необратимо разрушает любовный союз, следовательно, «неизбежность смерти несовместима с истинной любовью»⁵⁴⁴, требующей бессмертия, сохранения в вечности индивидуальности влюбленных. Но преодолеть смерть способен только Бог, который Сам представляет собой абсолютную, ничем не ограниченную любовь. Поэтому соединение с Ним, способное даровать нетленность, служит условием для любви подлинной, находящейся в гармоничном единстве с верой.

В тоже время, любовное чувство в понимании Вл. Соловьева не должно ограничиваться только единством двух лиц противоположного пола. Любовь обладает глубоким нравственным смыслом, требующим не «отделять задачу

⁵⁴¹ Там же. С. 511.

⁵⁴² Там же. С. 513.

⁵⁴³ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 414.

⁵⁴⁴ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 520.

нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения»⁵⁴⁵, поскольку «возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми»⁵⁴⁶. Если же любящиеся замкнутся на обоюдной привязанности друг к другу, печальным итогом этого станет гибель любви.

Любовь должна восстанавливать изначальную истину всеединства, а потому необходимо, чтобы объединяющее двух личностей любовное чувство в определенный момент включилось в гораздо более глубокий и фундаментальный процесс всеобщей интеграции, трансформируясь в то, что философ, заимствуя гностическую терминологию⁵⁴⁷, называет «сизигией». А. Кожев подчеркивает этот момент в соловьевской эротософии и пишет: «как любовь между мужчиной и женщиной должна привести их к абсолютному единению, так и любовь всех людей друг к другу должна вести их к совершенному объединению, которое Вл. Соловьев именуется “сизигическим единством”»⁵⁴⁸.

Термин «сизигия» Вл. Соловьев определяет как отношение «к социальной и всемирной среде как к действительному живому существу, с которым мы, никогда не сливаясь до безразличия, находимся в самом тесном и полном взаимодействии»⁵⁴⁹. Имея любовный характер, такое взаимодействие сперва объемлет собой лишь ближайшее социальное окружение, далее расширяется до масштабов собственного народа, а затем и всего человечества и даже космического измерения, что подразумевает гармоничное единство природы и человека.

«Такое распространение сизигического отношения на сферы собирательного и всеобщего бытия совершенствует самую индивидуальность, сообщая ей единство и полноту жизненного содержания»⁵⁵⁰, – пишет Вл. Соловьев. Кроме того, философ постулирует, что история движется в сторону восстановления изначального

⁵⁴⁵ Там же. С. 538.

⁵⁴⁶ Там же.

⁵⁴⁷ См. подробнее: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. С. 101–129.

⁵⁴⁸ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 287.

⁵⁴⁹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 545.

⁵⁵⁰ Там же. С. 545–546.

всеединства. Это означает, с одной стороны, сплочение человечества в одно солидарное целое, с другой, – установление «истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства»⁵⁵¹. Итак, установив связь между всемирной сизигией и половой любовью, всеобщим и индивидуальным, философу удалось достичь того, ради чего и был написан данный труд, – раскрытия смысла любви.

Представленный выше анализ «Смысла любви» может показаться излишне детализированным, однако в нем воспроизводятся именно те аспекты соловьевской эротософии, которые привлекли внимание А. Кожева в его диссертации. И здесь уместно подчеркнуть, что кожевовский анализ «Смысла любви» заканчивается тем, что автор дает данному учению Вл. Соловьева вполне критичную оценку. Не повторяя пункты критики, озвученные ранее при анализе работы Б. Гройса, скажем лишь, что А. Кожев считает, что в данной серии статей Вл. Соловьев наделяет отношения полов непомерно большой значимостью, делая любовь смыслом существования мира, от которого производна жизнь всей вселенной. При такой абсолютизации стирается своеобразие самого любовного чувства, что приводит А. Кожева к следующему выводу: «то, что Соловьев продолжает рассматривать эту абсолютную любовь в рамках своей философии любви, имеет не столько систематическое, сколько биографическое значение, поскольку именно там, где половая любовь связана с Софией и Богом, вероятно, можно найти и ее психологический источник»⁵⁵².

Как уже было сказано, в тридцатые годы, уже во Франции, А. Кожев выпустил на французском языке статью «Религиозная метафизика Владимира Соловьёва» (в двух частях), представлявшей собой сокращенный и несколько переработанный вариант его диссертационной работы. В этой публикации отсутствует отдельный раздел, посвященный конкретно «Смыслу любви», однако во второй части статьи имеется отрывок, который и по тематике, и по терминологии отсылает к данному труду Вл. Соловьева. Характеризуя творчество Вл. Соловьева в период,

⁵⁵¹ Там же. С. 546.

⁵⁵² Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. С. 422.

предшествующий созданию «Трех разговоров», А. Кожев пишет: «Таким образом, человечество реализует идеал “всецелой жизни”, то есть жизни в Любви. В этой совершенной Любви, сублимации половой любви, мужчина соединится с женщиной, чтобы создать одно бессмертное существо (“андрогин”). Эта дарующая бессмертие Любовь сделает невозможным и, впрочем, бесполезным деторождение, но воскресит мертвых, которые перемешаются с живыми. Таким образом, Человечество, живущее в Любви, будет множественным, и в то же время оно будет единым и объединенным с остальным преображенным миром. Так, весь мир станет “сизигическим единством”, одним всеединым, свободным и сознательным организмом»⁵⁵³.

Завершая обращение к этой статье А. Кожева, стоит вновь проговорить, что ее выход (1934–1935) состоялся в тот временной период, когда философ читал знаменитый курс лекций (1933–1939). Иначе говоря, А. Кожев вернулся к ранней диссертации о философской мысли Вл. Соловьева как раз в то время, когда он в формате изложения гегелевской теории и комментирования ее формулировал ключевые пункты уже своей собственной философии. После рассмотрения всех вышеизложенных фактов можно перейти к прямому сопоставлению соловьевской эротософии и кожевовской антропологии, параллельно обращаясь к тексту «Введения».

Для начала следует отметить, что А. Кожев сам сопоставляет любовное чувство с «желанием признания». Наиболее яркий пример такого сопоставления дает следующий фрагмент из «Введения», расположенный в разделе «Вместо предисловия» (1939): «Так, например, в отношениях между мужчиной и женщиной Желание человеко в той мере, в которой хотят овладеть не телом, но Желанием другого, желают “обладать” Желанием, “ассимилировать” Желание как таковое, иными словами, хотят быть “желанным”, или “любимым”, или, лучше сказать, “признанным” в своей человеческой значимости, в своей реальности

⁵⁵³ Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite et fin). P. 148–149.

человеческого индивида»⁵⁵⁴. Развивая ту же мысль в тексте «Гегель, Маркс и христианство» (1946) философ констатирует, что «животное хочет самку (сексуальность), мужчина желает желания женщины (эротизм)»⁵⁵⁵. Любящий стремится быть любимым – именно это и есть его подлинная цель. Причем «он может быть “удовлетворен” одной лишь этой взаимной любовью без всякой “материализации”»⁵⁵⁶. И в качестве главного элемента любви А. Кожев описывает «приписывание абсолютной (=универсальной) ценности исключительной неповторимости (=“частности”) того, кого мы любим (“нет никого, кроме тебя, ни на земле, ни в небесах”)»⁵⁵⁷.

Уже на этом этапе обнаруживается ряд пересечений между философией любви Вл. Соловьева и философской антропологией А. Кожева. Первое – принципиальное теоретическое разграничение между телесным, материальным, природным началом, относящимся к животному миру, и началом ирреальным, идеальным, ассоциирующимся с миром антропогенным. По аналогии с тем, как Вл. Соловьев жестко различает истинную целомудренную любовь и плотский половой акт, А. Кожев последовательно отрицает возможность признания в сфере природно-данного. Во-вторых, и любовь, и признание обретают реальность только тогда, когда присутствует другой, за которым признается абсолютная ценность и уникальная индивидуальность.

И, делая небольшое отступление от основного сюжета, заметим, что в отношении философии Вл. Соловьева первый пункт относится не только к любви, но и к тому, как понимается стыд в «Оправдании добра». «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только это природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее», – пишет русский философ⁵⁵⁸. Вл. Соловьев утверждает, что чувство стыда есть только у человека, потому «существо, стыдящееся своей

⁵⁵⁴ Кожев А. Введение в чтения Гегеля. С. 14.

⁵⁵⁵ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 134.

⁵⁵⁶ Там же.

⁵⁵⁷ Там же.

⁵⁵⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 123.

животной природы, *тем самым* показывает, что оно не есть *только животное*»⁵⁵⁹. Очень емко об этом понятии в соловьевской теории А. Кожев пишет в диссертации: «Нравственный смысл данного явления состоит в том, что испытывающий стыд человек демонстрирует: он не отождествляет себя с чисто природным существом, а переживает природное начало в себе как нечто, недостойное его сущности, что и побуждает его к преодолению этого начала»⁵⁶⁰.

С кожевовским «желанием признания» соловьевский «стыд» сближает принципиальная изытость из области природно-данного и исключительная присущность сфере человеческого духа. Можно даже сказать, что те рассуждения о чувстве стыда, которые встречаются во «Введении», сильно вдохновлены «Оправданием добра». Так, например, в работе «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля» (четыре лекции, относящиеся к 1934/35) А. Кожев трактует стыд в качестве одного из актов негации, производных от «желания признания». В частности, это чувство оказывается, как и у Вл. Соловьева, тем, что выступает в качестве отрицания человеком в себе животной природы. А. Кожев рассматривает воспитание как череду «самоотрицаний ребенка», в рамках которого родители приучают детей самостоятельно преодолевать животные аспекты собственного существа⁵⁶¹. «И только благодаря этим самоотрицаниям (“подавлениям”) любой “воспитанный” ребенок — это не просто дрессированное животное (“тождественное” себе самому в себе самом), но по-настоящему человеческое (или “сложное”) существо»⁵⁶², — заключает А. Кожев. Однако данное сравнение является все же попутным, поскольку основной интерес в исследовании представляет не стыд⁵⁶³, а любовь.

⁵⁵⁹ Там же. С. 124.

⁵⁶⁰ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew. P.378.

⁵⁶¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 611.

⁵⁶² Там же.

⁵⁶³ Также должно вспомнить и о небольшом кожевовском анализе «Бесов» Ф.М. Достоевского. Занимаясь им, философ рассматривает самоубийство Кириллова как акт высшей свободы и независимости человека от Бога. Согласно точке зрения А. Кожева, Ф.М. Достоевский как верующий не мог не попытаться опровергнуть такое ложное воззрение собственного персонажа, потому, стремясь показать, что человек не в силах совершить подобное, главным фактором, толкающим Кириллова на смерть от собственных рук, стал стыд, а не сознательный и свободный акт богоотрицания. А. Кожев пишет: «Кириллов убивает себя от стыда, что не может убить себя. Но это возражение бьет мимо цели, поскольку самоубийство “от стыда” — это тоже *свободный* поступок (на который ни одно животное не

Возвращаясь к основной теме, необходимо подчеркнуть, что кожевовская связка «конца истории» со всеобщим и взаимным признанием очень похожа на соловьевское представление о том, что подразумеваемое в любви утверждение чужой индивидуальности представляет собой процесс обоюдный. А. Кожев пишет: «Признание со стороны кого-то другого имеет смысл только тогда, когда этот другой признан сам»⁵⁶⁴. И еще раньше в подобном духе рассуждает Вл. Соловьев: «В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной»⁵⁶⁵. Речь здесь идет сугубо о взаимности любовного чувства, которая оказывается аналогичной взаимности постисторического признания. Но в рамках теории Вл. Соловьева любовь предполагает также всеобщность: после утверждения индивидуальности двух влюблённых она становится частью более глобального процесса всемирного объединения, порождающего «сизигическое» единство, которое включает в себя человека и природу. Итак, если в соловьевской перспективе истинная любовь солидаризирует человечество и восстанавливает всеединство, что на чисто человеческом уровне воплощается во всемирной монархии, то для А. Кожева «желание признания» также приводит ко всеобщему объединению индивидов, но уже в рамках постисторического всемирного и гомогенного Государства.

Таким образом, в то время как в рамках соловьевской логики истинная любовь – то, что приводит человечество к солидаризации и восстановлению всеединства, проявленном на сугубо человеческом уровне в виде всемирной монархии, в кожевовских построениях «желание признания» тоже ведет ко всеобщему объединению индивидов, происходящему однако уже в постисторическом всемирном и гомогенном Государстве.

способно)» (см.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 642). Несмотря на то, что Соловьев в данном случае не поддержал бы богоборческий пафос, с изложенными здесь соображениями о стыде он бы, вероятно, согласился.

⁵⁶⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 142.

⁵⁶⁵ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 519.

Более того, соловьевская «сизигия» и кожевовский «конец истории» оказываются сходны друг с другом и в отношении того, как в этих понятиях мыслится связь природы и человека. У Вл. Соловьева «сизигическое единство» предполагает единство природного мира с миром человеческим, их гармоничный союз друг с другом. До момента установления таких отношений природа является «или всевластною, деспотическою матерью младенчеству человечества, или чужою ему рабою, вещью»⁵⁶⁶. Потому «необходимо изменить отношение человека к природе» и, следовательно, пробудить в нем «робкое чувство любви к природе как к равноправному существу», что и случится с установлением «сизигического единства»⁵⁶⁷. А. Кожев же описывает «конец истории» как остановку работы человеческой негативности, акты которой всю историю были направлены на отрицание природы. Иными словами, наступление постисторического состояния знаменуется окончанием исторического антагонизма природы и человека. Только если более ранняя, условно оптимистичная трактовка «конца истории» предполагала рассеяние антагонистических отношений между природным миром и миром человека за счет власти человека над природой, его контроля над ней и ее обуздания⁵⁶⁸, то в пессимистической вариации «конца истории» больший акцент сделан на анимализации постисторического человека, что означает трансформацию его в примитивное «пост-историческое животное вида *Homo Sapiens*»⁵⁶⁹, которое уже не инаково по отношению к природе настолько, что представляет с ней одной целое⁵⁷⁰. Но оба кожевовских образа «конца истории» сближает с соловьевской «сизигией» представление об утрате враждебности, прежней исторической

⁵⁶⁶ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 546

⁵⁶⁷ Там же.

⁵⁶⁸ При этом важно вновь оговориться, что в постисторическом состоянии природа уже не является объектом человеческого отрицания.

⁵⁶⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539.

⁵⁷⁰ Этот аспект кожевовской теории хорошо подчеркивает С. Геруланос, когда он пишет, что человек после истории «вживается в природу», «становится бытием, то есть частью природы и живым подтверждением конца онтологического дуализма, концом отрицания, концом человека» (см.: Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/116_nlo_4_2012/article/18873/ (дата обращения 06.02.2022)). Кроме того, Б. Гройс даже находит в кожевовском представлении о «конце истории» как возвращении человека в природу отчетливые следы руссоизма (см.: Groys B. Romantic bureaucracy Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical philosophy*. 2016. N 196. P. 34.)

противопоставленности природы и человека, а также установлении более гармоничных их отношений друг с другом.

Большое значение для исследуемой темы имеет также фрагмент из пятого курса (1937/38), в котором А. Кожев изображает «конец истории» как торжество любовного чувства. Он пишет: «Любить можно только равного себе⁵⁷¹. Полное равенство возможно только в совершенном Государстве (всемирном и однородном), которым заканчивается История. Пока История продолжается, человеческая жизнь проходит в Борьбе (и Труде), а не в Любви»⁵⁷². С такой точки зрения «конец истории» следует понимать как переход от диалектики борьбы к любовному признанию, подразумевающему всеобщее равенство в границах постисторической Империи. В пределах же истории можно говорить только про «Любовь христианскую, Любовь-милосердие»⁵⁷³, базирующуюся на заведомо несимметричных отношениях Раба и Господина, а также относящей равенство лишь к будущему загробному существованию. По этим причинам А. Кожев считает христианскую любовь (милосердие) «ущербной», но в то же время он считает, что в ней представлен «идеал, осуществимый только посредством Борьбы и “снятия” классов (в совершенном Государстве конца Истории и посредством этого Государства)»⁵⁷⁴. Таким образом, постисторическое состояние («всеобщее взаимное признание») можно понимать как состояние любовное.

В приведенном фрагменте есть два аспекта, которые роднят соловьевскую эротософию с кожевовской историософией, сходящихся друг с другом в том, что касается соотношения любви и истории. Во-первых, философы едины во мнении, что конец исторического процесса подразумевает торжество любви. Если Вл. Соловьев говорит о триумфе подлинной, целомудренной любви и, соответственно, забвении плотской похоти, то А. Кожев рассуждает о любовном признании, устанавливающем всеобщее равенство. Однако общей для обоих философов

⁵⁷¹ Стоит отметить, что о «равенстве в любви» А. Кожев пишет и в своей диссертации, когда рассматривает различные аспекты соловьевской эротософии (см.: Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 403).

⁵⁷² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 326.

⁵⁷³ Там же.

⁵⁷⁴ Там же. С. 327.

является мысль, что когда любовь становится принципом совершенной социальности, тогда уместно говорить о завершении исторического процесса. Во-вторых, – что непосредственно следует из первого положения – любовное чувство, в каком бы виде оно ни выступало, не может пониматься в качестве фактора, напрямую влияющего на ход истории. Для Вл. Соловьева не подлежит никакому сомнению, что «любовь не является средством или орудием исторических целей; она не служит человеческому роду»⁵⁷⁵ и, соответственно, «прямого действия на исторический процесс не оказывает»⁵⁷⁶. У А. Кожева эта мысль выражена не менее отчётливо, поскольку он пишет, что «невозможно начать с Любви: столкновение Раба и Господина существенно и изначально»⁵⁷⁷. Итак, оба философа отказываются видеть в любви силу историческую, но считают, что в состоянии постисторическом именно она становится доминирующим началом.

В этой части можно окончить обсуждение концептуальных сходств того, как Вл. Соловьев понимает любовь, а А. Кожев – признание⁵⁷⁸, и изучить причины, зная о которых утверждение тождества между любовным чувством и «желанием признания» выглядит неправомерным.

Наиболее развернутый критический разбор любви как несовершенной, неполноценной формы признания содержится в «Диалектике реального и феноменологическом методе у Гегеля» (четыре лекции 1934/35), входящей в состав «Введения» в качестве приложения. В этом тексте А. Кожев представляет раннего Гегеля как философа, которому «какое-то время казалось, что как раз Любовь составляет собственно человеческое в существовании»⁵⁷⁹. Однако позднее, в «Феноменологии духа», взаимное «Признание Влюбленных» сменяется «общественным и политическим Признанием, которого добиваются посредством

⁵⁷⁵ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 501.

⁵⁷⁶ Там же.

⁵⁷⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 326.

⁵⁷⁸ См. также сравнение соловьевской философии любви с эротологией Платона и Жака Лакана: Протопопова И.А. Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогина» к «агальме» (Трансформации платоновской «эротологии») // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. № 5(148). С. 21–33.

⁵⁷⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 637.

Действования»⁵⁸⁰, что наилучшим образом описывает специфику человеческого бытия в мире в качестве существа диалектического. В данных рассуждениях А. Кожев не только выражает согласие с Гегелем, но и представляет свою собственную позицию, которую он последовательно отстаивает в дальнейшем.

В основе такого кожевовского взгляда на любовное чувство лежит несколько причин. Первая – А. Кожеву необходимо представлять человека и в качестве негативности, и в качестве Действования – бытие в динамике, отличное от существования как простого пребывания, которое отождествимо с природно-животной жизнью. В любви же человека любят за то, что он просто есть; для другого ценен сам факт его существования. Поэтому любовь сущностно ограничена: её абсолютная ценность – не Действование, а «наличное Бытие (Sein), т. е. именно то, что как раз не является собственно человеческим в Человеке»⁵⁸¹. Вторая причина, уже отчасти упоминавшаяся во время критического разбора исследовательской позиции Б. Гройса, связана с тем, что в основе исторического процесса у А. Кожева лежит не любовь, а диалектика Раба и Господина. Именно она относится к Действованию, находящему свое прямое выражение в кровопролитной борьбе за признание. Иными словами, в кожевовских построениях антагонизм предстает как нечто базовое и изначальное. В любви же «конфликты не носят принципиального характера; обнаруживающиеся различия не переходят в противостояние»⁵⁸², но такое бесконфликтное состояние возможно лишь как состояние постисторическое⁵⁸³.

Третья причина связана с тем, что любовному чувству присуща «несерьезность», так как оно не имеет отношения к риску, неизменно сопутствующему Действованию, но, как пишет А. Кожев, сугубо «смертельный Риск обеспечивает действительное осуществление собственно человечности,

⁵⁸⁰ Там же.

⁵⁸¹ Там же. С. 638.

⁵⁸² Там же. С. 326.

⁵⁸³ «Признание в концепции французского мыслителя оказывается заложником абсолютности конфликта и борьбы за подчинение», – пишет один из отечественных исследователей кожевовского творчества (см.: Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2013. № 11 (112). С. 30.

отличающей Человека от животного по существу»⁵⁸⁴. Когда же риск не имеет места, отсутствует и свойственное лишь людям Действование. Четвертая – любовь имеет частный характер, поскольку она относится к симпатии ограниченного круга лиц. Подлинно же человеческое признание обладает характером всеобщим и универсальным. Поэтому, согласно А. Кожеву, «даже человек, “обретший счастье” в любви, “удовлетворен” не полностью, так как не добился всеобщего “признания”»⁵⁸⁵

При этом любовь у А. Кожева – все же остается формой признания. Как философ сам пишет, она представляет собой «сугубо человеческий феномен, потому что в нем желается другое желание (любовь другого)»⁵⁸⁶ и утверждается неповторимая индивидуальность любимого. Однако, как уже было сказано, любовь есть несовершенная и неокончательная форма признания, на фоне подлинного признания выступающая явлением достаточно второстепенным. «Человек воистину способен любить (на что не способно ни одно животное) лишь потому, что он уже ранее сделал себя человеком, рискуя жизнью в Борьбе за Признание»⁵⁸⁷, – пишет А. Кожев. Иными словами, любовь выступает только как «вторичное” проявление” Человека, который уже существует по-человечески»⁵⁸⁸.

Завершая анализ кожевовских рассуждений о связи любви и признания, стоит сказать, что разобранные фрагменты из «Введения» не дают оснований отождествлять любовь и «желание признания». Однако в текстах А. Кожева встречаются и прямо противоположные высказывания, так как мыслитель не устанавливает стабильной и четкой границы, отделяющей любовь от признания. В одном месте он их максимально сближает, в другом – устанавливает строжайший запрет как-либо уподоблять эти понятия друг другу. Причём это не связано с хронологией. Обратимся к примерам: в лекциях 1934–1935 годов («Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля») имеет место весьма

⁵⁸⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 638.

⁵⁸⁵ Там же.

⁵⁸⁶ Там же.

⁵⁸⁷ Там же.

⁵⁸⁸ Там же.

последовательная и крайне разработанная критика любви, затем в тексте 1939 года («Вместо предисловия») любовное чувство и «желание признания» рассматриваются как предельно родственные феномены, а в работе 1946 года («Гегель, Маркс и христианство») снова воспроизводится прежний критический подход в отношении любви. Вероятно, причина такой непоследовательности связана с тем, что в рамках теории А. Кожева нет отдельного учения о любви. Имеющиеся же замечания, касающиеся специфики любовного чувства, обладают ситуативной природой и призваны служить в качестве пояснений при описании «желания признания».

Завершая сопоставление эротософии Вл. Соловьева и антропологии А. Кожева, необходимо отдельно указать на четыре принципиальных отличия этих теорий. Первое из них касается того, что «желание признания» по своей сути эгоистично. Даже будучи удовлетворённым после «конца истории», оно не приводит к преодолению индивидуальной обособленности. Людей объединяет лишь общее гражданство постисторического государства, но не принадлежность к некой духовной общности. И сами граждане гомогенного государства признают друг друга, не исходя из альтруистических побуждений, а следуя личному интересу. Данную особенность кожевовской концепции, ярко подчеркивает Джудит Батлер, когда пишет, что А. Кожев в своем творчестве постулирует «онтологический примат индивидуальности над коллективностью»⁵⁸⁹, поэтому «признание всегда направлено на ценность индивида»⁵⁹⁰, а «все человеческие ценности — индивидуальные ценности»⁵⁹¹.

Вл. Соловьев же, напротив, связывает любовное чувство с преодолением эгоистических стремлений и реализацией всеединства на индивидуальном уровне; лишь единое, солидарное человечество обладает для философа подлинной реальностью. Любовь в соловьевском видении дарует человеку право считаться

⁵⁸⁹ Butler J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987. P. 73

⁵⁹⁰ Ibid. P. 77.

⁵⁹¹ Ibid.

неповторимой индивидуальностью исключительно в тех случаях, когда мужское и женское начала сливаются в одной цельной личности. В ситуации же с «желанием признания» объединение нескольких индивидов в одной абсолютной личности не предполагается, ведь можно быть признанным, являясь индивидуальностью отдельной и изолированной. Раздельность индивидов сохраняется и после истории, но в рамках исторического процесса в своем предельном виде она проявляется в том, что «желание признания» порождает саму бинарную оппозицию «Господин/Раб» – то, чему соловьевская любовь по самой своей природе противоположна, поскольку её функция – единение.

Во-вторых, антагонизм – то, без чего не существует «желание признания», порождающее борьбу между индивидами (войны, революции), которая понимается как нечто вполне нормативное и конститутивное для исторического процесса. Любовь, напротив, ведёт к соединению и упразднению разобщенности, создавая такую целостность, внутри которой раскрывается глубина каждого из элементов. В-третьих, Вл. Соловьев убежден, что подлинная любовь необходимо предполагает бессмертие, а потому она неразрывно связана с верой, представляющей Бога (Любовь) в качестве гаранта вечной любви. Однако в рамках кожевской антропоцентристской системы существование Бога не предполагается, а, следовательно, человек непреодолимо конечен. Более того, для А. Кожева господство атеистического мировоззрения мыслится как в качестве условия полноценного и совершенного признания, дарующего Рабам избавление от последнего Господина, который своим всесовершенным бытием делает невозможным наступление всеобщего равенства. В-четвертых, в то время как для Вл. Соловьева значимой темой в рамках разработки его эротософии является андрогинность, у А. Кожева при обсуждении «желания признания» данный мотив скорее отсутствует, так как наличная реальность половой раздельности не понимается как проблема.

В завершение данной части работы обобщим выводы, сделанные по ходу исследования. А. Кожев в своих историко-философских работах, касавшихся

соловьевского «Смысла любви», в собственном философском творчестве нередко ассоциировал любовное чувство и признание, так как оба этих феномена так или иначе отсылают к «желанию желания» и утверждению индивидуальности другого. Вместе с тем было указано, что в системе А. Кожева не имеет места отдельный раздел, представляющий собой самостоятельное учение о любви. Имеющиеся же в кожевовских текстах рассуждения о любовном чувстве достаточно ситуативны и служат скорее дополнением для «желания признания» – понятия, занимающего центральное положение в теории А. Кожева. И как нами было отмечено еще в более ранней публикации, одновременно этому в сочинениях А. Кожева присутствует как уподобление любви признанию, так и развернутая, весьма нюансированная философская критика любви⁵⁹², касающаяся того, что любовное чувство: 1) не имеет непосредственного отношения к «Действованию»; 2) второстепенно по сравнению с изначальным противостоянием Господина и Раба; 3) не связано со смертельным риском; 4) обладает партикулярным характером⁵⁹³. Сближает кожевовское «желание признания» и соловьевскую «любовь» то, что оба они: 1) удалены от порядка материального, природного, телесного; 2) существуют лишь при наличии другого и его индивидуальности; 3) подразумевают всеобщность и взаимность; 4) подлежат совершенной реализации в мире только после окончания истории; 5) при завершении исторического процесса рассеивают антагонистические отношения (как между человеком и человеком, так и между человеком и природой)⁵⁹⁴. Однако нет никакой возможности отождествить друг с другом кожевовское «желание признания» и соловьевскую «любовь», так как если первое индивидуалистично, конфликтно, принципиально конечно и никак не связано с проблематикой «мужского – женского», то второе, напротив, связывается с мотивами коллективистско-солидаристскими, ведет к большему единению,

⁵⁹² Шмелев Д.А. Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева // Человек. 2024. Т. 35, № 3. С. 119.

⁵⁹³ Там же.

⁵⁹⁴ Шмелев Д.А. Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева. С. 119–120.

обретению бессмертия в Боге, андрогинному разрешению проблемы половой раздельности.

Итак, при допущении, что философская антропология А. Кожева складывалась под влиянием философии любви Вл. Соловьева, напряжение, которое обнаруживается в ней всякий раз, когда речь заходит о соотношении любви и признания, можно объяснить следующим образом: оно имеет место, поскольку философские истоки «желания признания» весьма несходны и гетерогенны – помимо и так понятных гегелевской диалектики Раба и Господина и соловьевской любви, назвать стоит марксистскую классовую борьбу и ницшеанскую «волю к власти»⁵⁹⁵. Ситуация еще более усложнится, если к данной эклектичной философской смеси добавить также бакунинскую негативную диалектику (творческая «страсть к разрушению»), как это предлагает сделать А.М. Руткевич⁵⁹⁶. Иными словами, философская генеалогия «желания признания» является весьма разнородной, т.е. концепции мыслителей-предшественников, на которые А. Кожев опирается при создании уже собственной теории, не во всех отношениях близки друг к другу, а местами и вовсе несовместимы. Из-за этого и возникают метания между отождествлением и различением любви и признания.

2.2. Эсхатология позднего Вл. Соловьева и «конец истории» А. Кожева: сравнительный анализ

«Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Вл. Соловьева – работа, которая уже самим своим названием напрямую пересекается с центральной проблематикой философии истории А. Кожева⁵⁹⁷. Но, к сожалению, в

⁵⁹⁵ Об этом аспекте влияния философии Ф. Ницше на кожевовскую антропологию см. подробнее: Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. С. 14.

⁵⁹⁶ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. С. 15–16.

⁵⁹⁷ Это становится еще более очевидным, если обратиться к программе публичной лекции Вл. Соловьева от 26 февраля 1900 года, которая сопровождала журнальную публикацию «Трех разговоров» и носила название «О конце всемирной истории». Со многими тезисами, заявленными в ней, А. Кожев (с той оговоркой, что он принципиальный

исследовательской литературе уделено не так много внимания вопросу о том, какой след она оставила в кожевовской историософии. Среди работ, написанных на русском языке, следует выделить статьи В. Россмана и А.М. Эткинда⁵⁹⁸.

В своей работе В. Россман утверждает, что кожевовская концепция «конца истории» представляет собой непосредственное развитие русской историософской мысли, внутри которой А. Кожев ориентируется на «апокалиптическую традицию в русской литературе рубежа веков (Мережковский, Нилус, Соловьев, Федоров)»⁵⁹⁹. С точки зрения исследователя, идея А. Кожева о «конце истории» как смерти человека является «весьма созвучна предчувствиям этих мыслителей о скором приходе нового типа человека — “грядущего хама”⁶⁰⁰»⁶⁰¹. В. Россман особенно акцентирует внимание на связи кожевовской историософии с представлением об апокалипсисе, изображенном в соловьевских «Трех разговорах». Он утверждает, что «конец истории» в кожевовской теории «тот же, что и у Соловьева, только за вычетом второго пришествия»⁶⁰². «Кожев просто заимствует старообрядческую историософию, которая легла в основу соловьевского мифа об Антихристе, замещая эсхатологического императора Петра I Сталиным»⁶⁰³ – высказывает крайне смелый тезис исследователь⁶⁰⁴.

атеист, в своей философии придающий огромное значение иудео-христианским представлениям о человеке и истории, но все же считающий истинной христианства атеизм/антропотейзм), вероятно, бы согласился. Напомним лишь часть из них: «Идея всемирной истории. - Невозможность понимать ее смысл без определенного представления о том, к чему она идет и чем кончится. - Бессмысленность понятия о бесконечном, или неопределенном прогрессе. - Цель исторического процесса, или конец всемирной истории есть главное определяющее понятие для философской истории. - Это понятие находится только в положительных религиях, а единственное вполне осмысленное основание для философии истории есть библейско-христианское откровение» (цит. по: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева. К истории «Трех разговоров» // Интелпрос. 2005. URL: <https://intelros.ru/index.php?newsid=185> (дата обращения 16.06.2023).

⁵⁹⁸ Физическое лицо, выполняющее функции иноагента.

⁵⁹⁹ Россман В. После философии: Кожев, «конец истории», и русская мысль // Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения 07.03.2023).

⁶⁰⁰ Кажется уместным кратко прокомментировать это суждение, сказав о том, что оно видится не вполне удачным обобщением, поскольку упомянутые мыслители имели весьма разные, отличающиеся друг от друга историософские доктрины, а о «грядущем хама» писал только лишь Д.С. Мережковский. Кроме того, к антисемитской концепции истории, отстаиваемой публикатором «Протокола сионских мудрецов», кожевовская историософия имеет весьма отдаленное отношение. Хоть как-то объединять эти теории может лишь эсхатологическая проблематика, однако, используя ее в качестве общего признака, слишком многих религиозных мыслителей придется признать интеллектуально родственными А. Кожеву.

⁶⁰¹ Там же.

⁶⁰² Там же.

⁶⁰³ Там же.

⁶⁰⁴ Следует упомянуть, что В.И. Россман – это, кажется, единственный исследователь кожевовского творчества, настаивающий на связи философии истории А. Кожева со старообрядческой апокалиптикой. Такая гипотеза видится

Завершая обращение к работе В. Россмана, необходимо признать, что, поскольку его гипотезы предстают как одни из самых ранних, первых шагов по изучению связи философии А. Кожева с русской философской мыслью, данный историко-философский труд невозможно не считать важным. Однако нельзя игнорировать его очевидные несовершенства, среди которых следует отметить то, что, идя путем широких обобщений, исследователь игнорирует специфику философских построений обоих мыслителей. В частности, он обходится простой констатацией того, что эсхатология позднего Вл. Соловьева повлияла на философию истории А. Кожева. Исследователь не привлекает аргументов, отсылающих к конкретным концептуальным совпадениям между соловьевской и кожевовской историософской доктриной, представляя свой тезис о подобном влиянии в качестве чего-то самоочевидного. И если в начале исследований, посвященных поиску следов русской философской мысли в интеллектуальном наследии А. Кожева, такое обращение с философскими теориями за счет новизны темы и оригинальности суждений казалось чем-то допустимым, то сегодня такой подход кажется уже явно недостаточным.

А.М. Эткин⁶⁰⁵ формулирует схожий с гипотезой В. Россмана тезис о фундаментальном значении позднего творчества Вл.С. Соловьева для философии истории А. Кожева. Параллельно он заявляет и о косвенном влиянии соловьевской эсхатологии, оставившей отчетливый след на кожевовской интерпретации Гегеля, на западную (прежде всего, французскую) философскую мысль. «Интеллектуальная цепь от Гегеля через Соловьева к Кожевникову, от него к Сартру, Батаю и Фуко, а далее до Лакана с одной стороны и до Фукуямы с другой, заслуживает многих исследований. Идея конца истории, воспринятая более всего через соловьевские Три разговора, является здесь общим знаменателем», – пишет

довольно оригинальной и крайне смелой, хотя одновременно и нужно признать, что как биографические, так и текстологические основания, позволяющие говорить о философском интересе А. Кожева к старообрядчеству, на данный момент отсутствуют. Кроме того, обращение к этой религиозной традиции в данном случае видится избыточным, так как достаточным кажется обращение к христианской эсхатологии в целом, по отношению к которой старообрядческая апокалиптика предстает как частный и весьма локальный случай.

⁶⁰⁵ Физическое лицо, выполняющее функции иноагента.

исследователь⁶⁰⁶.

Как и работа В. Россмана, статья А.М. Эткинда⁶⁰⁷ – один из первых шагов по осмыслению теоретического наследия А. Кожева в русле русской философской традиции. Предсказуемо, она имеет крайне похожие недостатки – отсутствие аргументации, подразумевающей непосредственное обращение к конкретным философским положениям, которые были сформулированы в соловьевских «Трех разговорах» и отразились впоследствии на кожевовской теории. Вновь все ограничивается лишь тезисом, констатирующим несомненность влияния.

В иностранном исследовательском сообществе более серьезную историко-философскую работу по изучению рецепции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в философии истории А. Кожева проделала Аннет Жубара. Эта исследовательница уделяет особое внимание тому, какое значение А. Кожев придавал «Трем разговорам» в своей диссертации о Вл. Соловьеве: он считал, что в них для соловьевской философии предстала совершенно новая перспектива, дальше разрабатывая которую для автора «Чтений о богочеловечестве» открылась бы подлинная суть исторического процесса. Под последним Жубара понимает трансформацию историософии Вл. Соловьева: от понимания истории как богочеловеческого процесса, оканчивающегося победой добра, русский философ перешел к представлению о «конце истории», предполагающему триумф зла, олицетворенный в фигуре антихриста.

Так, отталкиваясь от особого кожевовского интереса к «Трем разговорам» (который в перспективе последующего творчества А. Кожева предстает как не случайный, а крайне показательный), исследовательница приходит к гипотезе, что для философии истории А. Кожева ключевым оказывается поставленная поздним Вл. Соловьевым проблема зла: «Именно мотив господства зла, который А. Кожев довольно своеобразно перенес из религиозной философии истории Соловьева в

⁶⁰⁶ Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. 2001. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyj-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения 12.03.2023). Настоящий материал (информация) произведён, распространён и (или) направлен иностранным агентом Александром Марковичем Эткиндом, либо касается деятельности иностранного агента Александра Марковича Эткинда.

⁶⁰⁷ Физическое лицо, выполняющее функции иноагента.

свою собственную работу, составляет центральную нервную систему его атеистической теории истории»⁶⁰⁸. Таким образом, согласно точке зрения Жубара, А. Кожев в рамках своей работы преобразовал метафизическое зло позднего Вл. Соловьева в собственный творческий, диалектический принцип отрицания, что означало и трансформацию религиозно-нравственного ценностного суждения об истории в «методологический принцип исторического наблюдения»⁶⁰⁹. Последний представляет собой продукт радикальной секуляризации, в рамках которой философия истории оказывается очищенной как от всех морально-религиозных коннотаций, так и от любых представлений о спасении или катастрофе.

Помимо этого, Жубара утверждает, что, творчески используя гегелевскую теорию, А. Кожев в своих историсофских построениях приходит к «концу истории», напоминающему ту картину завершения исторического процесса, которая изображена в соловьевской «Краткой повести об антихристе». Первостепенная роль в этом сопоставлении принадлежит оканчивающему историю антихристу, который, во-первых, выступает в качестве Человекобога, напоминающего своим духовным обликом постисторического антропотеиста А. Кожева. Во-вторых, своими «дарами» он удовлетворяет потребности (почти) всех граждан собственного всемирного государства, подобно тому как всеобщее и взаимное признание в «конце истории» приносит фундаментальную удовлетворенность каждому человеку. Кроме того, постисторическое состояние, описанное в «Краткой повести», родственно кожевовскому «концу истории» еще и тем, что изображенная А. Кожевом утрата негативности (смерть Человека) после получения признания совпадает с пессимистической оценкой Вл. Соловьева, прилагаемой им к человечеству, которое удовлетворяется антихристовыми благами и само отказывается от дальнейшего развития. Также Жубара пишет и о том, что отличает концепцию «конца истории» позднего Вл. Соловьева от кожевовской постистории: последняя протекает в сугубо секулярном измерении, находящемся

⁶⁰⁸ Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 11.

⁶⁰⁹ Ibid.

по ту сторону добра и зла⁶¹⁰.

Завершая рассмотрение работы Жубара⁶¹¹, хочется выразить и некоторое сомнение в ее центральном тезисе. Дело в том, что, отталкиваясь от того факта, что русско-французский философ в своей диссертации заявляет о совершенно особом месте «Трех разговоров» в контексте всего остального соловьевского творчества, видится несколько преждевременным делать вывод о родстве между тем, как поздний Вл. Соловьев понимает зло, и тем, как А. Кожев понимает отрицание, негативность.

Напомним то, как русский философ описывает зло в «Трех разговорах»: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия»⁶¹². На уровне индивидуальном зло находит себе выражение в тех случаях, когда «низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и *осиливают их*»⁶¹³. Из данных фрагментов становится ясно, что Соловьёв связывает проявления в мире зла с духовной деградацией человека и господством в нем анималистических начал, что совершенно противоположно тому, как А. Кожев понимает отрицание. В неогегельянской концепции автора «Введения» негативность всецело определяется «желанием признания», которое принципиально отлично от желания животного, направленного на объекты данные в материальном мире. Оно находит себе выражение в трансцендирующей инстинкт самосохранения борьбе за признание и следующим за ней труде Раба на Господина, практикуя который человек, напротив, переходит от меньшего совершенства к большему – в работе он превосходит собственную инертность и подавляет в себе природное начало (как раз таки подвергающееся отрицанию), что ведет к общечеловеческому развитию,

⁶¹⁰ Ibid. P. 15–16.

⁶¹¹ См. также более раннюю работу Жубара, в которой вопрос о влиянии позднего творчества Вл. Соловьева на философское творчество Кожева впервые поднимается исследовательницей: Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005, С. 397–401.

⁶¹² Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. С. 727.

⁶¹³ Там же.

подразумевающему появление техники, науки, искусства.

Если труд, понятий А. Кожевом описанным выше образом, в качестве выражения негативности однозначно нельзя признать родственным соловьевскому пониманию зла, возможно, для подобной роли подходит хотя бы борьба за признание. Но и с ней ситуация аналогична. Уже неоднократно отмечалось, что в борьбе человек отбрасывает естественное (животное желание самосохранения), поскольку идет на смертельный риск в схватке с другими за чистый престиж (ирреальное признание). Этот антагонизм порождает историю, в рамках которой он вновь возобновляется в форме войн и революций. И если относительно революций еще можно спорить о том, не считает ли их Вл. Соловьев злом, то с войнами все довольно однозначно. Чистым злом их назвать нельзя. По крайней мере, в поздний период своего творчества Вл. Соловьев так не считает. В самих «Трех разговорах» теме войны посвящен первый разговор, в котором крайне важное место занимает изложение мировоззрения Генерала. Интертекстуально выступая в качестве соловьевской критики этики ненасилия Л.Н. Толстого, оно представляет собой апологию противления злу силой в форме справедливой войны⁶¹⁴.

Кроме того, можно обратиться и к другой работе Вл. Соловьева, написанной также в поздний период его творчества. Речь идет об «Оправдании добра» (1897), в котором рассуждения философа о смысле войны не входят ни в какое противоречие с позицией, обозначенной позже в «Трех разговорах»⁶¹⁵. В этом труде философ пишет: «Смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия; в ней есть и нечто положительное — не в том смысле, чтобы она была сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходимою при данных условиях»⁶¹⁶. Положительное же значение войны Вл. Соловьев видит в том, что в его понимании она служит целям политического объединения человечества, пределом которого выступает всемирная монархия или всемирный международный

⁶¹⁴ Соловьев В.С. Три разговора. С. 659–666.

⁶¹⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 462–484.

⁶¹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1 / сост., общ. ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 464.

союз⁶¹⁷.

Иными словами, при всей важности работы А. Жубара ее гипотеза о трансформации концепции метафизического зла позднего Вл. Соловьева в кожевовскую негативность при более подробном анализе «Трех разговоров» и прояснении того, как сам А. Кожев описывает диалектический принцип отрицания, выглядит крайне проблематичной, поскольку, как было продемонстрировано, эти философские концепты предельно инаковы по отношению друг к другу.

В довершение всего стоит вспомнить и работу такого польского исследователя-евроскептика, как Петр Новак. В своем труде он утверждал следующее: «“Повесть” Соловьева дает Кожеву глубокое понимание и возможность для интерпретации гегелевской “Феноменологии Духа” как своего рода “сценария”, который нуждается в развязке, в исполнении»⁶¹⁸. К сожалению, в дальнейшей части работы крайне мало говорится о том, в чем конкретно «Три разговора» повлияли на основные пункты кожевовской интерпретации Гегеля. Новак, воспроизводя сюжет «Краткой повести» и ключевые пункты кожевовской исторософии, ограничивается сравнением между постисторическими животными (А. Кожев) и согласившимся на антихристово «равенство всеобщей сытости» человечеством (Вл. Соловьев), а также несколько художественно описывает то, как А. Кожев, предпочтя религиозной вере атеистическую мудрость, в своем антропотеизме (Человекобог) осуществил подмену любви Христа истиной антихриста.

Так, работа польского исследователя⁶¹⁹ в контексте интересующей нас проблемы является более детальной в своем сравнительном анализе кожевовской историософии и соловьевской эсхатологии на фоне трудов В.И. Россмана и А.М. Эткинды⁶²⁰, которые также делают и крайне смелые, но не подкрепленные необходимой аргументацией выводы. Однако данный текст является и менее

⁶¹⁷ См. также: Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. № 3(63). С. 32–58.

⁶¹⁸ Новак П. Прием Антихриста / Пер. с англ. П.А. Прилуцкий // Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии. Материалы международной конференции. Москва, 11–12 декабря 2013 г. / Отв. ред. А. И. Алешин. М.: РГГУ, 2013. С. 108.

⁶¹⁹ Также см.: Новак П. Правители и философы (введение в чтение Кожева) / Пер. с пол. И. Ксезопольска // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 181–201.

⁶²⁰ Физическое лицо, выполняющее функции иноагента.

существенным историко-философским исследованием интеллектуальной связи А. Кожева с поздним Вл. Соловьевым относительно работы А. Жубара, заключения которой отличаются большей теоретической строгостью и конкретностью.

Заканчивая обращение к работам предшественников, далее необходимо коснуться и самой кожевовской диссертации о Вл. Соловьеве, рассмотрев то, что А. Кожев пишет об эсхатологическом периоде творчества отца русской софиологии.

В отличие от «Смысла любви», «Трем разговорам» А. Кожев не посвящает отдельной главы своей работы. На фоне части, исследующей эротософию, его анализ поздней соловьевской эсхатологии является менее подробным и детальным, более фрагментарным и ситуативным. При этом философ пишет и о фундаментальном значении этого произведения в контексте всего остального творчества Вл. Соловьева. В данной работе происходит коренной перелом в философии русского мыслителя, представляющий собой переход от «метафизического оптимизма» (учение о всеобщем спасении, представление о ничтожестве зла, а также хилиастическая вера в скорое пришествие Царствия Божия на земле и осуществление идеала совершенной жизни) к «метафизическому пессимизму»⁶²¹. Последний (по мере приближения Вл. Соловьева к смерти и все большего его разочарования в наличной социально-политической реальности, несколько не подходящей к теократическому идеалу) находит себе выражение в том, что «злу эмпирической реальности придается также и метафизическое значение»⁶²². Борис Гройс даже считает, что А. Кожев рассматривал в качестве своей задачи построение той пессимистической философии, которую Вл. Соловьев начал создавать в конце жизни, но не успел завершить из-за скорой смерти⁶²³. Такая новая пессимистическая философия предполагала и, «соответственно, новое пессимистическое видение постисторического состояния», которое А. Кожев и представил в собственной историософии⁶²⁴.

А. Кожев особое внимание уделяет «Краткой повести об антихристе», сюжет

⁶²¹ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. P. 311–312.

⁶²² Ibid. P. 312.

⁶²³ Groyes B. Introduction to Antiphilosophy. London: Verso, 2012. P. 160.

⁶²⁴ Ibid.

которой он вкратце воспроизводит. В своем изложении философ замечает, что идея объединения церквей не оставляется поздним Вл. Соловьевым, однако это событие относится уже не к самой истории, а к ее завершению⁶²⁵. Кроме того, А. Кожев настаивает, что нельзя считать, что в «Трех разговорах» теократический идеал отбрасывается полностью⁶²⁶, так как, во-первых, «тысячелетнее царство Христа», пришедшее в силе и славе после падения антихриста, может быть понято теократически⁶²⁷. Во-вторых, «мировая империя», созидаемая антихристом, представляет собой ничто иное как искаженный образ теократии, представленной в весьма мрачных тонах⁶²⁸.

Но самое главное, что выделяет А. Кожев в «Трех разговорах», – впервые выраженная Вл. Соловьевым убежденность в реальности зла, воплощенная в образе антихриста⁶²⁹. Она имеет прямые следствия и по отношению к соловьевской историософии, поскольку делает невозможным осуществление Царства Божия на земле, перенося реализацию богочеловеческого идеала за пределы истории, т.е. в эсхатологическое будущее⁶³⁰. А. Кожев считает, что в такой кардинальной трансформации соловьевской философии следуют видеть то, что в конце жизни под влиянием личностных неудач и политических разочарований перед Вл. Соловьевым открылась альтернатива построения совершенно иной метафизической системы, в центре которой находилась бы проблема зла⁶³¹. «Три разговора» и представляют собой изложение этой новой пессимистической метафизики в наиболее популярной форме. Однако из-за скорой смерти Вл. Соловьев не успел до конца развить эту теорию, потому «ее более подробное содержание остается для нас совершенно неизвестным, мы вынуждены довольствоваться лишь несколькими намеками»⁶³².

⁶²⁵ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 334.

⁶²⁶ Ср. с исследовательской позицией А.Ф. Лосева: «Его разочарование относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым» (см.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 433).

⁶²⁷ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 362.

⁶²⁸ Ibid. P. 335.

⁶²⁹ Ibid.

⁶³⁰ Ibid. P. 338.

⁶³¹ Ibid. P. 470.

⁶³² Ibid. P. 312.

Завершая рассмотрение фрагментов кожевовской диссертации, посвященных «Трем разговорам», хочется добавить, что в своем труде А. Кожев выступает в качестве историка русской философии, работа которого вполне вписывается в ту интерпретационную логику теоретического наследия Вл. Соловьева⁶³³, которую в отечественной историко-философской мысли отчетливо выразил еще Е.Н. Трубецкой⁶³⁴: между ранним (условно) оптимистическим и поздним пессимистическим этапами соловьевского творчества наличествует невосполнимый концептуальный разрыв, не позволяющий сколь либо серьезно и последовательно совместить друг с другом метафизику всеединства⁶³⁵ времен теократической утопии с эсхатологической историософией «Краткой повести»⁶³⁶.

После обращения к работам предшественников и изучения отрывков кожевовской диссертации перейдем к собственному исследованию концептуальной связи между кожевовской философией истории и историософией соловьевских «Трех разговоров»⁶³⁷. В ходе него необходимо будет произвести фрагментарный анализ второго разговора (в меньшей степени) и «Краткой повести» (в большей степени), уделяя особое внимание тем концептуальным моментам, которые кажутся родственными историософии А. Кожева.

Главным действующим лицом второго диалога выступает Политик, мечтающий о европейском единстве и исповедующий либерально-прогрессистские взгляды. Он утверждает, что «значение войны становится все более и более подлежащим вопросу, и в настоящее время <...> военный период истории кончился»⁶³⁸. Это означает, что «упразднение войск, а затем и отдельных государств

⁶³³ См. также: Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьёвские исследования. 2001. № 2 (2). С. 5–39; Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2001. № 1 (1). С. 47–75; Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ – ТУ – МПГУ, 1999. С. 48–61.

⁶³⁴ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1–2. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913.

⁶³⁵ См. подробнее: Малинов А. В. Учение В. С. Соловьева о Богочеловечестве // Вече. 2019. № 31. С. 195–208.

⁶³⁶ Одна из современных репрезентаций подобной точки зрения: Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2010. № 3 (27). С. 12–30.

⁶³⁷ Результаты данного исследования ранее были апробированы в статье: Шмелев Д.А. Влияние позднего творчества Вл. Соловьева на философию истории А. Кожева // Соловьёвские исследования. 2023. № 2 (78). С. 74–91. Данный текст вышел в том же году, что и прежде рассмотренная работа А. Жубара, то есть выводы этих исследований были сделаны независимо друг от друга.

⁶³⁸ Соловьев В.С. Три разговора. С. 679.

есть только вопрос времени»⁶³⁹. Как только это свершится, воцарятся «мир всего мира»⁶⁴⁰ и «солидарность европейских наций»⁶⁴¹. На смену разрозненным национальным государствам придут политические структуры наднационального уровня, внутри которых политические конфликты между народами будут разрешаться сугубо посредством дипломатических инструментов.

Параллельно обращаясь к А. Кожеву, стоит вспомнить, что он подобное состояние описывает как постисторическое, говоря, что в нем аналогичным образом войны оказываются принципиально невозможны, а никаких отдельных национальных государств не существует. К последнему пункту также стоит добавить, что в работе «Латинская империя. набросок доктрины французской политики» (1945), являющейся важным дополнением к кожевовской историософской концепции, А. Кожев, подобно Вл. Соловьеву, констатировал, что реальность национального государства отходит в историческое прошлое, а ему на смену приходят наднациональные политические образования, называемые «империями» (союзы духовно родственных друг другу наций).

Также, согласно Политику, «мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса»⁶⁴², поэтому ее следует воспринимать как «главную, так сказать магистральную линию исторического прогресса»⁶⁴³. Поэтому достижение человечеством вечного мира станет знаком того, что люди перешли от несовершенного состояния к состоянию наивысшего совершенства.

В финале второго диалога и в начале третьего эту позицию критикует Господин Z. Многие интерпретаторы воспринимают данного персонажа как манифестацию поздних соловьевских взглядов, сам же Вл. Соловьев признавался: «собеседник, обозначенный буквою Z, более других приближается к моему образу мыслей, но вместе с тем некоторыми внутренними и внешними чертами он напоминает покойного К.Н. Леонтьева, а другими - покойного Н.Н. Страхова»⁶⁴⁴.

⁶³⁹ Там же. С. 650.

⁶⁴⁰ Там же. С. 693.

⁶⁴¹ Там же.

⁶⁴² Там же. С. 703.

⁶⁴³ Там же.

⁶⁴⁴ Цит. по: Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева. К истории «Трех разговоров» // Интелрос. 2005. URL: <https://intelros.ru/index.php?newsid=185> (дата обращения 16.06.2023).

Господин Z дает крайне негативную оценку описанной Политиком утопии. Согласно его точке зрения, в действительности мирная политика – это никакой не прогресс, а лишь только «симптом симптома», «тень тени»⁶⁴⁵, свидетельствующие о том, что исторический человек существует теперь в пагубной атмосфере декаданса, так как у человечества просматривается дефицит витальной силы. «Ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь» – фраза ранее упоминавшегося в диалоге отца Варсонофия, адресованная им к одной благочестивой даме, но метафорически переадресованная Господином Z ко всему человечеству⁶⁴⁶. Иначе говоря, вечный мир – симптом конца исторического процесса, который никоим образом нельзя оценить позитивно, поскольку он ведет человека не ко всесовершенному состоянию, а к моральной деградации: окончание войн не означает последующего всеобщего нравственного преображения, а без него в условиях внешнего материального благополучия человечество будет ожидать глубочайший духовный кризис.

С таким выводом А. Кожев безусловно мог бы согласиться, так как сам он считает окончание войн, приносимое с учреждением всемирной гомогенной Империи, одним из знаков «конца истории», свидетельствующего о завершении борьбы за признание. И в более поздней пессимистической версии кожевовской историософии завершение исторического процесса также ведет к человеческому вырождению, поскольку оно представляет собой «смерть человека» и трансформацию прежних носителей антропогенного желания в инертных «животных вида Homo Sapiens».

К своим прежним словам Политик прибавляет, что за торжеством вечного мира будет следовать экспансия европейской культуры в отношении всех прочих типов культурной идентичности. «Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. В этом смысл истории»⁶⁴⁷, – пишет

⁶⁴⁵ Соловьев В.С. Три разговора С. 703–704.

⁶⁴⁶ Там же. С. 704.

⁶⁴⁷ Там же. С. 697.

Вл. Соловьев. И описывая последствия этого Политик рассуждает о появлении европейцев русских, греческих, римских, а также европейцев арабских, индийских, азиатских. «Европа или культурный мир действительно совпадет по объему со всем населением земного шара, в объединенном и умиротворенном человечестве»⁶⁴⁸, — продолжает он, заявляя также, что в таком случае цель каждого человека станет заключаться в том, чтобы «ассимилировать себе общий европейский ум»⁶⁴⁹. Таким образом, воздействие европейской культуры охватит «все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое»⁶⁵⁰. Резюмируя ранее сказанное, за демонтажем национальных государств, сменяемых транснациональными объединениями, последует глобалистская экспансия западной цивилизации в форме европейской культуры на весь остальной мир, в котором не-европейские локальные культуры окажутся уже чем-то вторичным и несущественным. Данная картина тотальной европеизации на финальном витке истории является схожей с поздним кожевовским воззрением на *American way of life* как «прообраз “вечного настоящего” всего человечества»⁶⁵¹, существующего в состоянии постисторическом, внутри которого все социокультурное пространство будет выравнено и гомогенизировано по американскому стандарту («русские и китайцы — всего лишь пока еще бедные американцы»⁶⁵²).

Отдельного внимания заслуживает то, как Политик характеризует духовный климат общества после истории: «прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога — культура и мир»⁶⁵³. За упадком религиозного следует и обесценивание культуры как «исторической сокровищницы»⁶⁵⁴. Соответственно, споры о том, появятся ли «новые Шекспиров и Ньютоны»⁶⁵⁵, отходят на второй план, поскольку творчество как созидание нового не несет в себе никакого «практического интереса»⁶⁵⁶. Для

⁶⁴⁸ Там же. С. 698.

⁶⁴⁹ Там же. С. 699.

⁶⁵⁰ Там же. С. 716.

⁶⁵¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

⁶⁵² Там же.

⁶⁵³ Соловьев В.С. Три разговора. С. 701.

⁶⁵⁴ Там же. С. 701.

⁶⁵⁵ Там же.

⁶⁵⁶ Там же.

культуры первостепенное значение приобретает исключительно «другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и это есть именно то, что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью»⁶⁵⁷. Несколько модернизируя терминологический инструментарий, используемый для анализа «Трех разговоров», представленную таким путем культуру можно описать как *эгалитарную политику толерантности*. Она отличается не сердечным и бескорыстным отношением к ближнему, а законническим формализмом и индифферентностью: «Если я на кого-нибудь не бросаюсь и не грызу его голову зубами, то ведь это не значит, чтобы я имел к нему какое-то благоволение. Напротив, я могу питать к нему в своей душе самые злобные чувства, но, как человеку культурному, мне такая грызня прямо гадка»⁶⁵⁸. Однако, несмотря на безразличие или даже антипатию, следование ей является «всеобщим и обязательным», поскольку господствует установка, что «можно и должно требовать от всех учтивости»⁶⁵⁹. Помимо этого, подобного рода культурная политика в качестве собственного субъекта имеет среднего человека, так как в ее границах не требуется «ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения»⁶⁶⁰, а необходим сугубо общеобязательный «минимум рассудительности и нравственности»⁶⁶¹.

В чём здесь просматривается сходство с кожевовской историософией? В том, что в постисторическом мире А. Кожева тоже главенствует атеизм, выступающий в качестве условия подлинного признания; культурное творчество более невозможно, поскольку нет «желания признания», которое прежде его порождало. Также членами крайне эгалитарного социума после истории аналогично являются индивиды весьма духовно примитивные, однако любой из них признается в качестве абсолютной ценности вне зависимости от каких-либо личных свойств или заслуг. И несмотря на то, что каждый гражданин постисторического государства признает за своими согражданами идентичный ценностный статус, это имеет место

⁶⁵⁷ Там же. С. 701–702.

⁶⁵⁸ Там же. С. 702.

⁶⁵⁹ Там же.

⁶⁶⁰ Там же.

⁶⁶¹ Там же.

не по причине наличия каких-то братских, солидаристских отношений, а в силу личного интереса (признать другого для того, чтобы самому оказаться признанным).

Отдельного исследовательского интереса в контексте изучения рецепции «Трех разговоров» в кожевовской историософии заслуживает соловьевский образ антихриста. Появлению этой фигуры предшествует финальное столкновение цивилизаций, вслед за которым наступят «последние времена», а значит, будет совершён переход в эпоху после истории. Напомним, что архетипическим прообразом «последней битвы за признание» для А. Кожева служат Французская революция и Наполеоновские войны. Вл. Соловьев же в подобном ключе описывает последнюю войну между Востоком (панмонголизм) и Западом, в которой азиатские народы будут побеждены коалицией европейских наций, объединенных в «Европейские Соединенные Штаты».

В этой части «Краткой повести» Вл. Соловьев также вновь поднимает темы, которые ранее обсуждались Политиком. В частности, в дальнейшем повествовании идет речь о том, что по мере приближения истории к своему концу состоятся «разъединения государств, думавших только о своих отдельных национальных интересах»⁶⁶², но в мире постисторическом эти государства будут заменены «международной организацией соединенных сил всего европейского населения»⁶⁶³. Из этого вытекает, что «старый, традиционный строй отдельных наций»⁶⁶⁴ останется в прошлом, а «последние остатки старых монархических учреждений»⁶⁶⁵ объединятся в европейском союзе демократических государств.

Эта мысль об отмирании национальных государств на заключительном этапе исторического процесса перекликается с положениями уже упоминавшегося в данной связи текста «Латинская империя. набросок доктрины французской политики», в котором А. Кожев констатировал приход в мир транснациональных политических образований, называемых им «империями». Но в данном случае

⁶⁶² Там же. С. 739.

⁶⁶³ Там же. С. 739.

⁶⁶⁴ Там же.

⁶⁶⁵ Там же.

симптоматично, что в обеих теориях гибель национальных государств идет в паре с идеей последующего учреждения на их руинах наднационального союза европейских государств⁶⁶⁶, который в кожевовской итерации имеет форму «Латинской империи». Это совпадение также является довольно символичным, учитывая тот факт, что в своей послевоенной бюрократической деятельности А. Кожев занимался вопросами европейской интеграции и вложил собственный вклад в создание Европейского экономического сообщества (в 1992 году трансформировавшегося в Евросоюз, концептуальное обоснование которого многие исследователи зачастую видят в самом «Наброске»). При этом необходимо акцентировать и отличия этих теорий, касающиеся прежде всего состава стран участниц данной трансъевропейской общности: Вл. Соловьев включает в «Европейские Соединенные Штаты», по сути, все европейские государства, в то время как «Латинская империя» вбирает в себя только общие друг другу по духу латинские страны (Франция, Италия, Испания, находящиеся в тесной экономической связи с Германией).

После созидания европейского наднационального объединения состоится приход в мир антихриста, о личностных характеристиках которого необходимо упомянуть отдельно. В соловьевском изложении он представляет собой совершенного эгоцентрика («безмерное самолюбие») и крайне циничного лицемера, любящего демонстративные филантропические акции. Не имеющая себе пределов гордыня, инспирированная инфернальным духом, делает для него невозможным благоговение перед Богом. Христос ненавистен ему, поскольку к Нему он испытывает зависть как к подлинной мессианской фигуре, которой антихрист хочет быть сам. «Я прихожу последним, в конце истории именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель»⁶⁶⁷, – утверждает он. Согласно его трактовке, второе пришествие должно расцениваться не «как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им

⁶⁶⁶ В случае Владимира Соловьева также очевидным является непосредственное влияние на эту идею представления Константина Леонтьева о «Все-европейском Государстве».

⁶⁶⁷ Там же. С. 741.

самим»⁶⁶⁸.

Антихрист выпускает сочинение, объединяющее в эклектичном синтезе политику и этику, науку и мистику, однако в этом произведении отсутствует какое-либо упоминание Иисуса. Одновременно важно акцентировать и крайне важные отличия Христа от антихриста: если Первый представляет собой исправителя человечества, второй презентует себя как благодетеля-эгалитариста, уважающего всякую личность вне зависимости от причастности последней как к пороку, так и к добродетели. Иными словами, в отличие от Христа, антихристу индифферентна противоположность между добром и злом, царством мира сего и Царством Божиим – он готов покровительствовать абсолютно любому человеку в его нынешнем, падшем состоянии, одаривая людей изобилием благ без призыва к покаянию и совершенствованию. «Христос принес меч, я принесу мир. <...> Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно»⁶⁶⁹, – заверяет он. Правда его есть «не правда воздаятельная, а правда распределительная»⁶⁷⁰.

Антихрист добивается широкой народной поддержки, после чего издаёт один за другим два манифеста, главные положения которых он последовательно и эффективно начинает воплощать в жизнь. Первая работа знаменует собой приход эпохи вселенского вечного мира (Вл. Соловьев вновь развивает мотивы, ранее ассоциированные с Политиком), реализуемого в пределах всемирного государства («мировая империя» в описании А. Кожева)⁶⁷¹ – гаранта-хранителя мирного, безвоенного состояния. Так «отныне есть на земле одна срединная власть, которая сильнее всех прочих властей и порознь, и вместе взятых»⁶⁷². Манифест приводит в восхищение все народы, а союз европейских государств принимает решение передать антихристу все свои властные полномочия как «полномочному избраннику Европы, императору всех ее сил»⁶⁷³. Обретя такую власть, враг Христа предпринимает военные вторжения в страны Азии и Африки. Успешно завершив

⁶⁶⁸ Там же.

⁶⁶⁹ Там же.

⁶⁷⁰ Там же.

⁶⁷¹ Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. P. 335.

⁶⁷² Соловьев В.С. Три разговора. С.746.

⁶⁷³ Там же.

их, он обретает мировое господство, объединяя под своим началом Азию, Африку, Америку, Европу и другие регионы мира. Так, транснациональный союз демократических государств под названием «Соединенные Штаты Европы» сменяется мировой империей, представляющей собой всемирную монархию антихриста.

Второй манифест посвящен решению социального вопроса, обещая гражданам всемирного государства материальное благополучие. Следуя ему, антихрист в собственной империи проводит кардинальные экономические реформы, после которых в обществе уже не существует противоположности между богатством и бедностью, что делает бессмысленными любые идеологические споры и невозможными общественные противоречия. «Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам»⁶⁷⁴, – пишет Вл. Соловьев. Следствием этих кардинальных экономических преобразований явится «прочное установление во всем человечестве самого основного равенства – равенства всеобщей сытости»⁶⁷⁵, благодаря чему постисторическое общество станет обществом потребления. Обеспечив граждан империи избытком материальных благ, антихрист превращает их в совершенных гедонистов. Такой своеобразный образ антихристового царства, изображенный Вл.С. Соловьевым в «Краткой повести», ярко подчеркивает Г.П. Федотов: «Дело антихриста совершается в мире, в тишине зрелой и завершенной цивилизации»⁶⁷⁶.

Возвращаясь к магистральной теме исследования, необходимо отметить ряд общих черт в описаниях постисторического состояния, данных Вл. Соловьевым и А. Кожевным. Во-первых, крайне схожим и даже родственным по отношению к фигуре антихриста является образ Наполеона, присутствующий на страницах «Введения в чтение Гегеля». Начнем с того, что обе эти персоны, экспансивно навязывающие всему миру собственную индивидуальность, выступают в качестве субъекта, действия которого оканчивают исторический процесс. Их «мессианская»

⁶⁷⁴ Там же.

⁶⁷⁵ Там же. С. 747.

⁶⁷⁶ Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 460

роль состоит в учреждении мировой империи, дарующей всем народам вечный мир (как внешний, связанный с окончанием империалистических войн по причине ликвидации отдельных национальных государств, так и внутренний, ассоциированный с отсутствием гражданских войн и социальных революций ввиду упразднения каких-либо общественных противоречий) и невиданное ранее материальное благополучие. Это всемирное государство является предельно эгалитарным, поскольку каждый его гражданин внутри него признается в качестве безусловной ценности вне зависимости от партикулярных свойств каждого отдельного индивида. К этому должно прибавить, что в кожевовском описании Наполеон предстает как прообраз постисторического человека, обладающего такими характерными чертами, которые совпадают с личностными особенностями соловьевского антихриста. Главное здесь – гипертрофированное тщеславие, толкающее к отвержению Бога и сопутствующему этому самообожещению.

Представляется довольно показательным, что в тщательно анализирующем «Краткую повесть об антихристе» исследовательском тексте, который Георгий Федотов написал в 1926 году (до начала лекций А. Кожева о Гегеле оставалось семь лет), русский мыслитель обратил внимание на следующее: в антихристе Вл. Соловьева «несомненно, чувствуется в формах его исторического дела образ Наполеона»⁶⁷⁷. Однако предположение о влиянии соловьевского антихриста на кожевовского Наполеона становится ещё весомее после того, как вспомнится тот факт, что сам А. Кожев в четвертом курсе лекций (1936–1937) напрямую именуется Наполеона антихристом: «С христианской точки зрения Наполеоном движет Тщеславие, он, стало быть, — воплощение Греха (Антихрист). Он — первый, кто осмелился на самом деле придать человеческой Единичности абсолютную (всеобщую) значимость»⁶⁷⁸.

При этом отдельно необходимо упомянуть о том, что одновременно и сближает, и разъединяет концепцию «конца истории» А. Кожева и эсхатологию позднего Вл. Соловьева. Как было сказано, антихриста и Наполеона роднит статус

⁶⁷⁷ Там же.

⁶⁷⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 196.

субъекта, оканчивающего историю и все человечество переводящего в состояние постисторическое. Но в рамках кожевовской историософии Наполеон не может окончить исторический процесс в одиночку. Одних его действий для этого недостаточно, поскольку они должным образом не отрефлексированы. Их всемирноисторический смысл до конца не понятен тому, кто их совершает. Более того, Наполеон «не понимает сам себя (он не знает, что он *есть* Бог)»⁶⁷⁹. Тогда «Действование» должно дополняться «Знанием»: «Если Наполеон — это являющийся Бог (*der erscheinende Gott*)⁶⁸⁰, то являет (*rèvèle* — раскрывает) его не кто иной, как Гегель»⁶⁸¹. Т.е. для завершения исторического процесса необходим также философ, постигающий всемирноисторический смысл действий Наполеона. В конце времен он будет уже Мудрецом, поскольку произведет абсолютное знание, обретя которое человечество достигнет самосознания, понимания себя в истории. Так, в кожевовском изложении «конец истории» следует относить не только к битве при Йене (1806), но и к публикации «Феноменологии духа» (1807), поскольку в кожевовской историософии исторический процесс завершает двоица Наполеона и Гегеля, субъект дуальный по своей природе, совмещающий в себе «Действование» со «Знанием».

При беглом просмотре «Краткой повести» может показаться, что ее от кожевовской историософии и отличает отсутствие подобного дуального субъекта. Однако это не вполне так. В соловьевском повествовании антихрист не столь одинок, поскольку укрепить его всемирную монархию, закрыв потребность поданных в развлечениях, помогает маг Аполлоний, «полуазиат и полуевропеец»⁶⁸², объединяющий в себе передовые научные знания Запада с мистицизмом Востока. Как и кожевовский Гегель, эта фигура появляется уже на финальном этапе исторического процесса и в ее союзе с антихристом с

⁶⁷⁹ Там же. С. 197.

⁶⁸⁰ В контексте сравнения соловьевского антихриста и кожевовского Наполеона также довольно показательным, что в пятом курсе лекций (1937–1938), вновь отсылая к паре Наполеон-Гегель и снова используя формулировку «являющийся Бог», А. Кожев также говорит про эту двоицу так, что она выступает как «реальный, истинный Иисус Христос», осуществление «мифа о Богочеловеке» (см.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 247).

⁶⁸¹ Там же.

⁶⁸² Соловьев В.С. Три разговора. С. 747.

определенной оговоркой⁶⁸³ можно видеть единение «Действования» и «Знания». Кроме того, если у А. Кожева Гегель «принимает» и «оправдывает»⁶⁸⁴ Наполеона, являя тому его божественный статус, то соловьевский Аполлоний по отношению к антихристу совершает похожий ход: «этот человек придет к великому императору, поклонится ему как истинному сыну Божию, объявит, что в тайных книгах Востока он нашел прямые предсказания о нем, императоре, как о последнем спасителе и судии вселенной и предложит ему на службу себя и все свое искусство»⁶⁸⁵.

Но вместе со сходствами соловьевского союза антихриста и мага с кожевовской двоицей Наполеона и Гегеля необходимо отметить и отличия первого от второго. Они касаются того, что в образе Аполлония весьма слабо выражено начало именно философского знания. При описании его деятельности Вл. Соловьев больше внимания уделяет религиозной составляющей, во-первых, изображая мага как «великого чудодея»⁶⁸⁶, который веру как «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1) подменяет праздным желанием созерцать чудеса (форма духовного развлечения). Во-вторых, философ связывает Аполлония с ложным воссоединением церкви, наделяя мага папской властью, входящей в симбиоз с властью антихриста, «дабы их тесная связь сделала прочным и неразрывным единение церкви и государства для общего их блага»⁶⁸⁷. Помимо этого, необходимо подчеркнуть, что в соловьевском случае большее внимание уделяется антихристу, по отношению к которому маг находится скорее в подчиненном положении, будучи персонажем достаточно второстепенным, имеющим лишь вспомогательную функцию (чего никак нельзя сказать про Гегеля А. Кожева). Поэтому говорить, что в повествовании Вл. Соловьева субъект, оканчивающий историю, является дуальным (как в историософии А. Кожева), допустимо лишь при наличии существенных оговорок.

Кроме того, стоит упомянуть о сходном положении, в котором христианство оказывается после «конца истории» в построениях и соловьевских, и кожевовских.

⁶⁸³ Если у А. Кожева речь идет о философии, венцом которой является гегелевская теория, то Вл. Соловьев при описании Аполлония большой акцент делает на синкретическом характере его знания, объединяющем в себе, с одной стороны, науку и религию, с другой, Восток и Запад.

⁶⁸⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 208–209.

⁶⁸⁵ Соловьев В.С. Три разговора. С. 747.

⁶⁸⁶ Там же.

⁶⁸⁷ Там же. С. 757.

Речь антихриста в «Краткой повести» стилистически воспроизводит поэтику Евангелия от Иоанна. Сам антихрист, жаждущий признания за собой роли Мессии, предстает как лицемерный гуманист и филантроп-спиритуалист, пишущий работу, синкретично соединяющую в себе экономику и мистику, этику и политику, но даже не упоминающую Христа. Иначе говоря, антихрист отнюдь не является фигурой секулярной: он умело задействует христианский символизм и весьма избирательно апеллирует к христианским ценностям, становясь воплощением христианства без Христа. Это в определённой степени перекликается с мыслью А. Кожева о том, что мировое и гомогенное государство представляет собой совершенную и финальную форму воплощения изначально христианского принципа равенства между людьми (всеобщее признание), однако в полной мере она реализуется лишь при отказе от Бога, поскольку всесовершенное существо исключает возможность равных отношений с собой.

Заканчивая анализ «Краткой повести», упомянем, что после учреждения мировой империи антихриста состоится и синтез всех религиозных традиций, включающий в себя воссоединение протестантизма, католичества и православия, обладающее апостасийной природой, поскольку большая часть христиан согласится признать за антихристом, инициирующим данный экуменический процесс, подлинное мессианское достоинство. Но в тоже время случится и истинное воссоединение христианских церквей, которое будет основываться на отказе от лжемессии и верности Христу как Богу. За этим последует восстание евреев против антихристовой власти, итогом которого станет совместное мученичество христиан и иудеев, не оставляющих надежды на приход истинного Мессии. Царству же антихриста положит конец сам Господь, который и спасёт верных ему, и поразит самозванца. Затем наступит тысячелетнее царство праведников во главе со Христом. Как пишет по этому поводу В.В. Сербиненко⁶⁸⁸,

⁶⁸⁸ Также см.: Бори П.Ч. Новое прочтение «Трёх разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьёва, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 27–36; Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об Антихристе» Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2003. № 6 (1). С. 174–192; Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Соловьёвские исследования. 2005. № 11 (2). С. 44–65; Малинов А.В. «...Сладкая приманка панмонголизма». Эсхатология национализма // Соловьёвские исследования. 2018. № 1(57). С. 6–20.

«постисторическое существование человечества – это не только итог всемирной истории, не только ее “эпилог”, но и пролог к эсхатологическому будущему»⁶⁸⁹.

После такого подробного сравнительного анализа «Трех разговоров» необходимо обобщить те концептуальные моменты, которые присутствуют как в кожевовской историософии, так и в соловьевской эсхатологии, а потому позволяют считать правомерной гипотезу о влиянии творчества позднего Вл. Соловьева на философию А. Кожева.

- I. Одним из симптомов приближения истории к своему концу является отмирание национальных государств и замена их на наднациональные структуры управления («Соединенные Штаты Европы» / «Латинская империя»).
- II. За ликвидацией национальных государств последует беспрецедентная и необратимая по своим последствиям глобализация, гомогенизирующая все социокультурное пространство («европейский культурный мир» / «American way of life»).
- III. Финальный конфликт, имеющий всемирный характер, – событие, предшествующее окончанию истории (столкновение цивилизаций Востока и Запада / «последняя Битва за Признание»).
- IV. Вечный вселенский мир постистории – не позитивное состояние, а знак упадка и духовной катастрофы (примитивизация человека и невозможность культурного творчества).
- V. За упразднением отдельных национальных государств, а затем и сменивших их транснациональных политических образований будет следовать учреждение мировой империи, которая внутри себя устроена крайне эгалитарно (всякий гражданин ценится таким, каков он есть, безотносительно его частных особенностей).
- VI. Постисторическое состояние – это сочетание неявного духовного упадка и явного материального процветания, реализуемое в консьюмеристском

⁶⁸⁹ Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьева // Anthropology. 2003. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eshatologiya-vsoloveva> (дата обращения: 19.01.2022).

обществе, в котором преодолено социальное неравенство, и, следовательно, в нем нет каких-либо общественных антагонизмов.

VII. Субъект, своей деятельностью завершающий историю и созидающий в постисторическом ландшафте мировую империю, – неординарная личность, которая, во-первых, экспансивно диктует всему миру ценность собственной индивидуальности, во-вторых, обладает непомерным тщеславием, подразумевающим богоборчество и самообожествление.

VIII. В постисторическом состоянии христианская религия превращается в христианство без Христа, христианство без Бога, что с точки зрения ортодоксальной тождественно антихристианству.

В заключение упомянем об одном принципиальном отличии эсхатологии Вл. Соловьева от историософии А. Кожева, отмеченном еще предшественниками (В. Россман, А. Жубара): в кожевовском повествовании завершение исторического процесса происходит в сугубо секулярном измерении, что отчасти объясняет пессимистическую версию «конца истории», так как подобные Вл. Соловьеву религиозные упования на скорый приход Мессии, рассеивающего мрак постисторического существования, оказываются невозможны.

2.3. «Конец истории» А. Кожева и историософия Конст. Леонтьева:

общие мотивы

В обсуждениях, касающихся философской генеалогии Александра Кожева, почти не упоминается Константин Леонтьев⁶⁹⁰. При этом существуют как концептуальные, так и исторические предпосылки, позволяющие предположить,

⁶⁹⁰ В одной из статей Вадима Россмана встречается редкий пример подобного упоминания: «Несомненна связь его концепций с идеями Леонтьева о “сытой мещанской Европе”, потерявшей огонь византийской негативности» (см.: Россман В. После философии: Кожев, «конец истории», и русская мысль // Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения 07.03.2023). Но, к сожалению, исследователь ограничился лишь общей констатацией этого влияния, носящей декларативный характер и не подкрепленной какими-либо аргументами в поддержку выдвинутого тезиса.

что А. Кожев имел представление о леонтьевской философии, а это могло оказать воздействие на его собственную историософию.

Прежде чем перейти к анализу⁶⁹¹, следует затронуть фактологическую основу данной работы. Напомним, что в гейдельбергской диссертации о Вл. Соловьеве А. Кожев демонстрирует весьма обширные познания в истории русской философской мысли, помимо отца русской софиологии, упоминая отечественных мыслителей от А.С. Хомякова и П.Я. Чаадаева до С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. Помимо этого, нельзя забывать, что добросовестный исследователь, обращающийся к наследию Вл. Соловьева, обязан знать не только о самой фигуре Конст. Леонтьева, двойственно воспринимаемой автором «Оправдания добра» (он и друг, с которым поддерживается связь через переписку, и в то же время идейный оппонент), но и учитывать наличие в соловьевском корпусе двух специальных работ, посвященных леонтьевской доктрине: статьи для словаря Брокгауза и Эфрона, озаглавленной «Леонтьев», а также некролога «Памяти К. Н. Леонтьева», вышедшего в «Русском обозрении».

Следует также вспомнить, что по прибытии во Францию в 1926 году А. Кожев много времени проводил в среде русской эмиграции. И в этом контексте заслуживают внимания два момента. Первый касается контактов и сотрудничества с представителями «левого евразийства» (Л.П. Карсавин, П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский), результатом чего стали публикации А. Кожева (в тот период он еще использовал фамилию Кожевников) в «Евразии» – просоветской газете, существовавшей с 1928 по 1931 год. В этом плане примечательно, что сами евразийцы рассматривали Константина Леонтьева, наряду с Николаем Данилевским, в качестве предтечи своего идейного движения. Второй момент связан с личным знакомством с Николаем Бердяевым. На рубеже 1930–1931 годов (с декабря по январь) А. Кожев прочитал ряд докладов по философии науки в Русском философском обществе, возглавляемое автором «Смысла творчества».

⁶⁹¹ Часть результатов данного исследования ранее была апробирована в статье: Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. № 4. С. 60–78.

Особую значимость здесь приобретает тот факт, что именно в 1926 году – время приезда А. Кожева во Францию – Н. Бердяев опубликовал книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли»⁶⁹² – труд, ставший предметом оживленной дискуссии в русской эмигрантской среде, в которой в двадцатые годы происходила активная переоценка леонтьевского творчества.

Так, изложенные обстоятельства позволяют считать вполне допустимым предположение о том, что А. Кожев был осведомлен о философских построениях Конст. Леонтьева. Ведь круг общения и тематика историко-философских штудий молодого русского эмигранта требовали от него определенной эрудированности в области русской философской мысли XIX века, в которой Конст. Леонтьев занимает значимое и во многом уникальное место.

Оттолкнувшись от представленных фактов, можно перейти к изучению тех уже концептуальных аспектов, которые позволяют ставить вопрос о влиянии философии Конст. Леонтьева на историософские воззрения А. Кожева. Но такому анализу должно предшествовать краткое изложение основных положений леонтьевской философии истории Конст. Леонтьева, ведь только при этом условии затем станет возможным выявить, каким образом данные принципы позднее трансформировались на материале кожевовской теории.

Для Конст. Леонтьева эстетическая перспектива выступает универсальной оптикой, сквозь призму которой он рассматривает любые явления имманентного порядка – будь то искусство, история, человеческие общества или сама жизнь⁶⁹³. Прекрасное связывается с принципом многообразия, сочетанием «наибольшей сложности с наибольшим единством»⁶⁹⁴. Красота явления

⁶⁹² Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г. Антология. Книга 2. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 1995. С. 29–179.

⁶⁹³ См.: Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Книга 1. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 1995. С. 27–122; Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше / Пер. с нем. В. Курапиной // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 404–422; Резвых Т. Н. Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 64–144.

⁶⁹⁴ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 194.

обусловлена тем, что внутри него сосуществует множество обособленных, но удерживающихся вместе элементов, а их разнообразие сложность и уникальность внутренне согласованы друг с другом, что не разрушает целого и творит «поэзию действительности»⁶⁹⁵.

Из соотнесения красоты с многообразием следует, что прекрасным может быть признано лишь такое общество, фундаментом которого выступает «сословный строй, неравноправность граждан, разделение их на неравноправные слои и общественные группы»⁶⁹⁶. Эстетический идеал, таким образом, требует социальной дифференциации – то, что сам мыслитель называет «дисциплинированной разнородностью»⁶⁹⁷. Это предполагает разнообразие положений и характеров, убеждений и верований, разнородных типов воспитания и бытового уклада⁶⁹⁸. Подобное многообразие достижимо исключительно в условиях сильной государственной власти, где соблюдается иерархический принцип, выступающий гарантом разности и особенности каждого из членов общества.

И леонтьевский взгляд на эстетику жизни весьма закономерно приводит к утверждению необходимости существования неравенства и борьбы. С одной стороны, нормальное состояние общества характеризуется наличием классовой напряженности, а следовательно, и социальных противоречий. Главное – то, что пока общественный организм пребывает в здоровом состоянии, он способен удерживать подвижность сословий в определенных рамках, сохраняя напряженное единство составляющих его разнородных элементов и предотвращая его распад. С другой стороны, в леонтьевской картине мира всемирная история разворачивается как история войн: они ужасны своей жестокостью и разрушительностью, но одновременно прекрасны, так как наряду со смертью приносят в жизнь славные

⁶⁹⁵ Об этом подробнее см. в нашей предшествующей публикации: Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. № 4. С. 63.

⁶⁹⁶ Леонтьев К.Н. Сочувствие и содействие // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 249.

⁶⁹⁷ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 63.

⁶⁹⁸ Там же.

деяния, проявления героизма, мужества и доблести – то, в чем человеческий дух закаляется и превосходит самого себя. Таким образом, неравноправность и агональность оказываются теми основаниями, на которых зиждется леонтьевское понимание прекрасного в истории.

Цена, которую приходится платить за так понятую поэзию действительности, – неискоренимость страдания и насилия. Философ прямо утверждает: «разнообразие в исторической жизни не обходится без страданий, – как ничто великое без страданий не обходится»⁶⁹⁹. И в романе «В своем краю» герой, являющийся литературным двойником самого Конст. Леонтьева, получает вопрос: «Как же оправдать насилие?». Его ответ звучит так: «Оправдайте прекрасным, – говорил Милькеев, – одно оно – верная мерка на все... Потому что оно само себе цель. Всякая борьба являет опасности, трудности и боль, и тем-то человек и выше других зверей, что он находит удовольствие в борьбе и трудностях»⁷⁰⁰.

Эти неснимаемые внутри истории противоречия получают свое разрешение в леонтьевском образе «гармонии»⁷⁰¹, которая, являясь «прекрасным и высоким в самой жизни»⁷⁰², представляет собой не «плод вечно-мирной солидарности, а есть лишь образ или отражение сложного и поэтического процесса жизни, в которой есть место всему: и антагонизму, и солидарности»⁷⁰³. Соответственно, боль чередуется с удовольствием, война – с миром, труд – с покоем, однако все подобного рода полярные моменты жизни сосуществуют друг с другом в напряженном и динамичном единстве⁷⁰⁴.

Прежде чем обратиться к следующему аспекту леонтьевской философии, необходимо уже сейчас выделить то, что сближает Конст. Леонтьева и А. Кожева: оба исходят из понимания неравенства и антагонизма (связываемых в кожевовской

⁶⁹⁹ Леонтьев К.Н. С Дуная // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 59.

⁷⁰⁰ Леонтьев К.Н. В своем краю // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 45.

⁷⁰¹ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 64.

⁷⁰² Леонтьев К.Н. Русские, греки и юго-славяне // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 498.

⁷⁰³ Там же.

⁷⁰⁴ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 64.

теории с диалектикой Раба и Господина) не как случайных исторических аномалий, а как явлений, внутренне присущих самой человеческой истории⁷⁰⁵. В дальнейшем станет очевидно, что и для Конст. Леонтьева, и для А. Кожева устранение из исторического процесса иерархического и агонального начала равносильно окончанию исторического движения.

Наряду с эстетикой жизни, нужно упомянуть и леонтьевское учение о *«триедином процессе развития»*. Он определяется так: «Все вначале просто, потом сложно, потом вторично упрощается, *сперва уравниваясь и смешиваясь внутренне*, а потом еще более упрощаясь отпадением частей и общим разложением, до перехода в неорганическую “Нирвану”»⁷⁰⁶. Этот процесс распространяется не только на природу, но и на историю, то есть на государства и культуры⁷⁰⁷. Он включает в себя три этапа: 1) *первичная простота*; 2) *цветущая сложность*; 3) *вторичное смесительное упрощение*.

Применительно к человеческим обществам триединый процесс конкретизируется следующим образом. На первом этапе существует конгломерат разрозненных племен, различия между которыми незначительны; отсутствует крепкое государство с жесткой социальной дисциплиной и самобытной культурой. Второй этап характеризуется наличием народа, объединенного религиозными началами и сильной государственной властью с устойчивыми сословными перегородками. Именно на этой стадии достигается высший расцвет культуры: в обществе представлено многообразие социальных положений и типов характеров, форм быта и моделей воспитания, что порождает ярких, сложных личностей и оригинальное национальное творчество⁷⁰⁸. Третий этап – общественный организм, стремительно утрачивающий национальное своеобразие и движущийся к распаду в силу либерализации, демократизации, падения роли религии и ослабления государства. Иерархическая структура разрушается, сословия смешиваются,

⁷⁰⁵ Там же. С. 69.

⁷⁰⁶ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 378.

⁷⁰⁷ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историсофских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 64.

⁷⁰⁸ Там же.

разнородность человеческих типов исчезает, а типичным продуктом этой стадии становится буржуазный *средний человек*, сосредоточенный исключительно на земных интересах.

Французская революция выступает тем рубежным событием, которое окончательно знаменует переход европейских обществ из эпохи «цветущей сложности» в стадию «вторичного смесительного упрощения». В 1789 году, роковым для европейской цивилизации, «Франция, объявивши “права человека”, – придала как бы легальный характер тому процессу разрушения, которому мы все до сих пор и волей и неволей продолжаем служить, – *освобождая, ровняя, смешивая, объединяя; приемами весьма сложными стремясь к психическому обеднению человечества*, – к идеальному упрощению его в жалком образе “среднего европейца”»⁷⁰⁹.

Именно в революционной Франции впервые в полной мере проявляет себя *эгалитарный прогресс*, который Конст. Леонтьев оценивает исключительно как *разрушительно-эмансипационный процесс*, рассматривая его в качестве симптома упадка европейской цивилизации⁷¹⁰. На место религиозности приходят примитивный материализм, атеизм и сциентизм; героизм и подвижничество замещаются земным эвдемонизмом; монархия оказывается сокрушена под тяжестью требований равенства и демократизма⁷¹¹. Государство теряет прежнюю мощь, исчезает «деспотизм формы», что приводит к разбеганию материи социальной жизни – общество перестает быть иерархичным и дифференцированным: вначале происходит смешение сословий, а затем и упразднение самой сословности. Итогом этого становится *всесмешение*, то есть упрощение социальной структуры, которое ликвидирует возможность появления в обществе новых ярких, уникальных личностей.

⁷⁰⁹ Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 543.

⁷¹⁰ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 65.

⁷¹¹ Там же.

Из такой перспективы эгалитарный процесс предстает как «*сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю*»⁷¹², то есть редуцировать многообразие и богатство человеческих типов до единственной господствующей фигуры – безличного *европейского буржуа*⁷¹³. Таким образом, воплощение эгалитарной идеи влечет за собой всеобщее усреднение: многообразие прежних самобытных идентичностей, связанных с принадлежностью к нации, религии, сословию, замещается единственным антропологическим типом – средним человеком⁷¹⁴. Данный тип характеризуется прагматичным индивидуализмом, сосредоточенностью на вопросах материального благополучия и довольством своим средним положением, в котором отсутствуют красота, гениальность, страсть и героизм⁷¹⁵. Совокупным результатом описанных процессов выступает гибель оригинальной культуры и формирование деперсонализованного, гомогенного общества, что равнозначно умерщвлению как красоты, так и самой жизни.

Следует также особо рассмотреть духовную атмосферу общества пореволюционного эгалитарного общества. Его главная характеристика – секулярный антропоцентризм, в леонтьевской философии обозначаемый как «*антрополатрия*», то есть вера в земного человека и его автономическое достоинство⁷¹⁶. «Европейская мысль поклоняется человеку *потому только, что он человек*»⁷¹⁷, – констатирует философ, отмечая, что она придает абсолютную ценность «индивидуальности *всякого* человека и *всякую личность* желает сделать счастливою (*здесь, на земле*), равноправной, покойной, надменно-чистой и свободной»⁷¹⁸. В итоге, под предлогом эмансипации человеческая личность

⁷¹² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 411.

⁷¹³ Там же.

⁷¹⁴ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 65.

⁷¹⁵ Должно упомянуть, что внутри русской философской мысли Константин Леонтьев в своей критике буржуазного среднего человека во многом следовал за Александром Герценом и произведенным им анализом феномена «мещанства».

⁷¹⁶ Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 171.

⁷¹⁷ Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 82.

⁷¹⁸ Там же.

отрывается от Бога, утрачивая прежнее духовное основание, и сама себя абсолютизирует. И предметом квазирелигиозного культа становится абстрактный человек, взятый вне каких-либо конкретных свойств и достоинств.

И ненадолго возвращаясь к центральной теме, нужно подчеркнуть очевидное сходство между *антрополатрией* Конст. Леонтьева и *антропотезмом* А. Кожева. В обоих случаях речь идет о секулярном антропоцентризме, тесно связанном с атеизмом: в рамках эмансипации человека существование Бога отрицается, его место занимает самим человеком, а смысл человеческого существования подвергается имманентизации и редуцируется до эвдемонизма. Разница состоит лишь в том, что Конст. Леонтьев относится к антрополатрии критически, тогда как для А. Кожева антропотезм – часть его собственного теоретического построения, включенная в интерпретацию Гегеля.

Итак, Французская революция представляет собой частный случай *эгалитарной революции*. На ее начальном этапе достигается гражданское равенство, после чего «объявляется недостаточность этого политического равенства (упрощения), и требуется *равенство всякое, полное, экономическое, умственное, половое*»⁷¹⁹. Свое начало эта революция получает в историческом центре Западной цивилизации, а именно во Франции, выступающей «*передовой страной Романо-Германской Европы, раньше доходившей и доходящей до всего того, до чего суждено дойти всей Романо-Германской Европе*»⁷²⁰. Ее «*всеравняющий революционизм*» не является феноменом локальным, так как он заразительным примером для всех прочих стран⁷²¹: «Франция, выражая все более и более свой истинный характер, дает пример и толчок всему свету, и революция торжествует, *воплощенная в среднем сословии*»⁷²². Иначе говоря, «Франция смешивается и принижается, а за нею и вся Европа»⁷²³.

⁷¹⁹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 409.

⁷²⁰ Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 96.

⁷²¹ Далее идут слова П.-Ж. Прудона, к которым Леонтьев обращается неоднократно.

⁷²² Леонтьев К.Н. Над могилой Пазухина // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 448.

⁷²³ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 196.

В своем анализе Французской революции Конст. Леонтьев уделяет особое внимание фигуре Наполеона Бонапарта по той причине, что последний, «представитель централизованной демократии, обусловил дальнейшую историю XIX века»⁷²⁴. Наполеон выступает в роли провозвестника «эгалитарного кесаризма»⁷²⁵, деятельность которого носит экспансивный характер, в силу чего представляют собой уже «общечеловеческий вред»⁷²⁶. Таким образом, если на начальном этапе «прогрессивные» теории Руссо, Монтескье, Дидро и Вольтера имели своим практическим следствием лишь «либерально-эгалитарный террор внутри сословно-монархической Франции»⁷²⁷, то в дальнейшем «под знаменем Наполеона целым рядом неслыханных побед»⁷²⁸ остальные европейские страны убеждаются «в необходимости и силе этих революционных идей»⁷²⁹, которые впоследствии реализуются и в них, но зачастую мирным, реформистским путем.

Так, в леонтьевском видении Наполеон выступает не более чем слепым и покорным слугой «*всемирной революции*»⁷³⁰. Яркие же, но служащие эгалитарному прогрессу личности, подобные Наполеону⁷³¹, принадлежат к разряду тех людей, которые «нужны для того, чтобы дать толчок дальнейшему смешению, где сословий и классов, где провинций или независимых государств одного племени; но *результат* их деятельности все тот же *еще огромный шаг ко всеобщей ассимиляции*»⁷³².

Кроме того, необходимо подчеркнуть, что сами по себе военные победы первого консула – явления преходящие и второстепенные. Существенно иное: в перерывах между войнами Наполеон выстраивал повседневную жизнь Франции

⁷²⁴ Там же. С. 228.

⁷²⁵ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 228.

⁷²⁶ Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. С. 94.

⁷²⁷ Там же. С. 95.

⁷²⁸ Там же.

⁷²⁹ Там же.

⁷³⁰ Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 515.

⁷³¹ Другой леонтьевский пример – Отто фон Бисмарк, объединивший (т.е. смешавший в одно изначально разнородные и самобытные элементы) Германию.

⁷³² Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции. С. 591.

«на новых, данных революцией началах всеобщего гражданского равенства»⁷³³. «Этого равенства в то время нигде, кроме Франции, не было, и на этом “песке” равенства (как Наполеон сам говаривал) приходилось все утверждать; он это сделал»⁷³⁴, – пишет философ, добавляя, что «дальнейшая будущность Запада и человечества вообще»⁷³⁵ находится в прямой зависимости от этих наполеоновских преобразований, так как все последующие эгалитарные реформы представляют собой не более чем сознательные или невольные заимствования изначально французского образца⁷³⁶.

Следовательно, именно Наполеон выступает проводником, благодаря которому уравнивательные идеи Французской революции распространяются на все остальные европейские государства. В итоге в стадию «вторичного смесительного упрощения» переходит не одна лишь Франция, но и вся Европа, в которой везде: «демократизированные конституции»⁷³⁷, «презрение к аскетизму»⁷³⁸, «ненависть к сословности и власти»⁷³⁹, «*надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство*»⁷⁴⁰. Так, Европа уравнивается и вторично смешивается, становясь все более гомогенной. Однако такое упрощающее смешение обладает тем, что Конст. Леонтьев именует «крайним идеалом»⁷⁴¹. Его он описывает как «падение всех частных европейских Государств» и слияние их в «одну республиканскую федерацию»⁷⁴², то есть учреждение «Все-европейского Государства»⁷⁴³. Конст. Леонтьев предполагает, что этому наднациональному образованию придется «отказаться от признания в принципе всех местных отличий»⁷⁴⁴ как от всего того, что ранее способствовало «разделению западных народов на враждебные

⁷³³ Письма К. Н. Леонтьева к И. И. Фуделю // Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 539.

⁷³⁴ Там же.

⁷³⁵ Там же.

⁷³⁶ Там же.

⁷³⁷ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 410.

⁷³⁸ Там же.

⁷³⁹ Там же.

⁷⁴⁰ Там же.

⁷⁴¹ Там же. С. 435.

⁷⁴² Там же. С. 435–436.

⁷⁴³ Там же. С. 434.

⁷⁴⁴ Там же.

национальные станы»⁷⁴⁵. Философ дает крайне яркий образ такого европейского слияния: «во всяком случае Франция, Германия, Италия, Испания и т. д. падут: они станут областями нового Государства, как для Италии стали областями прежний Пьемонт, Тоскана, Рим, Неаполь, как для Все-Германии стали областями теперь Гессен, Ганновер и самая Пруссия; они станут для Все-Европы тем, что для Франции стали давно Бургундия, Бретань!..»⁷⁴⁶.

Иными словами, либеральные демократии Европы сольются в одну «мещанскую», «всеобщую» и «федеративную (т.е. международную) республику» *Все-Европа*⁷⁴⁷, представляющую собой идеальную среду обитания для «средних всеевропейцев будущего»⁷⁴⁸. Придя к этой мысли, Конст. Леонтьев вопрошает о том, чем в рамках данного наднационального образования будут отличаться друг от друга соединившиеся вместе европейские государства и их народы. И он делает вывод, что единственным отличием будет выступать язык, однако это отличие «и не культурное, и не государственное, а только физиологическое»⁷⁴⁹. Оно имеет смысл исключительно в тех случаях, когда речь идет о народных массах. Правящая прослойка же без труда найдет себе общие коммуникационные основания («естественнее всего (на первое время) тот же французский язык»)⁷⁵⁰. Потому Конст. Леонтьев резюмирует: «эти *тени* Государств будут различаться между собою не более *Штатов* Северной Америки и *Кантонов* Швейцарии»⁷⁵¹.

Так, утрата прежней обособленности европейских наций путем их слияния во всеевропейской федеративной республике своим следствием имеет потерю национального своеобразия внутри Европы. Все это предсказуемо ведет к тому, что вместе с падением частных европейских государств окончательно уничтожится и культура Запада, так как по отношению к историческому опыту старой Европы

⁷⁴⁵ Там же.

⁷⁴⁶ Там же.

⁷⁴⁷ Леонтьев К.Н. Над могилой Пазухина. С. 448.

⁷⁴⁸ Письмо К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову от 15 марта 1889 г. // Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 438.

⁷⁴⁹ Леонтьев К.Н. «Московские ведомости» о двоевластии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 11

⁷⁵⁰ Там же.

⁷⁵¹ Там же.

эгалитарная Все-Европа может пониматься только как тотальное отрицание «всего того, что было основами прежнего величия и прежней оригинальной Европейской культуры — Папства и Протестантства, Монархии и дворянских принципов»⁷⁵².

Здесь необходимо подчеркнуть то общее, что сближает историософию Конст. Леонтьева с философией истории А. Кожева (в данном сравнении ключевой кожевовский текст – «Латинская империя. набросок доктрины французской политики»). Главное – единство мнений относительно того, что, во-первых, «концу истории» и учреждению всемирного однородного государства будет предшествовать образование транснациональной единой Европы («Все-европейское государство» / «Латинская империя»). И хотя позиции философов отличны относительно состава стран-участниц этого союза, гораздо важнее консенсусное мнение обоих мыслителей, констатирующее само движение истории по направлению к евроинтеграции. Во-вторых, Конст. Леонтьев и А. Кожев считают, что по мере приближения исторического процесса к своему завершению отдельные национальные государства будут упраздняться в пользу наднациональных структур управления, консолидирующих большие пространства («Все-Европа» / региональные империи).

Однако здесь и необходимо акцентировать довольно важные отличия, касающиеся самой природы данного европейского объединения. Первое – Конст. Леонтьев изначально негативно относится к перспективе подобной евроинтеграции, считая, что, войдя в такого рода союз народы Европы утратят собственное культурное и национальное своеобразие, слившись в безликую среднеевропейскую общность. А. Кожев же, напротив, собственный проект единой Европы мыслит как единственную возможность спасения традиционной латинско-католической цивилизации, поскольку иначе она будет поглощена либо англосаксонским миром, либо славяно-советской империей. Второе – Конст. Леонтьев, видя пораженность современной ему Европы эгалитарно-эмансипационным процессом, считает, что и консолидация европейских народов в

⁷⁵² Там же.

одном наднациональном объединении может осуществиться лишь на атеистическом, «безбожном» фундаменте. Но А. Кожев совершенно противоположным образом предполагает объединение Европы, отсылающее латинские народы к общим религиозным, католическим началам. Хотя в данном случае необходимо понимать, что для А. Кожева, являющегося принципиальным атеистом, это скорее ситуативный шаг, поскольку в «конце истории» при победе одной из империй и последующем преобразовании ее во всемирное государство, никакой религией самообожествившее себя человечество уже обладать не будет.

Помимо этого, стоит упомянуть, что Конст. Леонтьев рассматривал перспективу образования «Все-Европы» с позиции наблюдателя, никак деятельно не участвующего в данном процессе. А. Кожев, наоборот, посвятил свою послевоенную жизнь на государственной службе в Министерстве внешнеэкономических отношений Франции служению единой Европе, сыграв свою роль в образовании Общего рынка – одного из важнейших шагов на пути к дальнейшей евроинтеграции (отчего и не кончаются дискуссии о роли философа в образовании Евросоюза).

И в контексте сравнения кожевовской философии истории с леонтьевской историософией вместе с образом Европы важно также реконструировать тот образ Соединенных Штатов Америки, который можно встретить в творчестве автора «Среднего европейца». Хотя Конст. Леонтьев признает, что «град на холме» созидали «люди крайне религиозные, которые уступать своей горячей личной веры не хотели»⁷⁵³, одновременно он утверждает, что американская республика являет собой исключительный пример государства, построенного «не на мистическом основании, а на одних экономических или юридических условиях»⁷⁵⁴. Она, будучи одним из наиболее либеральных государств Запада, с точки зрения приверженности концепции прав человека и республиканскому устройству («гражданская

⁷⁵³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 369.

⁷⁵⁴ Леонтьев К.Н. Мои воспоминания о Фракии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 173.

равноправность и всеобщая юридическая свобода»⁷⁵⁵) по своему эгалитарному политическому идеалу ближе всего к (пост)революционной Франции, вместе с США представляющей собой демократически смешанную страну. Штаты тоже образовались «посредством процесса вторичного смешения», но «из Англии Елисаветы, Вильгельма III и Питта»⁷⁵⁶.

«Америка – это все та же Европа, только более грубая и более бедная историческим содержанием. Америка, молодая государственно, – национально и культурно очень стара», – пишет Конст. Леонтьев⁷⁵⁷. Так за американской цивилизацией философ не признает никакой оригинальности, считая ее вторичным продуктом европейской культуры, причем европейской культуры, которая уже прошла стадию «цветущей сложности» и перешла к состоянию упадка и упрощения, характеризующемуся ростом популярности либеральных и республиканских идей и настроений. «Соединенные Штаты — это Карфаген современности»⁷⁵⁸, т.е. цивилизация очень старая, но «в упрощенном республиканском виде на новой почве в девственной земле»⁷⁵⁹.

Учитывая все вышеперечисленное, леонтьевское восприятие США предсказуемо является подчеркнуто негативным – оно и не может быть другим, поскольку, как уже было упомянуто, американская республика, не имеющая славной европейской истории, но являющаяся производной от европейской культуры, ничем не лучше декадентской «Все-Европы», поскольку в ней господствует тот же самый эгалитарный прогресс. Более того, для всего остального мира американский проект, как и французский проект⁷⁶⁰ для континентальной Европы, становится образцом для подражания, к которому многие отсылают как к примеру успешной либеральной демократии, что только укрепляет регрессивные эгалитарные идеалы по всей планете.

⁷⁵⁵ Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского Дневника». С. 10

⁷⁵⁶ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 417.

⁷⁵⁷ Леонтьев К.Н. Над могилой Пазухина. С. 449.

⁷⁵⁸ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 417.

⁷⁵⁹ Там же.

⁷⁶⁰ Подразумевается Франция после 1789 года.

Апогей критического отношения Конст. Леонтьева к США находит себе текстуальное выражение в одном из поздних писем философа, адресованном К. А. Губастову. В нем, попутно обсуждая Э. Ренана, мыслитель пишет: «Я когда думаю о России будущей, то я как *conditio sine qua non*⁷⁶¹ ставлю появление именно таких мыслителей и вождей, которые сумеют к делу приложить тот род ненависти к этой все-Америке, которую я теперь почти одиноко и в глубине сердца моего бессильно пылаю»⁷⁶². В данном фрагменте важно выделить такое леонтьевское словообразование, как «*все-Америка*». В отношении него необходимо сделать несколько акцентов. Во-первых, оно отсылает к ранее использованному термину «*все-Европа*», что показывает фундаментальное родство американского и (ново)европейского социально-политических идеалов относительно их связи с комплиментарным отношением к либерально-республиканским ценностям и общей антипатией к общественному неравенству и ограничениям. Кроме того, такое сходное словообразование в обоих случаях отсылает как к интернациональному, космополитичному аспекту существования Европы и Америки, так и к отсутствию четкой социальной дифференциации и смешению американских и европейских индивидов в гомогенизирующем эгалитарном процессе. Во-вторых, в приставке «*все-*» можно видеть и экспансионистскую составляющую американского проекта, но не в плане влечения Соединенных Штатов к неумеренным территориальным завоеваниям, а в плане заразительности примера их госстроительства (эффективное либерально-демократическое общество) для всех остальных («западные общества стремятся к американскому типу»⁷⁶³). Американская демократия как бы становится лицом всего Западного мира, а отдельные западные страны смотрят на нее как на золотой стандарт, который каждый уже в собственных условиях должен повторить, американизируя собственное существование.

⁷⁶¹ Непременное условие (лат.).

⁷⁶² Письмо К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову от 17 августа 1889 г. // Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 473.

⁷⁶³ Там же. С. 470.

И здесь невозможно не провести параллели между леонтьевским и кожевовским образами Америки, которые по нескольким пунктам крайне близко друг с другом сходятся. Во-первых, оба философа не признают за американским миром какой-либо новизны и оригинальности, считая его всецело производным от европейской цивилизации. Если для Конст. Леонтьева «Америка — это все та же Европа», но лишенная славного исторического прошлого и богатого культурного наследия, то А. Кожев пишет про Соединенные Штаты как про «североамериканские отростки Европы», которые справляются со внедрением в жизнь изначально европейских начал («робеспьеровский бонапартизм», ликвидирующий неравенство) еще лучше, чем сама Европа. Во-вторых, в перспективе обоих мыслителей США оказываются страной, которая в наибольшей мере выражает в себе ту деструктивную историческую тенденцию, которая впоследствии будет реализована и во всех остальных уголках мира. Если Конст. Леонтьев пишет про тягу западных обществ к политическому устройству Штатов и заразительность примера американского госстроительства, в котором сам он видит лишь буржуазно-демократическое смешение и ассимиляцию, то А. Кожев утверждает, что *American way of life* – стиль существования всего человечества в рамках постисторического состояния, внутри которого люди представляют собой животных вида *Homo Sapiens*. В-третьих, для обоих философов Америка предстает олицетворением цивилизационного упадка, симптоматично отражающего кризис современного мира: Конст. Леонтьев видит в ней лишь плод всемирной эгалитарной революции, исток которой лежит в декадентской Европе, а А. Кожев рассматривает ее как точку локализации «конца истории» в его пессимистической трактовке, связываемой со смертью Человека и возвращением к животному состоянию.

При этом, конечно, важно понимать, что образы Америки, данные Конст. Леонтьевым и А. Кожевом, относятся к двум совершенно разным историческим контекстам: в одном Соединенные Штаты предстают как региональный гегемон, озабоченный укреплением своей роли на собственном континенте и удаленный от

европейских дел, в другом «град на холме» – сверхдержава, по итогам Второй мировой войны являющаяся одним из полюсов биполярного мира, претендующего на трансляцию собственной силы по всей Земле. Кроме того, важно обозначить, что А. Кожев в ходе своих дипломатических поездок посещал США лично, в то время как нога Конст. Леонтьева на американский континент никогда не ступала. Русский философ судил о Соединенных Штатах, основываясь на знаниях, почерпнутых из книг по типу «Демократии в Америке» Алексиса де Токвиля. От того сходство двух образов США, сформированных мыслителями в совершенно отличных друг от друга условиях, кажется еще более поразительной.

Возвращаясь к изложению ключевых положений леонтьевской историософии, следует также отметить, что наряду с перспективой образования «Все-европейского государства» философ рассуждает и о возможности построения «всемирного Государства»⁷⁶⁴. Такое государство, «окончательно смешавши *всех и вся*»⁷⁶⁵, самым фактом своего возникновения будет свидетельствовать о «*конце истории*» как финальной точке эгалитарной революции⁷⁶⁶. Конст. Леонтьев пишет: «*Окончить историю – погубив человечество; разлитием всемирного равенства и распространением всемирной свободы сделать жизнь человеческую на земном шаре – уже совсем невозможной. – Ибо ни новых диких племен, ни старых уснувших культурных Миров тогда уже на земле не будет*»⁷⁶⁷. Общество после истории будет существовать «в виде смешанного и однообразного всемирного Государства»⁷⁶⁸. «Некому будет завоевать ослабевшего и через меру демократизированного соседа; соседей отдельных не будет тогда»⁷⁶⁹, – заключает Конст. Леонтьев, указывая на отсутствие войн как на характерную черту постисторического состояния.

Опять обращаясь к сопоставлению с историософскими взглядами А. Кожева, нужно акцентировать, что оба философа связывают «конец истории» со

⁷⁶⁴ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 201.

⁷⁶⁵ Там же.

⁷⁶⁶ Там же.

⁷⁶⁷ Там же.

⁷⁶⁸ Там же. С. 210.

⁷⁶⁹ Там же.

становлением эгалитарного общества, относящегося к каждому своему члену как к абсолютной ценности исключительно в силу его принадлежности к человечеству. Возникновение такого социума становится возможно лишь после устранения свойственных истории неравенства и антагонизма в результате глобального революционного процесса, сметающего прежние иерархические отношения и национальные государства ради единого всемирного государства, исключаящего войны. Первообразом этого события оба мыслителя считают Французскую революцию, особо выделяя роль Наполеона, который в своей империей воплощал революционные идеалы и через победы и государственные преобразования распространял эгалитарные принципы по Европе и всему миру; несмотря на его итоговое поражение, оба философа признают за наполеоновской деятельностью всемирно-исторический смысл и считают ее последствия необратимыми. При этом постисторическое состояние осмысляется ими как состояние упадочное⁷⁷⁰, сопряженное с антропологическим кризисом: человек, не меняясь биологически, морально деградирует, существуя в комфорте как потребитель, утративший способность к самопревосхождению и самосовершенствованию. Так, в «совершенном» обществе, ликвидировавшем неравенство и антагонизм, ликвидируются и стимулы к развитию и творчеству.

В отношении леонтьевской философии также должно отметить, что, согласно Д.В. Гущину⁷⁷¹, представления Конст. Леонтьева «о “конце истории” как примирении движущих ее противоречий формировалось в основном в русле гегельянской традиции», с которой русский мыслитель познакомился на рубеже 1850–1860-х годов⁷⁷². Кроме того, в самой ранней исследовательской литературе, посвященной леонтьевской философии, о влиянии Гегеля уже говорили В.С. Соловьев и В.В. Розанов⁷⁷³. И философ сам рассуждал о правоте и нерушимости

⁷⁷⁰ Для А. Кожева это свойственно в поздний период его творчества, когда философ ассоциировал «конец истории» с *American way of life*.

⁷⁷¹ Автор нескольких примечаний в полном собрании сочинений и писем К.Н. Леонтьева в 12 томах, подготовленных О.Л. Фетисенко и В.А. Котельниковым.

⁷⁷² Комментарии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 961.

⁷⁷³ Розанов В.В. К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.:

гегелевской диалектики⁷⁷⁴, указывающей «каким образом каждое явление носит в собственных недрах своих свою собственную *антитезу*⁷⁷⁵, разрушающую ее для высшего Синтеза»⁷⁷⁶.

При этом, будучи убежденным, что в гегелевскую систему включен «конец истории», Конст. Леонтьев относится к ней достаточно критически. «Абсолют! Германские мыслители говорили: *достижение абсолюта есть прекращение истории*»⁷⁷⁷, – пишет он, явно имея в виду гегелевскую абсолютную идею и ее развитие внутри исторического процесса. И свое понимание гегелевского абсолюта сам философ выражает следующим образом: «Что значит *абсолют*? Уж не то ли это царство правды и *сплошной* любви, которую нам предлагают некоторые органы и русские и западной печати?..»⁷⁷⁸. Поскольку «конец истории» при таком прочтении Гегеля оказывается сопряжен с наступлением мнимой гармонии (снятие противоречий, ведущее к гибели гармонии подлинной), Конст. Леонтьев так формулирует свое отношение к нему: «Мы предпочитаем сложность и драму *истории* безмыслию земного абсолюта»⁷⁷⁹.

Оканчивая обращение к леонтьевской теории, должно отметить, что позднее творчество философа было отмечено ощущением скорого наступления «конца истории». В последние годы жизни эгалитарный процесс зачастую осмысливается Конст. Леонтьевым уже не просто как революция европейская, но как *революция всемирная*. «Всеравняющий революционизм»⁷⁸⁰, разлагает не только Романо-Германскую цивилизацию, но «заражает и будет заражать все человечество»⁷⁸¹, итогом чего будет «*всеобщая ассимиляция до полнейшего однообразия всех*

Росток, 2014. С. 1084–1085; Соловьев В.С. Леонтьев // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов на Дону: Изд-во «Феникс», 1997. С. 241.

⁷⁷⁴ См. подробнее: Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 68.

⁷⁷⁵ Такое же понимание диалектики Конст. Леонтьев приписывает Ж.-П. Прудону.

⁷⁷⁶ Цит. по: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики // Тетради по консерватизму. 2015. № 2. С. 170.

⁷⁷⁷ Леонтьев К.Н. Сквозь нашу призму // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 227.

⁷⁷⁸ Там же.

⁷⁷⁹ Там же.

⁷⁸⁰ Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. С. 97.

⁷⁸¹ Там же. С. 52.

людей»⁷⁸² и, соответственно, «культурное однообразие средних людей»⁷⁸³ в рамках «всеобщей, всемирной, однородной цивилизации»⁷⁸⁴. Эгалитарно-либеральный прогресс, по Конст. Леонтьеву, рано или поздно должен будет ликвидировать не только «особые культуры и отдельные государства; – но, вероятно, даже уничтожить и само все-человечество на земле, предварительно сливши, *смешавши* его в более или менее *однородную*, более или менее *однообразную* социальную единицу»⁷⁸⁵. В этом глобальном и гомогенном эгалитарном социуме Конст. Леонтьев видит исключительно однообразие, которое влечет лишь ко «*всеобщему разрушению жизни на этой земле*»⁷⁸⁶ и выступает как «гибель земного человечества»⁷⁸⁷. «Прежде смерть – духовная, нравственная, эстетическая; – а потом и физическая», – подводит итог мыслитель⁷⁸⁸.

Здесь в последний раз стоит сопоставить отдельный пункт леонтьевской философии с кожевовской теорией, сказав о том, что оба философа различают за горизонтом постисторического пространства образ надвигающейся катастрофы. Конст. Леонтьев утверждает, что после «конца истории» сначала наступает духовная смерть человечества, за которой неминуемо следует смерть физическая⁷⁸⁹ – она может случиться «или посредством излишнего размножения и безумия изобретений, или посредством тоски и скуки, равномерно распределенными в борьбе с мирными и мелкими, *уже ни в каком случае* не отвратимыми препятствиями»⁷⁹⁰. А. Кожев, в свою очередь, развивает мотив анимализации, связывая с ней человеческую деградацию. В поздний период творчества людей после истории он именуется «пост-историческими животными вида Номо

⁷⁸² Леонтьев К.Н. Кто правее? // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 81.

⁷⁸³ Леонтьев К.Н. «Московские ведомости» о двоевластии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 18.

⁷⁸⁴ Письмо К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову от 15 марта 1889 г. // Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 438.

⁷⁸⁵ Леонтьев К.Н. Кто правее? С. 82.

⁷⁸⁶ Там же.

⁷⁸⁷ Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика (Фрагменты ранней редакции) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 259.

⁷⁸⁸ Там же.

⁷⁸⁹ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 73.

⁷⁹⁰ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. С. 210.

Sapiens»⁷⁹¹, даже утверждая, что в «конце истории» они утрачивают не только негативную природу, но и дискурсивное, логосное начало⁷⁹².

Резюмируя вышесказанное, целесообразно суммировать в тезисной форме ранее отмеченные сходства в историософских концепциях Конст. Леонтьева и А. Кожева. В связи с этим уместно процитировать нашу более раннюю работу, в которой среди данных пунктов перечисляются следующие:

- I. «Антагонизм и неравенство – константы человеческой истории, сопровождаемые опытом страдания и экзистенциального дискомфорта, но побуждающие человека к самопревосхождению, развитию и творению нового»⁷⁹³.
- II. «Упразднение агонального и иерархического начала из жизни, примирение всех противоречий обернется “концом истории”, который оба мыслителя, во-первых, представляют крайне пессимистично, во-вторых, связывают с интерпретацией философии Гегеля»⁷⁹⁴.
- III. «Переход к постисторическому состоянию сопровождается глобальным революционным процессом, за которым следует ликвидация частных национальных государств⁷⁹⁵ и становление всемирного однородного государства»⁷⁹⁶.
- IV. «В рамках прерывания исторического процесса и движения человечества к постисторическому состоянию ключевым значением обладают события Французской революции и военно-государственная деятельность Наполеона Бонапарта, имеющие необратимый всемирно-исторический характер»⁷⁹⁷.

⁷⁹¹ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 73.

⁷⁹² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 539

⁷⁹³ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 74.

⁷⁹⁴ Там же.

⁷⁹⁵ Упраздняемых в пользу наднациональных структур управления (транснациональная единая Европа как главный пример), которые сами впоследствии будут заменены всемирным однородным государством.

⁷⁹⁶ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 74.

⁷⁹⁷ Там же.

- V. «Всемирное однородное государство, не имеющее соседей, оканчивает и делает невозможными войны, даруя своим гражданам размеренную и тихую жизнь без глубоких потрясений и сильных переживаний»⁷⁹⁸.
- VI. «Общество после «конца истории» – это радикально эгалитарный социум, в котором начисто отсутствует социальная дифференциация по классовому, национальному, религиозному и какому-либо другому признаку; каждый гражданин в нем понят в качестве безусловной ценности вне зависимости от его индивидуальной природы и личных заслуг»⁷⁹⁹.
- VII. «Победа эгалитаризма над историей ведет к тому, что на смену человеку историческому, способному на самопреодоление и риск, приходит совершенно иной, а именно более примитивный антропологический тип (средний человек/пост-историческое животное вида Homo Sapiens), ориентированный на умеренное существование и материальный комфорт, но нерасположенный к творчеству и совершенствованию»⁸⁰⁰.
- VIII. «В духовной атмосфере постисторического общества царит атеизм, существующий в плотной связке с антропоцентризмом – в рамках всесторонней эмансипации человек избавляется от Бога, становясь сам для себя объектом квазирелигиозного поклонения»⁸⁰¹.
- IX. «Существование после истории – мнимая гармония, за беззаботностью которой скрывается надвигающаяся катастрофа (физическая гибель человечества/утрата им дискурсивных возможностей)»⁸⁰².
- X. «Обоим образам постисторического существования дается танатологическая оценка: если Леонтьев пишет о духовной, нравственной и эстетической гибели человечества, а также убийстве жизни как гармонии, то А. Кожев рассуждает о смерти Человека как существа негативного, движимого сугубо “желанием признания”»⁸⁰³.

⁷⁹⁸ Там же.

⁷⁹⁹ Там же.

⁸⁰⁰ Там же.

⁸⁰¹ Там же.

⁸⁰² Там же.

⁸⁰³ Там же. С. 74–75.

Принимая во внимание перечисленные концептуальные параллели, а также из фактологических данных, обозначенных в начале главы, видится допустимым сделать предположение о том, что историософия Конст. Леонтьева повлияла на философию истории А. Кожева. Одновременно стоит подчеркнуть и пункты, по которым доктрины двух философов расходятся.

Обратим внимание на несколько аспектов. Первый касается отношения к религии: Конст. Леонтьев был верующим христианином, ревностным защитником византийского православия, тогда как А. Кожев, при том, что признавал положительное значение христианства в истории, оставался последовательным атеистом, связывая обретение человеком мудрости в «конце истории» с преодолением теизма. Второй аспект относится к тому, что леонтьевский эстетизм, распространяемый русским философом и на сферу истории, оказывается неразрывно связан с натурализмом: триединый процесс развития выступает как универсальный космический принцип, господствующий над всем существующим в природе, включая человека и исторический процесс, порождаемый его деятельностью. А. Кожев же отвергает любую натурализацию истории и человеческого бытия, поскольку «желание признания» и связанная с ним негативность не имеют природных аналогов и, более того, являются отрицанием чисто животного начала⁸⁰⁴. Третий аспект связан с отсутствием у А. Кожева того эстетического пафоса, который столь значим для историософии Конст. Леонтьева. Автор «Введения в чтение Гегеля» не применяет категорию прекрасного к историческому процессу, поэтому, в отличие от тайного монаха Климента, не усматривает в «конце истории» торжества безобразного, хотя с точки зрения леонтьевской эстетической перспективы именно так и выглядит кожевовское всемирное и гомогенное государство⁸⁰⁵. 2

Четвертый аспект относится к подлинному субъекту исторического процесса: используя гегельянско-кожевовскую терминологию, можно сказать, что в

⁸⁰⁴ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 75.

⁸⁰⁵ Там же.

философии истории А. Кожева в качестве него выступают рабы, в то время как историософия Конст. Леонтьева представляет собой господский, аристократический взгляд на историческое пространство, в котором большая философская симпатия относится «к людям *силы*, к людям, *повелевать умеющим, принуждать дерзающим!*»⁸⁰⁶. В рамках же кожевской неогегельянской концепции, сильно вдохновленной марксизмом, история принадлежит Рабу, тяжкий труд которого, во-первых, замещает искусственным миром техники враждебный человеку мир природы, во-вторых, является истоком развития, познания, науки, искусства. Господин же, будучи готовым на смертельный риск, способен умереть как человек, но жить он может сугубо как животное вида *Homo Sapiens*, погрязшее в потреблении продуктов чужого труда. Для Конст. Леонтьева, напротив, первостепенны не народные массы трудящихся, а яркие и сложные личности, а *prìorì* относящиеся к меньшинству в обществе, которое делает возможным прекрасное в истории.

И пятый аспект касается статуса «конца истории»: Конст. Леонтьев, крайне склонный к эсхатологическим настроениям, доживал свои последние годы, находясь в предчувствии скорой близости конца исторического процесса, однако не считая, что он уже состоялся. Случай А. Кожева более сложный, поскольку в ранний период творчества он, связывая «конец истории» с коммунистическим проектом и советским экспериментом, аналогично считал, что ему еще только предстоит случиться. Однако в поздний период творчества А. Кожев уже был убежден, что «конец истории» относится не к будущему, а прошлому (Йенская битва и победы Наполеона).

Завершая эту часть исследования, необходимо сказать, что кожевское понимание постисторического состояния сосредоточено главным образом на антропологических следствиях «конца истории», поэтому в сравнении с выводами Конст. Леонтьева, включающими эстетические, моральные, религиозные и

⁸⁰⁶ Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 65.

витальные оценки, оно может выглядеть даже более ограниченным. Тем не менее невозможно отрицать, что если оценивать место, которое в философии автора «Византизма и славянства» занимают его размышления об эстетическом понимании истории, триедином процессе развития и критики либерализма⁸⁰⁷, то его воззрения на конец исторического процесса оказываются второстепенными, ситуативными и скорее эскизный характер⁸⁰⁸. У А. Кожева же мы находим детально проработанное и законченное учение о постисторическом состоянии, занимающее центральное место в его системе. Именно эта концепция в конечном счете принесла А. Кожеву философскую известность, навсегда связав идею «конца истории» с его именем⁸⁰⁹.

2.4. К генезису кожевовской концепции негативности и атеизма: негативная диалектика и антитеологизм М. Бакунина

Весьма редко в историко-философских обсуждениях говорится об интеллектуальном влиянии Михаила Бакунина на Александра Кожева. Первым в исследовательском сообществе об этом написал А.М. Руткевич, утверждавший, что русское младогегельянство⁸¹⁰ нашло хотя бы частичный отклик в кожевовском неогегельянстве⁸¹¹. В частности, исследователь писал, что автор «Введения в чтение Гегеля» наследует от знаменитого русского анархиста его видение отрицания⁸¹². Общим оказывается то фундаментальное значение, которое приписывается обоими философами роли негативности в историческом процессе⁸¹³. Иными словами, та трактовка гегелевской диалектики, которая

⁸⁰⁷ На фоне либерализма леонтьевское восприятие социалистической доктрины отличалось большей неоднозначностью. Об этом подробнее см.: Светлов Р.В. Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера // Русская философия. 2021. № 2. С. 104–105.

⁸⁰⁸ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 75.

⁸⁰⁹ Там же. С. 75–76.

⁸¹⁰ Помимо М.А. Бакунина, исследователь также пишет об А.И. Герцене

⁸¹¹ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. С. 15.

⁸¹² Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. С. 13.

⁸¹³ Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. С. 15.

встречается на страницах кожевовских сочинений, оказывается инспирированной негативной диалектикой М. Бакунина, наиболее отчетливо выраженной этим леворадикальным мыслителем еще в такой ранней работе, как «Революция в Германии»⁸¹⁴. Согласно этой точке зрения, знаменитый бакунинский афоризм «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!»⁸¹⁵ оказывается крайне родственным философии А. Кожева.

А.М. Руткевич, вероятно, и по сей день остается единственным историком философии, который рассматривал кожевовскую теорию под углом возможного влияния на нее бакунизма. К сожалению, никто из последующих исследователей не стал развивать данный ход мысли, при том, что предпосылки для подобных, более углубленных историко-философских исследований имеются. Русский биограф А. Кожева затронул только один теоретический аспект, касающийся определенных совпадений между кожевовской трактовкой гегелевской диалектики и бакунинской негативной диалектикой. По понятным причинам он не углублялся в то, что отличает друг от друга эти теории, а также вообще не касался тех концептуальных моментов, которые относятся к философской антропологии и философии религии и сближают друг с другом философии М. Бакунина и А. Кожева. В данной же части работы всему этому будет уделено особое внимание; планируется не только более подробное обсуждение предположений А.М. Руткевича, но и формулирование собственной исследовательской гипотезы, касающейся прежде всего вопроса о влиянии бакунинского «антитеологизма» на кожевовский диалектический атеизм⁸¹⁶.

Предварительно стоит коснуться того, что сближает М. Бакунина и А. Кожева. Речь, конечно, идет о философии Гегеля, а в данном случае еще лучше сказать о левом гегельянстве, для которого в центре внимания находятся

⁸¹⁴ Там же. С. 15–16.

⁸¹⁵ Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 226.

⁸¹⁶ Часть результатов данного исследования ранее была апробирована в статье: Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2023. № 2(14). С. 59–69.

негативность, революция, атеизм. Уже названная и весьма значимая для выяснения философских корней диалектики А. Кожева статья «Революция в Германии» – это, по замечанию Анджея Валицкого, «одна из первых серьезных попыток леворадикальной интерпретации гегельянства»⁸¹⁷. Но важно обозначить здесь и различие между мыслителями, касающееся того, что М. Бакунин, воспевавший в этой работе мощь негативного, впоследствии пришел и к отрицанию философии (в том числе, и философской теории Гегеля), принципиально настаивая на первичности революционного действия. А. Кожев же сохранял интеллектуальную верность Гегелю вплоть до своей кончины. При этом нужно подчеркнуть, что его изложение гегелевской теории было крайне неортодоксальным и по многим пунктам существенно отличалось от изначальной доктрины отца абсолютного идеализма. Кроме того, и саму философию А. Кожев также считал уже невозможной после Гегеля.

Нужно сказать и о том специфическом статусе, каким после 1917 года обладал М. Бакунин в среде русской философской эмиграции, с которой А. Кожев активно взаимодействовал в свои ранние годы. «Образ Бакунина поступательно стал превращаться в метафору русского бунта и символ иррационального устройства человеческой свободы», – пишет исследователь русского анархизма Н.И. Герасимов⁸¹⁸. Посредством обращения к бакунизму после революции семнадцатого года часть философов русской эмиграции пыталась объяснить цивилизационный путь России и историческую логику русской культуры⁸¹⁹. Помимо этого, особым интересом для русских философов отнюдь не атеистического толка (В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский) обладало бакунинское богоборчество – то, что сам анархист именовал «антитеологизмом»⁸²⁰. Данный факт приобретет особую важность позднее, когда будет осуществлен сравнительный анализ бакунинского «антитеологизма» и кожевовского диалектического атеизма.

⁸¹⁷ Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 135.

⁸¹⁸ Герасимов Н.И. М.А. Бакунин и философия русского зарубежья // Философские науки. 2014. № 7. С. 106.

⁸¹⁹ Там же. С. 109.

⁸²⁰ Там же. С. 104–106.

Для допущения знакомства А. Кожева с бакунизмом достаточно уже того факта, что сам М. Бакунин – фигура, интеллектуальное влияние которой отсылает не только к внутрироссийскому, локальному контексту. Автор «Государственности и анархии» – крупный мыслитель, который напрямую полемизировал с Марксом. И он важен не только для мирового левого движения, но и в качестве образцового идейного врага для мыслителей консервативного толка (прежде всего стоит вспомнить о Карле Шмитте)⁸²¹. Учитывая все вышеперечисленное, представляется весьма маловероятным, что такая сложная и яркая личность как М. Бакунин с его радикальной мыслью не вызывала у А. Кожева глубокого философского интереса.

Более того, в новейшем исследовании Б. Гройса показывается, что А. Кожев имел определенные представления о бакунинской доктрине, поскольку в неопубликованной при жизни «Софии» он воспроизвел самый известный афоризм М. Бакунина «Страсть к разрушению есть творческая страсть», обозначив эту взрывную формулу как «близкую и понятную каждому революционеру»⁸²². Данный факт⁸²³ подкрепляет гипотезу А.М. Руткевича о влиянии бакунинской негативной диалектики на кожевовскую диалектическую теорию и еще больше легитимизирует наше собственное исследование по поиску связи между философскими воззрениями М. Бакунина и А. Кожева. Поэтому в дальнейшей части работы будут продемонстрированы те общие черты, которые роднят кожевовскую и бакунинскую теории.

⁸²¹ Отдельно стоит напомнить, что ставшее впоследствии визитной карточкой Шмитта словосочетание «политическая теология» знаменитый немецкий юрист заимствовал именно у Михаила Бакунина, употребившего его в полемике с Джузеппе Мандзини (см. об этом подробнее: Майер Г. Что такое политическая теология? Вводные замечания относительно одного спорного понятия / Пер. с нем. А. Лагурева // Ассман Я. Политическая теология между Египтом и Израилем. СПб: Владимир Даль, 2022. С. 32–37; Филиппов А.Ф. К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 479–483; Angaut J.-C. Carl Schmitt, Reader of Bakunin. *Astérior*. 2009. № 6. URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/jean-christophe-angaut-carl-schmitt-reader-of-bakunin> (дата обращения 07.03.2024).

⁸²² Цит. по: Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. С. 97.

⁸²³ Необходимо также учесть, что данное обстоятельство ничего не говорит о глубине знакомства А. Кожева с философией М. Бакунина, поскольку оно сводится к цитированию наиболее популярного высказывания русского анархиста, для чего достаточно и весьма поверхностного представления о творчестве последнего. Именно по этой причине в исследованиях по нашей теме необходим не только фактологический, но и концептуальный анализ, обращенный как к идейному родству, так и к философским различиям между обоими мыслителями. К нему мы и перейдем в дальнейшей части работы.

Начать необходимо с более подробного обсуждения предложенной А.М. Руткевичем гипотезы о том, что в своей трактовке гегелевской диалектики, в которой исключительная роль принадлежит силе отрицания, А. Кожев напрямую наследует негативной диалектике М. Бакунина, впервые изложенной русским анархистом в таком раннем тексте, как «Революция в Германии». Эта статья была опубликована под французский псевдонимом Жюль Элизар⁸²⁴ в периодическом издании Арнольда Руге «*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*» в 1842 году. В данном труде собственную революционную философию действия, подобно А. Кожеву уже в следующем веке, М. Бакунин излагает в форме интерпретации Гегеля, настаивая на том, что в его диалектической теории исключительная и первостепенная роль принадлежит отрицанию.

Превращая гегелевскую диалектику в орудие революционной борьбы и инструмент критики реакции, пытающейся примирить противоречия старого и нового, а также стремящейся девальвировать негативное, М. Бакунин пишет о борьбе противоположностей: «положительное и отрицательное не равноправны, как это думают соглашатели; противоположение есть не равновесие, а *перевес* отрицательного, которое составляет преобладающий момент противоположения»⁸²⁵. «Цельность противоположения» содержится в одном отрицательном, от которого положительное оказывается всецело зависимым. Про само же отрицание, неизбежно перетекающее и в форму самоотрицания, М. Бакунин заявляет следующее: «Все значение и вся непреодолимая сила отрицательного состоят в разрушении положительного; но вместе с положительным оно осуждает на гибель и себя, как несовершенное, обособленное и не соответствующее своей сущности бытие»⁸²⁶. Так, отказывая в первенстве положению и игнорируя момент опосредования между противоположностями, русский мыслитель настаивает на примате отрицания в диалектическом развитии.

⁸²⁴ Французский псевдоним в данном случае имел символический смысл, который отсылал к Франции как к стране революции.

⁸²⁵ Бакунин М.А. Реакция в Германии. С. 218.

⁸²⁶ Там же. С. 210.

Согласно М. Бакунину, Гегель был первым философом, который придал категории противоположности столь высокое значение и осмыслил ее описанным выше образом. По этой причине гегелевская теория выступает в качестве вершины теоретического образования, потому она является одновременно и «началом необходимого самораспада» теории вообще⁸²⁷. Иначе говоря, Гегель – это мыслитель, который «уже перерос теорию (сначала, конечно, в пределах самой теории) и постулировал новый практический мир», к которому нельзя прийти путем формального приложения неких заранее готовых теоретических построений⁸²⁸. Напротив, он оказывается тем, что будет создано «только самобытным деянием практического, самостоятельного предписывающего себе законы духа»⁸²⁹. Исключительно с помощью этого человек способен будет совершить рывок в «действительное царство свободы»⁸³⁰.

Что же в данном случае является «деянием практического духа»? Разумеется, отрицание, выступающее как «нивелирующий, революционный принцип», который в поле теории уже явил себя в новейшей немецкой философии (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, а также Д.Ф. Штраус, Л. Фейербах, Б. Бауэр), а в практическом мире был манифестирован во Французской революции и последующей военно-государственной деятельности Наполеона Бонапарта, распространившего французские революционные идеи (*Liberté, Egalité, Fraternité*) по всей остальной Европе. При этом М. Бакунин оговаривается, что уничтожение является лишь одной стороной «революционного духа». Другая его сторона проявляется в качестве «утверждающего, созидającego принципа»⁸³¹, который сметает старый реакционный порядок в пользу нового свободного общества.

Завершает свою статью М. Бакунин ставшим впоследствии знаменитым пассажем: «Дайте же нам довериться вечному духу, который только потому

⁸²⁷ Там же. С. 216.

⁸²⁸ Там же.

⁸²⁹ Там же.

⁸³⁰ Там же.

⁸³¹ Там же. С. 224.

разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно созидающий источник всякой жизни. Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!»⁸³².

Окончив анализ базовых положений «Реакции в Германии», с ранее озвученной гипотезой А.М. Руткевича о влиянии бакунинской негативной диалектики на кожевовскую интерпретацию Гегеля видится возможным согласиться, но сделав ряд существенных оговорок.

Если говорить о том, что сближает обоих мыслителей, то общим оказывается трактовка гегелевской диалектической теории, в которой большой акцент делается на *негативности* и *практической деятельности*, преобразующей (=отрицающей) налично-данную реальность. Для А. Кожева, как и для М. Бакунина, подобного рода практика принимает форму отрицания: «Нужно осуществлять Негативность, а Негативность осуществляется в Действовании, посредством Действования или в качестве такового»⁸³³. Производные от «Действования» акты отрицания представляют собой либо труд, либо, что уже ближе основному тезису «Реакции в Германии», борьбу за признание, пик которой достигается в революции.

В этой связи уместно подробно процитировать один пассаж из «Введения в чтение Гегеля», в котором содержатся кожевовские размышления о негативности и революции родственные ключевой мысли «Реакции в Германии». Речь идет об отрывке, который находится в четвертом курсе лекций (1936–1937): «Осознанная цель революционных действий — не *основание* некоего (идеального) Мира, но *разрушение* Мира наличного. Революционер отдает себе в этом отчет. И это ему придется возводить новый Мир исходя из ничто. Итак, имеется некая Selbst /самость/, которая созидает самое себя путем сведения Мира к ничто»⁸³⁴. Довольно примечательно и отчасти симптоматично, что А. Кожев в данном фрагменте описывает революционный опыт почти идентично тому, как позднее консервативный философ Эрик Фегелин будет анализировать конкретно

⁸³² Там же. С. 226.

⁸³³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 60.

⁸³⁴ Там же. С. 185.

бунтарское мирозерцание Михаила Бакунина⁸³⁵. Завершают же приведенный выше отрывок слова, которые и вовсе напоминают парафраз знаменитых последних строк бакунинской статьи («Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!»⁸³⁶)⁸³⁷: «Подлинное *творение* без предварительного *разрушения* того, что есть, немислимо: Действование = Отрицающая отрицательность (*Négativité*)»⁸³⁸.

Процитированный выше отрывок – не единственный случай, где А. Кожев на бакунинский манер соединяет творческую активность с разрушительной деятельностью. Напротив, на протяжении всего курса о философии Гегеля, описывая действование, ассоциированное с актами негативности, А. Кожев последовательно сопрягает друг с другом *творчество* и *отрицание*. Он использует формулировки по типу «действия (отрицающего, стало быть творческого)», «в творческом (т. е. отрицающем, революционном) *действии*», «творческая негация». Отдельно стоит обратиться к следующему фрагменту, демонстрирующему нерасторжимую связь творчества и негативности наиболее подробно: «Свобода, осуществляющаяся и проявляющаяся в качестве диалектического, или *отрицающего*, Действия, тем самым по сути своей оказывается *творчеством*. Ибо отрицать наличное бытие, не проваливаясь при этом в ничто, — значит производить что-то такое, чего еще не было, но это и называется “творить”. И наоборот, невозможно что-то на самом деле сотворить, не подвергнув *отрицанию* наличную реальность»⁸³⁹. Или можно привести гораздо более лаконичную формулу: «всякое творчество есть *Действие*, отрицающее налично существующее, за счет которого — посредством его *разрушения* — оно только и может *осуществиться*»⁸⁴⁰.

⁸³⁵ Характеризуя бакунинского революционного субъекта, Фегелин пишет о «сжатии существования во взрывную оболочку разрушения» и таком умалении *bios theoretikos* и духовной жизни, при котором частная воля может быть выражена «лишь в отрицании наличного порядка без какого-либо позитивного представления о новом порядке» (см.: Voegelin E. *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975. P. 230)

⁸³⁶ Бакунин М.А. Реакция в Германии. С. 226.

⁸³⁷ Вновь напомним, что А. Кожев цитирует их в «Софии».

⁸³⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 185.

⁸³⁹ Там же. С. 613.

⁸⁴⁰ Там же. С. 294.

В этих рассуждениях можно видеть отчетливый след бакунинской негативной диалектики, но принципиально важно сделать оговорку о том, что на фоне кожевовской теории, отличающейся системностью и тщательной проработанностью, в творчестве М. Бакунина эти философские мотивы развиты в гораздо более слабом виде. Наиболее явно они выражены в «Реакции в Германии», представляющей собой небольшую статью, а не полноценный философский трактат. В более поздних произведениях леворадикальный мыслитель, конечно, возвращается к ним и отчасти их развивает, однако эти построения уже отличаются более публицистическим характером и меньшей философской строгостью. Наиболее очевидная причина этого – идейно обоснованный отказ М. Бакунина от философии как одной из форм теоретической деятельности, в отличие от негативного революционного действия, непричастной к активному преобразованию налично данной социально-политической реальности. Этот выбор диктовал русскому анархисту и такую вольную форму изложения своих идей, которая предполагала меньшую философскую глубину уже в силу того, что большая часть поздних, наиболее известных и влиятельных бакунинских работ писалась весьма ситуативно с оглядкой на текущую политическую полемику (что не способствовало построению системной и детальной разработанной философской теории).

Так, если говорить, что негативная диалектика М. Бакунина оказала влияние на кожевовскую философию, а основания считать правомерной такую гипотезу имеются, то отнюдь не лишним будет и дополнить это суждение весьма важным дополнением, говорящим о том, что А. Кожев не просто повторил в своих построениях уже готовые бакунинские положения, а творчески развил и конкретизировал те идеи, которые у автора «Реакции в Германии» имели еще только зачаточный вид.

Но помимо сходств, необходимо разобрать и те пункты, по которым концепции двух мыслителей отличаются друг от друга. Первый состоит в том, что М. Бакунин, хотя и делает небольшую оговорку о том, что негативный

«революционный дух» в качестве своей оборотной стороны имеет «созидающий принцип», он все же, как подчеркивает историк русского гегельянства Д.И. Чижевский, «с такой энергией защищает примат отрицания, что, по существу, проблема синтеза уже не находит в его “диалектике” никакого места»⁸⁴¹. Это не то, в чем можно упрекнуть кожевовскую интерпретацию гегелевской диалектики, поскольку, антропологизируя ее, представляя человека в качестве негативности, А. Кожев не определяет его в качестве негативности как таковой: «Человек не есть ни чистая отрицательность (Negativität), ни чистая положительность (Identität /тождество/), но целостность (Totalität)» или «ничто ничтожествующее в бытии», «Человек в Мире»⁸⁴². Кроме того, и сам акт негации не может пониматься как абсолютная аннигиляция того, что подверглось отрицанию, так как «если рождаемое Желанием действие разрушает ради его удовлетворения какую-то объективную реальность, то на ее месте оно же созидает — в ходе и посредством /dans et par/ самого разрушения — реальность субъективную»⁸⁴³. А. Кожев приводит пример с тем, как любое сущее, становящееся объектом потребления, не исчезает бесследно, но «ассимилируется» и «интериоризируется» в том, кто его поглотил, становясь синтетической частью реальности другого⁸⁴⁴.

Второй пункт касается соотношения негативного и исторического. В статье «Революция в Германии» описанный М. Бакуниным «революционный дух» проявляет себя в определенный момент истории (эпоха Французской революции и немецкого идеализма, наивысшим пиком развития которого является гегелевская философия), но до этой поворотной точки он еще не выступает в качестве движущей силы истории – образно говоря, негативность «назревает», после чего происходит взрыв противоположностей в виде масштабной революции, акта финального отрицания, ликвидирующего старый порядок. В кожевовской логике, напротив, акты негативности в форме борьбы за признание саму историю зачинают, а впоследствии движут ей и ее сопровождают, проявляясь в форме революций, а

⁸⁴¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. С. 127.

⁸⁴² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 61.

⁸⁴³ Там же. С. 12.

⁸⁴⁴ Там же. С. 12–13.

также войн. Они имманентны историческому процессу, в котором действуют перманентно, а не проявляются лишь на его финальной стадии.

Однако если расширить исследовательский горизонт и выйти за пределы «Революции в Германии», обратившись также к более поздним бакунинским сочинениям, различие между А. Кожевом и М. Бакуниным в понимании соотношения негативного и исторического окажется не столь существенным. Так, например, в работе «Бог и государство» (1871) можно найти близкий кожевовской теории набросок негативной антропологии⁸⁴⁵, плавно перетекающей в историософию.

В этой работе М. Бакунин понимает человечество как «всевозрастающее сознательное отрицание животности в людях»⁸⁴⁶. Он утверждает, что три начала представляют собой «существенные условия всякого человеческого»⁸⁴⁷. В их число входит: «1) *человеческая животность*, 2) *мысль* и 3) *бунт*. Первой соответствует собственно *социальная и частная экономия*; второму — *знание*; третьему — *свобода*»⁸⁴⁸. Присущими исключительно человеку являются второе и третье начало — способность мыслить и потребность, способность бунтовать. «Эти две способности, комбинируя свое поступательное действие в истории, представляют, собственно, момент, сторону, отрицательную силу в позитивном проявлении животного начала в человеке и создают, следовательно, все то, что является человеческим в человеке»⁸⁴⁹, — пишет русский мыслитель. Отдельно стоит сказать про бунт. Как отмечает уже упомянутый Э. Фегелин, он для М. Бакунина предстает как «неотъемлемый фактор человеческого существования, не зависящий от соматической основы, которая обеспечивает динамику революции»⁸⁵⁰.

⁸⁴⁵ См.: Рябов П.В. К вопросу об антропологии М.А. Бакунина // М. А. Бакунин: Pro et contra, антология. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 770–773.

⁸⁴⁶ Бакунин М.А. Бог и государство // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 447.

⁸⁴⁷ Там же. С. 449.

⁸⁴⁸ Там же.

⁸⁴⁹ Там же. С. 447.

⁸⁵⁰ Voegelin E. From Enlightenment to Revolution. Durham: Duke University Press, 1975. P. 78.

Таким образом, негативность играет совершенно особую роль в историческом процессе, поскольку именно она вообще делает его возможным: «История предстает тогда перед нами, как революционное отрицание прошлого, — то медленное, апатическое, сонное, то страстное и мощное. Именно в прогрессивном отрицании первобытной животности человека, в развитии его человечности она и состоит»⁸⁵¹.

Отталкиваясь от описанного выше способа понимания способности мыслить и способности бунтовать, М. Бакунин производит инверсию ветхозаветного мифа о грехопадении. В его отчасти близком к гностицизму изложении сатана предстает как «вечный бунтовщик, первый свободный мыслитель и эмансипатор миров» — тот, кто наложил на человека «печать свободы и человечности, толкая его к непослушанию и вкушению плода знания»⁸⁵². Оставляя в стороне все религиозные коннотации этого мифа, его истинный смысл русский анархист видит в человеческой эмансипации: человек, отказавшись от «скотской покорности» перед Богом и собственного невежества, «отделался от животности и стал человеком»⁸⁵³. «Он начал свою историю и свое чисто человеческое проявление актом непослушания и знания, то есть *бунтом и мыслью*»⁸⁵⁴, — заключает М. Бакунин.

Что в данных построениях родственно кожевовской теории? Во-первых, очевидная *антропологизация негативности*, приписывающая силу отрицания исключительно человеку и его активности, — то, что в «Реакции в Германии» не было обозначено столь явно. Во-вторых, зачатки негативной антропологии, выводящей человеческую сущность из отрицания в человеческом существе животного начала (при этом оба философа сходятся на том, что без непосредственно животного субстрата и сам человек оказывается невозможен). В-третьих, денатурализация исторического процесса, понимаемого как череда актов

⁸⁵¹ Там же. С. 456.

⁸⁵² Там же. С. 448.

⁸⁵³ Там же. С. 449.

⁸⁵⁴ Там же.

негативности, которые направлены на животное начало, связывающее человека с природным миром.

В-четвертых, если М. Бакунин пишет о *бунте* как о сугубо антропогенном процессе, движущем историей и вообще делающим последнюю возможной, то А. Кожев подобным образом рассуждает о «*борьбе за признание*», одной из основных форм выражения которой являются революции, восстания. Кожевовская «борьба за признание» делает возможным и то, что в бакунинском описании предстает как *мысль*, так как по итогам этого смертельного противостояния Раб оказывается принужден Господином к труду (исключительно человеческая деятельность), в ходе которого у него развивается абстрактное мышление, делающее возможным познание и науку.

Пятый пункт касается того, что бунт против Бога, принимающий форму принципиального отвержения теизма, также понимается в качестве акта отрицания, который необходимо произвести, дабы освобождение человека произошло в совершенном и полном виде. Этот общий концептуальный момент невозможно обозначить лишь в краткой форме. Он требует более полного раскрытия посредством полноценного обращения к философии религии М. Бакунина и его понятию «антитеологизм», а также последующего сравнения их с тем, как А. Кожев понимает феномен религиозного и осмысляет атеизм.

Отправной точкой для последующего обсуждения является философия религии Людвиг Фейербаха, главная мысль которой заключена в положении, гласящем, что феномен религиозного связан не с невежеством, отсутствием знаний или манипулятивным обманом масс, а представляет собой форму *бессознательной антропологии* – тезис, который присутствует и в бакунинской теории, и в кожевовской. Немецкий философ писал: «Человеческое бессознательно превращают в божественное, чтобы затем сознательно вывести человеческое как вторичное из человеческого, представленного божественным»⁸⁵⁵. Так, человек

⁸⁵⁵ Фейербах Л. К критике позитивной философии // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 16.

творит Бога по своему образу и подобию, в религиозном воображении наделяя Его собственными, но идеализированными чертами. В истории религия играет важную и позитивную роль, так как она выражает в себе лучшие человеческие идеалы и чувства, а также объединяет друг с другом совершенно разные аспекты человеческой жизни. Но ее созидательное значение отходит в прошлое⁸⁵⁶. Фейербах описывает Бога в качестве отчужденной сущности самого человека, которую на пути к человеческой эмансипации и снятия отчуждения необходимо преодолеть. От представлений о трансцендентном измерении жизни человечеству нужно отказаться, научившись «довольствоваться данным миром», став нравственным уже без Бога⁸⁵⁷.

М. Бакунин наследует от Фейербаха такое понимание религии⁸⁵⁸, вторя ему и говоря, что религиозное небо «есть ни что иное, как мираж, в котором экзальтированный невежеством и верой человек находит свое собственное изображение, но увеличенное и опрокинутое»⁸⁵⁹. Иными словами, «антропоморфизм составляет саму сущность всякой религии»⁸⁶⁰. В то же время с точки зрения исторической приверженность человечества религиозным представлениям предстает как этап необходимый, который, будучи крайне противоречивым, обладает и позитивными чертами⁸⁶¹: «Религия <...> — это первое пробуждение человеческого разума в форме божественного неразумия <...> это первое проявление человеческой морали, справедливости и права сквозь исторические несправедности божественной благодати; наконец, это первый опыт

⁸⁵⁶ См. подробнее в нашей предшествующей публикации по данной теме: Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2023. № 2(14). С. 61.

⁸⁵⁷ См. также: Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 5–321; Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лоцевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 524–533; Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 15–50.

⁸⁵⁸ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 61–62.

⁸⁵⁹ Бакунин М.А. Исторические софизмы доктринерской школы немецких коммунистов // Бакунин М.А. Избранные сочинения: В 5 т. М.: Книгоиздательство «Голос труда», 1919. Т. II. С. 159

⁸⁶⁰ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 82.

⁸⁶¹ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 62.

свободы»⁸⁶². Кроме того, выступая в роли источника морали и права, религиозное начало также выполняет функцию ограничителя в человеке его животной природы.

Особое внимание М. Бакунин уделяет христианству. О Христе он даже пишет, как о «великой и святой личности», проповедовавшей для рабов, бедняков и женщин⁸⁶³. В его видении Иисус был тем, кто «обещал вечную жизнь всем угнетенным и страдающим на земле, число коих неизмеримо»⁸⁶⁴. «Великая честь христианства, его неоспоримая заслуга»⁸⁶⁵ состояла в том, что оно «обратилось к страждущим массам, за которыми древний мир, образовавший интеллектуальную и политическую, узкую и жестокую аристократию, отрицал самые элементарные человеческие права»⁸⁶⁶. Из этого следует, что христианство на раннем этапе развития представляло для угнетенного «античного пролетариата», жаждущего освобождения в виде царства Божия, религиозную форму бунта⁸⁶⁷, являвшегося «отрицанием всех политических, социальных и религиозных институтов древности»⁸⁶⁸. В противоположность рабству древнего мира христианами было произведено «провозглашение человечности всех человеческих существ, включая женщин, и равенства всех людей перед Богом»⁸⁶⁹.

Однако, несмотря на эти существенные оговорки, в зрелом бакунинском творчестве присутствует преимущественно негативное отношение к религии как таковой. В частности, мыслителя не устраивает, что обещанное христианством равенство полноценно реализуемо лишь по ту сторону земной жизни, а религиозная вера в целом в его перспективе выглядит как нечто абсурдное, входящее в противоречие с рациональностью, а также свободой. Последнее наиболее важно, поскольку намечает прямой путь к бакунинскому «антитеологизму»,

⁸⁶² Там же. С. 83.

⁸⁶³ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 489.

⁸⁶⁴ Там же.

⁸⁶⁵ Там же. С. 490.

⁸⁶⁶ Там же.

⁸⁶⁷ Как уточняет американский исследователь философского творчества М. Бакунина Пол Маклафлин, «неадекватной формой бунта», поскольку в бакунизме религиозная вера предстает как то, что «противоречит и разуму, и свободе» (см.: McLaughlin P. Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism. New York: Algora Publishing, 2002. P. 139).

⁸⁶⁸ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 490.

⁸⁶⁹ Там же. С. 501.

аналитический разбор которого, впоследствии дополненный сравнением с кожевовским атеизмом, будет произведен далее.

М. Бакунин считает, что вне зависимости от обозначенных позитивных моментов, сопровождающих религиозную жизнь в истории, деструктивная составляющая, негативно воздействующая на человечество, в религии превалирует. В его критике религиозного можно выделить несколько пунктов. Первый касается того, что религия предстает в качестве *основания государства*, которое в анархическом видении неизменно представлено через ассоциацию с насилием, безнравственностью, деспотизмом и античеловечностью. М. Бакунин описывает государственный механизм как «алтарь политической религии, на котором приносится в жертву естественное общество; это всепожиратель, живущий человеческими жертвами, подобно церкви, государство ... — меньший брат церкви»⁸⁷⁰. Церковь дает государству религиозную санкцию на принуждение, освящая его деятельность и призывая граждан к повиновению власти⁸⁷¹. При том сама религия и порождает государство: «религиозное сознание создает его в среде естественного общества»⁸⁷². Благодаря ей становится возможен *принцип авторитета*, отрицающий естественную свободу и утверждающий властные отношения. «Всякий преходящий или человеческий авторитет исходит непосредственно из духовного или божественного авторитета»⁸⁷³, — пишет М. Бакунин, одновременно настаивая, что «божественный авторитет превращается в авторитет человеческий, и Церковь создает Государство»⁸⁷⁴.

Второй пункт относится к тому, что религия и государство «исходят из одного и того же принципа; принципа прирожденной порочности людей», в соответствии с которым «естественный человек должен умереть»⁸⁷⁵. Другими словами, религия и государство родственны друг другу по своей репрессивной сути, фундаментом

⁸⁷⁰ Бакунин М.А. Письма о патриотизме // Бакунин М.А. Избранные сочинения: В 5 т. М.: Книгоиздательство «Голос труда», 1919. Т. IV. С. 88.

⁸⁷¹ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 62.

⁸⁷² Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 88.

⁸⁷³ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 502.

⁸⁷⁴ Там же. С. 520.

⁸⁷⁵ Бакунин М.А. Письма о патриотизме. С. 88–89.

которой выступает *антропологический пессимизм* – человек понимается как существо несовершенное, по собственной природе склонное к пороку, а потому его изначальную естественную свободу необходимо строго ограничить, сковав ее искусственными дисциплинарными нормами (как религиозными, так и государственными).

Третий пункт отсылает к тому, что в бакунинском восприятии в рамках теистической картины мира отношения между Богом и человеком можно описать, используя исключительно такую пару понятий, как «*господство*» и «*рабство*». Русский мыслитель утверждает: «Верховное существо тотчас же представляется как абсолютный господин, как мысль, воля, первоисток — как творец и устроитель всех вещей. Ничто не может более соперничать с ним и все должно исчезнуть в его присутствии: всякая истина пребывает в нем одном и каждое существо, сколь бы могущественным оно ни казалось, включая самого человека, отныне может существовать лишь с божьего соизволения»⁸⁷⁶. Отсюда для М. Бакунина возможен лишь следующий вывод: «если Бог есть, он является неизменно вечным, высшим, абсолютным господином, а раз существует этот господин, человек — раб»⁸⁷⁷. И раз человек обладает таким рабским статусом, то для него оказываются невозможны «ни справедливость, ни равенство, ни братство, ни благополучие»⁸⁷⁸. Так, религиозное сознание порождает саму бинарную оппозицию «господин/раб», в которой Бог предстает в качестве деспотичного господина, а человек в роли послушного ему раба⁸⁷⁹. Это делает естественную человеческую свободу невозможной, так как от такого всесовершенного существа человек а priori будет зависим. Само существование Бога «неизбежно влечет за собою рабство всех, кто ниже его»⁸⁸⁰.

Здесь также важно отдельно сказать о том, как М. Бакунин понимает *рабство*. Во-первых, он определяет его как «наличность некоторого господина над нами,

⁸⁷⁶ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 81.

⁸⁷⁷ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 461.

⁸⁷⁸ Там же.

⁸⁷⁹ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 62.

⁸⁸⁰ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 461.

законодателя, стоящего вне того, кем он управляет»⁸⁸¹. Разумеется, для Бакунина человек в религии оказывается рабом самого себя, так как Бог в его понимании – человеческое творение⁸⁸² (антропоморфная проекция), плод религиозного воображения и способности к абстракции, абсурдным образом оказывающийся в своем статусе выше собственного творца. Во-вторых, русский мыслитель связывает рабство с принудительным трудом на другого: «*быть рабом — значит быть принужденным работать для другого, так же как быть господином — значит жить за счет труда другого*»⁸⁸³. В данном контексте под принуждением понимается не только явное насилие, но и помещение индивида в такие общественно-политические условия, в которых труд на другого становится главным средством по поддержанию собственного существования, а отказ от него грозит голодной смертью⁸⁸⁴. И стоит отметить, что по этим двум пунктам М. Бакунин сходится с А. Кожевом, так как оба мыслителя понимают рабство не как сугубо экономическую категорию, отсылающую к конкретным образам хозяйственной жизни, а как некий универсальный, трансисторический феномен, характеризующийся отчужденным трудом на другого и наличием господина, в роли которого выступает как человек, так и Бог. «Рабство может менять форму и название, но суть его остается прежней», – резюмирует М. Бакунин⁸⁸⁵.

Четвертый и наиболее важный пункт касается того, что «антитеологизм» М. Бакунина непосредственно связан с его *анархизмом*. Что представляет собой последний? А.А. Тесля утверждает, что анархизм нужно понимать не столько как «безвластие», сколько как «возможность иного не просто принципа социальности, но и одновременно взгляда на реальность, взгляда на само устройство мира»⁸⁸⁶. В этой радикально альтернативной мировоззренческой перспективе отрицанию подлежит само представление о некоем «архэ» – происходит отказ от идеи

⁸⁸¹ Бакунин М.А. Исторические софизмы доктринерской школы немецких коммунистов. С. 164.

⁸⁸² Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 62.

⁸⁸³ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 97.

⁸⁸⁴ Там же.

⁸⁸⁵ Там же.

⁸⁸⁶ Тесля А.А. Федерация без начала: анархизм Михаила Бакунина // Magisteria. URL: <https://magisteria.ru/socialism/bakunin> (дата обращения 07.05.2024). См. также: Тесля А.А. О понятии «федерализм» в социально-политических теориях М. А. Бакунина // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. №3. С. 136–152.

существования базового первоначала, от которого производной оказывается вся иерархия сущего, могущая бытийствовать лишь потому, что она генеалогически восходит к верховному первопринципу, являясь либо продуктом его развертывания, либо его эманацией, либо плодом его творчества. Иными словами, предложенный М. Бакуниным анархический взгляд фундаментально антииерархичен, поскольку в нем отсутствует пирамидальная логика (схождение «сверху вниз»: «от высшего к низшему, от сложного к простому», «от абсолютного совершенства к абсолютному несовершенству»)⁸⁸⁷, в рамках которой любое сущее является возможным лишь благодаря тому, что оно в той или иной форме причастно «архэ». В этом плане Карл Шмитт также очень удачно обозначил бакунинский «антитеологизм» как бунт против «метафизического централизма», подчеркнув, что для русского мыслителя анархизм представлял собой «борьбу против любого рода систематического единства, против централизующего единообразия» (начала всякого рабства и тирании)⁸⁸⁸.

Возвращаясь к центральному антирелигиозному сюжету, Бог и оказывается наиболее очевидным олицетворением «архэ», а государство предстает в качестве одной из его проекций. Он, а вернее религиозное представление о Нем, делает возможным существование иерархических отношений господства и подчинения, от которых политическая власть сугубо производна. Именно поэтому бакунизм есть радикальный атеизм, «антитеологизм» в чистом виде⁸⁸⁹. Так, когда М. Бакунин описывает бунт в качестве негативного проявления человеческой свободы, он настаивает на первостепенности восстания против религиозных идолов: «... прежде всего бунт против тирании высшего призрака теологии, против Бога»⁸⁹⁰. Бог (точнее представление о Нем) понимается в качестве гаранта текущего положения вещей, пронизанного несвободой: «фикция Бога есть, следовательно, освящение и

⁸⁸⁷ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 451. Также см. подробнее: Арефьев М.А., Давыденкова А.Г. Философская антропология и антитеологизм М. А. Бакунина // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 815–827.

⁸⁸⁸ Шмитт К. Духовно-историческое состояние парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 160. См. также: Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 90.

⁸⁸⁹ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 63.

⁸⁹⁰ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 502.

интеллектуальная и моральная причина всякого рабства на земле, и свобода людей будет полной лишь тогда, когда она совершенно уничтожит гибельную фикцию небесного владыки»⁸⁹¹.

Борьба против деспотичного государства бессмысленна, пока имеют силу теологические предпосылки, порождающие иерархические отношения и воспроизводящие властные вертикали⁸⁹² – «достаточно одного господина на небе, чтобы создать тысячи господ на земле»⁸⁹³. Следовательно, «социальной революции» должна предшествовать революция духовная, преодолевающая религию и ликвидирующая теизм как таковой. Только после этого «как следствие бунта против Бога»⁸⁹⁴ станет возможна «социальная революция» как «бунт против тирании людей, против авторитета, как индивидуального, так и общественного, представленного и легализированного государством»⁸⁹⁵. Этот аспект бакунизма особо отмечал Николай Бердяев, который писал о том, что «уничтожение государства есть прежде всего смерть Бога в человеческих сердцах, идеал безвластия есть прежде всего освобождение от власти Божьей, на которой покоится и всякая государственная власть»⁸⁹⁶.

Таким образом, в бакунизме атеизм предстает в качестве предпосылки «социальной революции» и сам революционный процесс как таковой носит атеистический характер⁸⁹⁷. Иначе без детеологизации мышления и ликвидации религиозного сознания полноценная человеческая эмансипация окажется невозможной: «пока у нас будет господин на небе, мы будем рабами на земле»⁸⁹⁸. Тогда безвластный социальный идеал М. Бакунина станет недостижим, поскольку

⁸⁹¹ Там же. С. 503.

⁸⁹² «В силу этого преодоление государства, отношений власти вообще возможно только при условии преодоления религии», – подчеркивает по этому поводу К.М. Антонов (см.: Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX-XX веков: В 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 111). См. также: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 53–60.

⁸⁹³ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 502.

⁸⁹⁴ Там же. С. 503.

⁸⁹⁵ Там же.

⁸⁹⁶ Бердяев Н.А. Анархизм // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. С. 143. См. также: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955. С. 56–57.

⁸⁹⁷ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 58

⁸⁹⁸ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 502.

анархия для русского мыслителя, как подчеркивает современный британский исследователь анархизма Сол Ньюман, – «то, что противится трансцендентности и делает невозможным установление иерархий, будь то метафизического или политического рода»⁸⁹⁹. Потому, согласно тому же автору, бакунизм во вполне фейербаховском духе предполагает замену «религии божества» на «религию человечества»: «человек должен сам присвоить себе категорию божественного, бесконечного, тем самым узурпируя место Бога»⁹⁰⁰.

Оканчивая анализ бакунинского «антитеологизма», должно также отметить, что вне зависимости от того, что о богоборчестве и сатанинских симпатиях М. Бакунин писал открыто, его собственный проект анархо-федералистского общества будущего ретроспективно может быть прочитан в качестве секулярной интерпретации христианства⁹⁰¹. Для иллюстрации подобной точки зрения стоит обратиться к работе «Международное тайное общество освобождения человечества» (1864). «... за всеми божественными религиями должен последовать *Социализм*, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в *исполнение предназначения человека на земле*. <...> Догматы Никейского собора она <Великая революция 1789 и 1793 годов> заменила только тремя словами: *Свобода, Равенство, Братство* – плодотворным символом, в котором заключено все будущее, все благородство и счастье человечества! Это новая религия, *земная религия человеческого рода*, противопоставленная небесной религии божества! В одно и то же время это и осуществление, и радикальное отрицание идей Христианства»⁹⁰², – писал русский мыслитель в этой работе.

Возвращаясь к А. Кожеву, необходимо в краткой форме напомнить о базовых положениях его философии религии, в которой совершенно особое место занимает

⁸⁹⁹ Newman S. *Political Theology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2019. P. 163.

⁹⁰⁰ Newman S. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, Md.: Lexington Books. 2007. P. 41.

⁹⁰¹ Также см. подробнее о сложном отношении М. Бакунина к христианству: Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // *Вопросы философии*. 2018. №4. С. 5–15; Евлампиев И.И. «Анархизм» Л.Н. Толстого и его возможные философские основания // *Русская литература и философия: пути взаимодействия* / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 181–188.

⁹⁰² Бакунин М.А. *Международное тайное общество освобождения человечества* // Бакунин М.А. *Избранные философские сочинения и письма*. М.: Мысль, 1987. С. 265.

христианство. Как уже было упомянуто, А. Кожев разделял фейербахианское представление об антропологической сути религиозного, апогеем чего также считал христианское богословие. В христианской религии А. Кожев видел несколько достоинств, позволявших ему считать, что ее существование и развитие с точки зрения исторической было явлением прогрессивным и позитивным. Во-первых, христианство содержит внутри себя *прообраз всеобщего признания* – утверждает онтологическое равенство людей перед Богом, что равнозначно гуманизации отношений Раба и Господина, так как они минимизируются посредством уравнивания обоих участников в общем статусе рабов Божиих⁹⁰³. Во-вторых, христианство вносит в мир персоналистскую идею *свободной индивидуальности* – представление о каждом человеке как о неповторимой личности («внутренний человек») ⁹⁰⁴. В-третьих, одной из главных христианских новаций является идея *Богочеловека*⁹⁰⁵, которая «открывает тождество Бога и человека» («тождество, которое мы должны интерпретировать буквально») ⁹⁰⁶ и делает смыслом человеческой жизни «обожение», то есть становление Богом, доступное каждому индивиду⁹⁰⁷.

«Религия только и возможна, что в несчастье, и она рождает, питает несчастье. <...>. Религиозный человек “ошибся”, но религия тем не менее представляет собой шаг вперед»⁹⁰⁸, – пишет А. Кожев. В чем же состоят эти религиозные, в частности, христианские ошибки? Во-первых, несмотря на то, что христианство пытается гуманизировать отношения Раба и Господина, минимизировать антагонистическое напряжение в них, сам рабский статус оно принципиально не отрицает. Напротив, христианство производит *интернализацию рабства*⁹⁰⁹: «Отношения Господина и Раба перенесены внутрь верующего

⁹⁰³ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 64.

⁹⁰⁴ Там же.

⁹⁰⁵ Там же.

⁹⁰⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 323.

⁹⁰⁷ Как отмечает по этому поводу Джефф Лав, для Кожева «фигура Христа действует как образ демократизации Бога» (см.: Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. P. 147).

⁹⁰⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 79.

⁹⁰⁹ См. также: Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. P. 114.

сознания, более того, отношения Бога и человека есть отношения Господина и Слуги»⁹¹⁰. Иными словами, религиозный человек предстает как «Раб абсолютного Господина» в лице Бога⁹¹¹ или, вернее, «Раб в *себе* самом» (то есть Раб собственного идеализированного, но отчужденного образа) – «чистая сущность Рабства»⁹¹². Так, согласно мысли А. Кожева христианская интернализация рабства оборачивается также и *абсолютизацией рабства*, что дает философу возможность в ницшеанском духе писать о христианском сознании как о *рабском сознании* (тезис, с которым согласился бы и М. Бакунин).

Во-вторых, *страх смерти* выступает основой рабского сознания христианина. Согласно мыслителю, он представляет собой «рабское желание жить во что бы то ни стало, сублимированное в желание *вечной жизни*»⁹¹³, что с кожевской точки зрения, вдохновленной хайдеггеровским «Бытием и временем», свидетельствует о некоей экзистенциальной ущербности, порочной склонности человека к не вполне аутентичной форме существования. Последнее выражается в «неспособности взять на себя неизбежное условие человеческого бытия: смерть, конечность»⁹¹⁴ – отсюда и берет свои корни религиозный дуализм (потустороннее/посюстороннее, небесное/земное) и рабство у абсолютного Господина в качестве цены за вечную жизнь.

Какую же работу над «ошибками» предлагает проделать А. Кожев? Если человек хочет действительно свободной и подлинно человеческой жизни в мире, то ему необходимо «принять идею смерти и, следовательно, атеизм»⁹¹⁵, то есть отказаться «от абсолютного Господина и от Потустороннего»⁹¹⁶. Тогда он поймет, что то, что он ранее считал трансцендентным, на самом деле находится «здесь, “по сю сторону”», оно сотворяется действием, которое превосходит (трансцендирует)

⁹¹⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 79.

⁹¹¹ Там же. С. 88.

⁹¹² Там же. С. 232.

⁹¹³ Там же.

⁹¹⁴ Там же.

⁹¹⁵ Там же. С. 233.

⁹¹⁶ Там же. С. 232.

все налично-данное»⁹¹⁷, делая его объектом отрицания в борьбе и труде. Именно это творческое отрицающее действие осуществляет «царство Божие» на земле силами самого человека⁹¹⁸.

Однако принятие атеизма в конце исторического процесса означает не отрицание христианства, а его *снятие* и осуществление: «только “снямая” христианскую *теологию*, Человек окончательно перестанет быть Рабом и *осуществит* ту самую идею Свободы, которая была рождена Христианством и оставалась в Христианстве абстрактной идеей»⁹¹⁹. Тогда будет осуществлен *антропологический идеал христианства*, связанный с представлением о человеке как о свободной индивидуальности: «Человек-христианин действительно может стать таким, каким он хотел бы быть, только сделавшись безбожником, или — если угодно — Человеком-Богом»⁹²⁰. Последнее А. Кожев именует «*антропотеизмом*» — весьма специфическая форма атеистического мировоззрения, корень которого философ видит в самом христианстве, с его точки зрения изначально представлявшем собой атеизм⁹²¹, однако атеизм неосознанный. Христианское богословие есть «Богословие о Боге, умершем в качестве *Бога*»⁹²²; христианская религия есть религия, которая «*снимает сама себя* в качестве Религии»⁹²³. «Когда Бога отменяют “извне”, не остается ничего другого, как заменить его другим Богом; для того, чтобы Бог исчез совсем, нужно, чтобы он упразднил *сам себя*, а это как раз и есть Бог христиан, отменяющий себя как *Бога*, чтобы стать *Человеком*»⁹²⁴, — заключает А. Кожев.

⁹¹⁷ Там же. С. 80.

⁹¹⁸ Там же. С. 82.

⁹¹⁹ Там же. С. 233.

⁹²⁰ Там же. С. 243.

⁹²¹ Необходимо отметить определенное родство кожевовской интерпретации христианства теологии «смерти Бога» Томаса Альтицера, также опирающейся в своем развитии как на ницшеанские, так и на гегельянские философские мотивы (см. подробнее: Альтицер Т. Смерть Бога // Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Пер. с англ. Ю. Р. Селиванова; под ред. В. Ю. Кузнецова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 5–140; Альтицер Т. Гегель и христианский Бог // Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 141–169.

⁹²² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 375.

⁹²³ Там же.

⁹²⁴ Там же. С. 376.

Гегельянство (Абсолютное Знание времен «конца истории») в свою очередь предстает как понятийное осознание неотрефлексированного христианского атеизма, принимающее форму *человекобожия* – «христианская идея Бога переносится теперь на Человека»⁹²⁵. Забегая вперед, следует сказать, что и в этом А. Кожев частично сходится с М. Бакуниным, описывающего себя и мыслящих в родственном ему духе вольнодумцев следующим образом: «мы — дети Революции и мы наследовали от нее Религию человечности, которую мы должны основать на руинах Религии божества»⁹²⁶.

Описываемый же А. Кожевом антропотезизм становится возможен только имея в качестве собственной предпосылки христианство, «он порождается христианским Богословием и только им»⁹²⁷. Потому атеизм подобного рода уместно также называть *диалектическим атеизмом*, поскольку он, упраздняя теологические предпосылки, не отменяет христианские ценности (свобода, равенство, индивидуальность, богоподобие), а сохраняет их и доводит до совершенства в «снятом», секулярном виде, имманентизируя христианский антропологический идеал и ликвидируя прежний религиозный дуализм⁹²⁸.

Осуществление антропологического идеала христианства в секулярном виде и происходит во Французской революции, которая «завершает развитие христианского Мира»⁹²⁹. Более того, революция в подлинном смысле слова, то есть отрицающее творческое действие, добивающееся полного успеха, «необходимо приводит к атеизму»⁹³⁰. Но одновременно и сам атеизм делает возможной полноценную революцию, поскольку «только когда Человек перестанет проецировать идеал в Потустороннее, только тогда у него может возникнуть

⁹²⁵ Там же.

⁹²⁶ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 95.

⁹²⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 376.

⁹²⁸ См. подробнее про кожевовское понимание христианства: Carabante J.M. Kojève and Christianity, in Alexandre Kojève: A Man of Influence, edit. by L. Pedrazuela. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 75–92; Курилович И.С. Догмат живой и мертвый: избирательность в отношении основ христианства в философии А. Кожева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. № 118. С. 77–97.

⁹²⁹ Там же. С. 233.

⁹³⁰ Там же. С. 268.

желание осуществить его в Мире с помощью действия»⁹³¹. Иными словами, «осознанный атеизм⁹³² необходимо кончается Революцией»⁹³³, никаким образом несовместимой с теизмом. Так, «именно атеистический Человек начинает революционное *действие*, однако «осуществляемый этим действием идеал — *христианский*»⁹³⁴. Его воплощение в жизнь, происходящее в «конце истории», знаменует собой трансформацию теизма в антропотеизм: «в этот миг Человек станет и осознает себя объективным и реальным Духом: скажет о *себе самом* все то, что он ранее говорил о своем Боге»⁹³⁵.

Таким образом, для А. Кожева, как и для М. Бакунина, атеизм оказывается не неким второстепенным дополнением к более общей теории, а одним из ключевых атрибутов его доктрины, без наличия которого обрушится оставшаяся часть системы. Прежде всего, без атеистической компоненты окажется невозможен «конец истории», поскольку при сохранении религиозного сознания продолжит существовать и рабское сознание, что препятствует наступлению «всеобщего взаимного признания». «Пока существует рабство — будь то рабство перед Господином, перед Богом или перед Капиталистом, — человек никогда не будет по-настоящему “удовлетворен” или по-настоящему свободен, поскольку истинное удовлетворение и свобода приходят от “признания” равного равным»⁹³⁶, — так данный аспект кожевовского учения комментирует Патрик Райли. В рамках же кожевовской логики равное признание несовершенного человека совершенным Богом — абсурд. Эгалитарно-эмансипационную сторону кожевовского атеизма также подчеркивает Майкл С. Рот, который описывает переход от теистического мировоззрения к атеистическому как «процесс освобождения от Абсолютного

⁹³¹ Там же.

⁹³² Для А. Кожева оказывается принципиально важным и переживаемый в революции ужасающий опыт террора, испытав который человек больше не сможет быть религиозным и осознает исключительную ценность посясторонней жизни: «Вплоть до этого мига (до того, как им овладел Ужас) Человек (еще Раб) все еще будет отделять душу от тела, он все еще будет христианином. Но благодаря Террору/Ужасу он поймет, что ... хочет *жить*, жить телом и душой здесь, на земле, потому что только это ему на самом деле и нужно и только это принесет ему удовлетворение. <...>. И еще раз: именно Ужас-Террор кладет конец Рабству, упраздняет сами отношения Господства и Рабства, а значит и Христианство» (см.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 184).

⁹³³ Там же.

⁹³⁴ Там же.

⁹³⁵ Там же. С. 269.

⁹³⁶ Riley P. Introduction to the Reading of Alexandre Kojève // Political Theory. Vol. 9, No. 1 (Feb., 1981). P. 8.

Господина»⁹³⁷, что равнозначно «признанию всеобщего равенства индивидов, равенства в котором состоит свобода»⁹³⁸.

После столь подробного анализа кожевовского атеизма/антропотейзма его можно сравнить с бакунинским антитеологизмом, выделив ряд общих черт. Стоит перечислить их по пунктам.

- I. Как М. Бакунин, так и А. Кожев репрезентируют атеизм не просто как факт отдельного индивидуального выбора, а как то, что непосредственно связано с природой человеческой *негативности*, для которой отвержение Бога предстает в качестве одного из актов отрицания.
- II. Оба мыслителя, испытавших влияние фейербахианской философии религии, плотно связывают атеизм с *революцией* и настаивают, что атеистическое мирозерцание как пронизывает собой сам революционный процесс (атеизм = революция), так и выступает в качестве принципиальной предпосылки последнего (атеизм → революция).
- III. И в бакунинских, и в кожевовских философских построениях атеизм представлен в виде средства *эмансипации* человека – подлинное освобождение, представляющее собой снятие бинарной оппозиции Господина и Раба, станет возможно исключительно с помощью ликвидации религиозного сознания, так как иначе человек лишится земного Господина, но останется Рабом Господина небесного, Рабом абсолюта или, вернее, Рабом самого себя⁹³⁹.
- IV. М. Бакунин и А. Кожев мыслят атеизм в качестве одного из компонентов радикально *эгалитарного проекта*, итогом реализации которого станет общество всеобщего равенства, в котором отсутствуют прежние политическая иерархия и социальная стратификация; само существование некоего трансцендентного существа являет собой препятствие данному, так

⁹³⁷ Roth M.S. Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France. P. 116.

⁹³⁸ Ibid.

⁹³⁹ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева. С. 66.

как в равные, горизонтальные отношения оно неизбежно вносит иерархизм и асимметрию⁹⁴⁰.

- V. В бакунинской и кожевской теории повсеместное господство атеистического мирозерцания предстает в качестве строгого условия для последующего построения свободного и эгалитарного *общества будущего*, в котором не будет ни рабов, ни господ, ни угнетения, ни эксплуатации (федералистская анархия М. Бакунина / всемирное гомогенное государство А. Кожева)⁹⁴¹.
- VI. При последовательном и принципиальном отстаивании превосходства атеистического мировоззрения оба мыслителя описывают такой проект будущего общества, который можно представить, во-первых, в качестве следствия реализации религиозных (христианских) ценностей в секулярной форме (в большей степени случай А. Кожева, в меньшей – М. Бакунина), во-вторых, как замену традиционных теистических верований крайней формой *секулярного антропоцентризма* или, используя терминологию русской религиозной философии, *земной религией человекобожества*.

Однако с историко-философской точки зрения было бы неправильно ограничиться перечислением одних лишь сходств между философскими концепциями М. Бакунина и А. Кожева. Необходимо также изучить и те концептуальные моменты, которые принципиально отделяют их друг от друга. Первый и наиболее важный из них касается понимания государства. Разумеется, русский анархист выступает за ликвидацию какой-либо государственности вообще, поскольку государство, в данной леворадикальной оптике видимое как то, что насильственно и аморально подавляет человеческую личность и нивелирует естественную свободу, он понимает как машину дегуманизации, само отрицание человечности⁹⁴². По отношению к своим гражданам их государство «ограничивает,

⁹⁴⁰ Там же.

⁹⁴¹ Там же.

⁹⁴² Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 96.

обрубает, убивает в них человечность, дабы, перестав быть людьми, они были бы только гражданами»⁹⁴³. И чтобы избавиться от государства необходимо предварительно ликвидировать религиозное сознание, продуцирующее сами иерархические, властные, рабско-господские отношения, частным случаем которых оказывается сфера политического. В кожевовской же философии можно наблюдать совершенно противоположный образ государства.

«Только в совершенном *Государстве* и при его посредстве осуществим человеческий идеал», – пишет А. Кожев в весьма гегелевском духе⁹⁴⁴. То есть сугубо в государственных рамках возможно удовлетворение *Человека* и его *антропогенного желания*, поскольку само государство выступает в качестве гаранта «всеобщего и взаимного признания», который обеспечивает своим гражданам «реальную и подлинную свободу»⁹⁴⁵. Однако описывает А. Кожев государство не историческое, характеризующееся эксплуатацией Раба Господином и бесконечными войнами ради господского престижа (сходство с М. Бакуниным), а постисторическое. Это идеальное, *совершенное государство «конца истории»*, где «сугубо единичная, личная, неповторимая ценность каждого будет признана как таковая, в своей единичности, *всеми*, Всеобщим, воплощенным в Государстве как таковом»⁹⁴⁶. И если на протяжении исторического процесса человек зачастую противопоставлял себе государство, воспринимая его как автономное образование, то в постисторическом состоянии, преисполнившись мудрости⁹⁴⁷, он понимает, что Государство есть «целое, составленное из Граждан, и каждый Гражданин является тем, чем он является, только потому, что он причастен Государству»⁹⁴⁸. Но чтобы осознать это человеку требуется предварительно отбросить теологические предпосылки и представления о трансцендентном, обратив свой взор исключительно на имманентное, на сугубо земные цели⁹⁴⁹.

⁹⁴³ Там же.

⁹⁴⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 108.

⁹⁴⁵ Там же. С. 184.

⁹⁴⁶ Там же. С. 234.

⁹⁴⁷ Там же. С. 251.

⁹⁴⁸ Там же.

⁹⁴⁹ Там же. С. 244.

Здесь концептуальные отличия атеистических доктрин М. Бакунина и А. Кожева становятся наиболее ощутимы: если в бакунизме уничтожение религии влечет за собой и демонтаж государства, то в кожевовском случае отказ от религии не означает отказа от государства. А. Кожев считает, что следствием ликвидации религиозного сознания (= исполнения религиозного идеала, после истории переставшего быть идеалом) является то, что государство претерпевает фундаментальную трансформацию. Оно становится всемирным и универсальным, а также строится «на принципе *Tun Aller und Jeder* /действие всех и каждого/, в котором каждый *есть* посредством целого и для целого, а целое — посредством каждого и для каждого»⁹⁵⁰. Естественно, на интеллектуальный компромисс даже с таким гуманным и эгалитарным государством М. Бакунин бы никогда не пошёл, не принимая никакую форму государственности.

Второй момент, будучи непосредственным продолжением первого, связан с пониманием политической власти. Как анархист М. Бакунин рассматривает любые властные отношения исключительно как отношения господства и подчинения, всегда основанные на насилии и несправедливости. Потому их он может расценить лишь как зло, призвав демонтировать политическое и высвободить из-под его уз социальное, естественное общество, которое будет существовать сугубо на федералистских началах самоуправления. Детеологизация человеческого сознания представляет собой необходимое условие и предварительный шаг к приходу *анархии*, являющей подлинно человеческий образ совместной жизни. Последний факт особо важен, так как М. Бакунин дегуманизирует «принцип власти»⁹⁵¹, представляя его как «порождение животности»⁹⁵². «Торжество человечества» — «главная цель и смысл истории, осуществимо лишь при свободе»⁹⁵³, которая а priori несовместима со властью. У А. Кожева совершенно иной взгляд на политическую власть, которой он не дает никакой моральной оценки. Автор «Введения» никогда бы не согласился, что политические отношения, связываемые им с диалектикой

⁹⁵⁰ Там же. С. 361.

⁹⁵¹ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 471.

⁹⁵² Там же.

⁹⁵³ Там же.

Раба и Господина и производной от нее «борьбой за признание», можно назвать следствием животной жизни. В кожевовской перспективе они, напротив, представляют собой продукт отрицания животного начала, будучи порожденными сугубо человеческим, антропогенным «желанием признания»⁹⁵⁴.

Возможно найти и больше отличий между бакунинской и кожевовской концепцией. Например, можно сказать о том, что поздний М. Бакунин (анархический период), в отличие от А. Кожева, не уделял столь исключительного внимания христианской теологии, а его концепт антитеологизма является более простой формой атеистического мировоззрения, не представляющей собой естественное следствие изначального христианского атеизма. Но также можно обнаружить и определенные сходства между социальной философией М. Бакунина и философией истории А. Кожева, о которых также необходимо вкратце упомянуть.

Начать нужно с того, что бакунинскую «социальную революцию»⁹⁵⁵ и кожевовский «конец истории» (сопровождаемый «последней Битвой за Признание») – это философские концепции, которые сближает, во-первых, их *революционный глобализм*. Они переступают границы частных национальных государств, являясь частью всемирного революционного процесса, освобождающего от рабства все человечество. И если у А. Кожева идет речь про объединение человечества в одном всемирном государстве, то М. Бакунин пишет

⁹⁵⁴ При этом в постисторическом состоянии диалектика Раба и Господина, связываемая с «борьбой за признание», рассеивается. Так, соглашаясь со Шмиттом, что политическое производится за счет бинарной оппозиции «друг/враг» и производного от нее антагонистического напряжения, А. Кожев помещает его в историческое пространство, параллельно утверждая, что после истории политических отношений уже не существует, поскольку такие понятия, как «Раб», «Господин», «друг», «враг» в перспективе гражданства всемирного государства и членства в обществе всеобщего признания оказываются уже не актуальными. См. об этом подробнее: Howse R., Frost B.P. The Plausibility of the Universal and Homogenous State, in Kojève A. Outline of Phenomenology of Right, transl. and edit. by B.-P. Frost, R. Howse. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000. P. 1–27. В тоже время следует констатировать, что при учете пессимистической вариации «конца истории» исчезновение политического совпадает и со смертью Человека.

⁹⁵⁵ М. Бакунин пишет: «социальная революция может осуществиться, переступив искусственные и пагубные границы государств, лишь при совместных действиях если не всех, то, по крайней мере, большей части наций, составляющих ныне цивилизованный мир, и что все нации рано или поздно должны будут к ним присоединиться» (см.: Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 33).

Также в «Государственности и анархии» (1873) М. Бакунин определяет «социальную революцию» следующим образом (подчеркивание в цитате принадлежит нам): *«разрушение всех государств, уничтожение буржуазной цивилизации, вольная организация снизу вверх посредством вольных союзов — организация разнузданной чернорабочей черни, всего освобожденного человечества, создание нового общечеловеческого мира»* (см.: Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 503).

про реорганизацию прежних национальных государств «через свободную федерацию индивидов и ассоциаций, коммун, округов, провинций и наций в единое человечество»⁹⁵⁶ и размышляет про «Соединенные Штаты сперва Европы, а затем всего мира»⁹⁵⁷. Во-вторых, «социальная революция» и «конец истории» родственны друг другу еще и тем, что производимые ими фундаментальные революционные преобразования не представляют собой простую смену ролей, при которой рабы, бывшие жертвами, занимают господское место, поработав своих прежних угнетателей, то есть воспроизводится и дальше уже знакомый истории порочный круг насилия и эксплуатации. Напротив, они связаны с идеей радикального слома самой бинарной оппозиции «господство/рабство» (что характерно в обеих концепциях ее последним оплотом является теизм) на пути к более совершенному, эгалитарному и свободному устройству общества.

Схожими чертами также обладают бакунинский взгляд на свободу и кожевовская концепция признания. М. Бакунин рассуждает о подлинной свободе следующим образом: «Свобода других не только ни является ограничением или отрицанием моей свободы, но напротив есть необходимое условие и утверждение ее. Я становлюсь действительно свободным лишь благодаря свободе других, так что, чем больше количество свободных людей, окружающих меня, чем глубже и шире их свобода, тем распространеннее, глубже и шире становится моя свобода. <...>. ... я могу назвать себя действительно свободным лишь тогда, ... когда эта моя свобода, отраженная равно свободным сознанием всех людей, возвращается ко мне, подтвержденная согласием всех. Моя личная свобода, подтвержденная таким образом свободой всех, становится безпредельной»⁹⁵⁸. Как комментирует данный аспект бакунинского учения Исая Берлин, «наши свободы взаимно отражаются, точно в зеркалах — и доколе остается хоть один раб, я не свободен», потому подлинная свобода состоит «во всеобщем взаимном признании личной свободы

⁹⁵⁶ Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм. С. 96

⁹⁵⁷ Там же. С. 19.

⁹⁵⁸ Бакунин М.А. Бог и государство. С. 501–502.

каждого»⁹⁵⁹. В таком подходе к пониманию свободы определенно есть сходство с кожевовским «всеобщим и взаимным признанием» после «конца истории», предполагающим, что каждый индивид будет признан в качестве абсолютной ценности только тогда, когда он сам за всеми остальными членами общества также признает аналогичный статус – условием его признания является признание другого, а, вернее, других, поскольку оно охватывает все человечество, в противном случае являясь неполным. Так, настоящая свобода и подлинное признание предполагают всеобщность и взаимность; они оказываются неосуществимы, когда два этих элемента отсутствуют.

Завершая обращение к творчеству М. Бакунина и давая вольный комментарий к нему в контексте темы исследования, кажется уместным сделать некоторое критическое замечание по поводу бакунинской негативной диалектики на фоне кожевовской теории. Справедливо обладая статусом (лево)радикального мыслителя, М. Бакунин тем не менее не ставит вопрос о негативности радикально, не осмысляет его в контексте проблемы человека. Вновь вспомним, что в его представлении бунт – то, в чем выражает себя сама сущность человека. Без него не существует подлинно человеческой истории, представляющей собой череду актов отрицания, подавляющих животное естество внутри человека. Иными словами, благодаря тому, что *человек бунтует*, он *существует как человек*. Но что случится с человеческим существом, если бунт в конце концов увенчается успехом, «социальная революция» победит, а все государства окажутся повержены? Ведь государство как таковое в бакунинском видении предстает как препятствие «торжеству человечества», прямая и антигуманная противоположность данному. Однако что станет с человеческой субъективностью после того, как она лишится объекта для собственного отрицания, с которым ей приходилось антагонистически сосуществовать на протяжении всей собственной истории? Рассеется ли человеческая негативность после того, как бунт добьется успеха? И если да, то, лишившись негативного начала, останется ли человек человеком? Этими

⁹⁵⁹ Берлин И. Герцен и Бакунин о свободе личности / Пер. с англ. С. Александровского, В. Глушакова // Берлин И. Русские мыслители. М.: Энциклопедия-ру, 2017. С. 194.

вопросами М. Бакунин не задается, судьба негативности его не тревожит. Потому А. Кожев, напротив, беспокоящийся по поводу данного, в этом контексте оказывается более последовательным и смелым мыслителем, так как по отношению к первоположениям собственной теории (негативность = история = человек) он также отваживается делать и отнюдь неутешительные философские выводы (остановка негативности = конец истории = смерть человека). В чем можно видеть достоинство и философскую глубину его концепции.

Также необходимо пояснить почему в контексте обсуждения русских истоков философии А. Кожева оказывается принципиально важным не только негативная диалектика М. Бакунина, но и неразрывно связанный с ней «антитеологизм». Дело в том, что если допустить, что на кожевовскую концепцию оказала влияние и атеистическая компонента бакунинской теории, то тогда становится менее рабочей ставшая уже расхожей модель описания взаимоотношений А. Кожева и русской философской мысли, согласно которой русско-французский мыслитель осуществляет секулярную инверсию русской религиозной философии (например, отстаиваемого ей Богочеловека заменяет Человекобогом (антропотейзм), приписывая второму то, что традиционно ассоциировалось с первым). Такое объяснение предстает неполным, так как допущение рецепции бакунинского «антитеологизма» в кожевовской теории еще более усложняет отношения А. Кожева с русской философией, поскольку делает очевидным факт того, что русские истоки его доктрины достаточно гетерогенны. Они не исчерпываются кожевовской переоценкой религиозной линии в рамках русской философии, а вбирают в себя и атеистические мотивы внутри нее, ярчайшим и, возможно, первостепенным выразителем которых является Михаил Бакунин.

2.5. И. Ильин и А. Кожев: к вопросу о преемственности в интерпретации философии Г.В.Ф. Гегеля

Если существование ранней диссертации о философском творчестве Владимира Соловьева являлось фактом хорошо известным, а потому мнение о наличии в кожевовской интерпретации Гегеля русского следа в лице соловьевской философии довольно предсказуемо оказалось общераспространенным, то вопрос о влиянии Ивана Ильина и предложенного им толкования гегелевской теории оказался менее очевидным, ведь об этом философе А. Кожев не писал и на него никогда не ссылался (что вполне объяснимо тем, что во «Введении в чтение Гегеля» в целом отсутствует привычная система ссылок и строгий научный аппарат). Однако гипотеза о кожевовской рецепции интерпретации Гегеля, созданной И. Ильиным, была озвучена ещё в годы жизни А. Кожева, который на склоне лет даже дал ей небольшой комментарий – единственный известный нам случай, когда автор «Введения» сам заговорил на тему наличия у его неогегельянской концепции русских истоков.

Первым, кто высказал гипотезу о влиянии наиболее известной работы И. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) на неогегельянскую теорию А. Кожева, был видный американский специалист по русской философии, переведший с русского языка на английский книгу Василия Зеньковского «История русской философии», а также участвовавший в переводе и составлении трехтомной антологии русской дореволюционной философии⁹⁶⁰, – Джордж Клайн. В 1967 году он написал эссе «Экзистенциалистское переоткрытие Гегеля и Маркса», часть которого посвящена была кожевовскому творчеству. В нем он называет в качестве одного из возможных истоков неогегельянства А. Кожева интерпретацию Гегеля, сформулированную в ранней работе И. Ильина⁹⁶¹. Однако Клайн не пишет о том, в чем именно в кожевовской доктрине проявилась рецепция

⁹⁶⁰ См.: Russian Philosophy: in 3 Vols. / Ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline. Knoxville: University of Tennessee Press, 1976. (Previous eds.: Chicago, 1965 and 1969)

⁹⁶¹ См.: Kline G. The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx, in Phenomenology and Existentialism, edit. by E. N. Lee and M. Mandelbaum. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2020. P. 113–138.

«Философии Гегеля», ограничиваясь лишь весьма общей гипотезой о возможности влияния И. Ильина на А. Кожева.

Несколько позже более подробно и аргументированно, данная гипотеза была озвучена также в советской России В.Н. Кузнецовым, который, скорее всего, не знал об исследовательском предположении Клайна. Он обратил внимание на феноменологическое прочтение гегелевской теории А. Кожевом, утверждая, что оно восходит к исследовательской позиции И. Ильина, заключающейся в том, что метод Гегеля должно считать не диалектическим, а интуитивным («интуиция» в данном случае отсылает не к бергсонизму, а рассматривается как нечто близкое гуссерлианской феноменологии, представляемой как специфическая форма интуитивизма)⁹⁶².

Напомним, что И. Ильин писал, что Гегеля следует представлять не «диалектиком», а «интуитивно мыслящим ясновидцем»: «Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его “субъективный” способ познания. Это не он практикует “диалектику”, а *предмет*»⁹⁶³. Потому «метод» в привычном смысле слова у Гегеля отсутствует, так как «диалектика» – не внешнее объекту средство познания, а «*объективный ритм предмета*», в котором тот существует⁹⁶⁴. Иными словами, познавательный процесс оказывается *диалектичен* лишь потому, что диалектичен сам познаваемый объект. Так, И. Ильин представляет Гегеля «одним из предшественников современного *логического объективизма*», под которым философ понимает то обновление, которое в логическое знание внесли работы Больцано, Гуссерля и отчасти Когена⁹⁶⁵. Оно касалось утверждения представления об «объективности», достигаемой не только «внешним образом», но и «внутренним»⁹⁶⁶. Иными словами, Гегель стал тем мыслителем, который перестал жестко противопоставлять субъект и объект, сознание и предмет: «Реальное

⁹⁶² Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Издательство Московского университета, 1982. С. 81.

⁹⁶³ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 115.

⁹⁶⁴ Там же.

⁹⁶⁵ Там же. С. 52.

⁹⁶⁶ Там же.

душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в *неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом – смыслом*⁹⁶⁷.

В приложении к «Введению в чтение Гегеля», а конкретно в тексте с многоговорящим названием «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля» (текст лекций из курса 1934–1935 учебного года) А. Кожев вторит И. Ильину, когда говорит, что гегелевскую диалектику не следует представлять как философский метод или исследовательский прием. «Мышление диалектично лишь в той мере, в которой оно правильно раскрывает диалектику Бытия, которое *есть /est/*, и Реального, которое *существует /existe/*», – утверждает мыслитель⁹⁶⁸. Кроме того, А. Кожев пишет, что в рамках гегелевских представлений о познании идея объекта, изолированного от субъекта, признается голой абстракцией, не имеющей отношения к реальному. «... реально и конкретно существуют как *целое* познаваемый Субъектом Объект и Субъект, познающий Объект», – пишет философ⁹⁶⁹. Гегелевский же опыт постижения действительности в кожевовском изложении также преодолевает познавательную установку, противопоставляющую друг другу субъект и объект, поскольку *Конкретное* Реальное – это «одновременно Реальное-раскрываемое-речью и Речь-раскрывающая-реальное»⁹⁷⁰. Тогда подлинный опыт познания, будучи «раскрывающей Речью»⁹⁷¹, ничего не привносит извне, а представляет собой «само Реальное, которое мыслит себя */qui se reflechit/* или отражается */se reflète/* в речи, или Реальное в качестве мышления»⁹⁷². По этой причине А. Кожев характеризует метод Гегеля как «не-диалектический» и «чисто описательный», считая его тем, что принято после Гуссерля называть методом «феноменологическим»⁹⁷³.

⁹⁶⁷ Там же. С. 64.

⁹⁶⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 555.

⁹⁶⁹ Там же. С. 562.

⁹⁷⁰ Там же. С. 564.

⁹⁷¹ Там же.

⁹⁷² Там же.

⁹⁷³ Там же. С. 581.

За такой феноменологизацией гегелевского дискурса В.Н. Кузнецов справедливо увидел влияние «Философии Гегеля» И. Ильина, однако в советский период он по вполне понятным причинам не имел возможности подробно изучить эмигрантскую деятельность обоих философов, обратиться к архивам в поисках фактологического подтверждения собственной гипотезы. Но то, что для В.Н. Кузнецова могло послужить документальной основой, поддерживающей его теорию, полноценно стало известно другому исследователю, а именно американскому гегелеведу, осуществившему перевод сочинения И. Ильина о Гегеле с русского языка на английский, Филиппу Гриеру. Будучи младшим коллегой Джорджа Клайна по американским исследованиям русской философии, он в предисловии к переведенной им «Философии Гегеля» делится фактом, который можно расценивать как весомый аргумент в пользу гипотезы о влиянии Ильина на кожевовскую неогегельянскую концепцию. Ф. Гриер приводит крайне важный фрагмент из переписки А. Кожева и Д. Клайна, которая завязалась по поводу уже упомянутого эссе «Экзистенциалистское переоткрытие Гегеля и Маркса». Американский историк русской философии направил его автору «Введения в чтение Гегеля», который уже напрямую высказался о предположении, касающегося возможной рецепции «Философии Гегеля» в его теории: «Я читал “Гегеля” Ильина, но мало что в нем понял (поскольку был тогда слишком молод)»⁹⁷⁴. Согласно Гриеру, в этом же письме, датированным 30 марта 1967 года, А. Кожев упомянул, что он «в тот период часто беседовал с Жаном Валем»⁹⁷⁵, а это признание свидетельствует о том, что с работой И. Ильина философ полноценно ознакомился уже после своего прибытия во Францию в 1926 году, то есть за несколько лет до знаменитого курса лекций о Гегеле, на который этот труд мог повлиять.

Как и Клайн, Гриер считает, что «Философия Гегеля» И. Ильина непосредственно повлияла на кожевовскую интерпретацию «Феноменологии духа», но также он добавляет, что эта работа косвенно оказала влияние и на само

⁹⁷⁴ Цит. по: Grier P.T. Translator's Introduction, in Il'in I.A. The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Vol. 1: The Doctrine of God, transl. and edit. by P.T. Grier. Evanston: Northwestern University Press, 2010. P. LX.

⁹⁷⁵ Grier P.T. Translator's Introduction. P. LX.

французское неогегельянство, помимо Александра Кожева, представленное Жаном Валем, Жаном Ипполитом и с определенными оговорками Александром Койре. Последняя фигура оказывается весьма важной для американского исследователя, поскольку Койре в его рассказе предстает как связующее звено между «Гегелем» И. Ильина и «Гегелем» А. Кожева. Стоит вспомнить, что А. Койре, тоже являвшийся русским эмигрантом и одновременно близким другом автора «Введение в чтение Гегеля», способствовал тому, что А. Кожев, придя ему на замену, стал читать в Высшей школе практических исследований курс о философии Гегеля, отчасти вдохновленный и гегельянскими штудиями самого А. Койре⁹⁷⁶. Гриер же не забывает напомнить, во-первых, о личном знакомстве А. Койре и И. Ильина, которые во время своей учебы в Германии вместе слушали лекции Гуссерля в Геттингене в 1911 году⁹⁷⁷. Во-вторых, о факте возобновления ими общения в 1922 году, то есть после вынужденной эмиграции обоих философов из России в Германию. Во время него недавняя работа И. Ильина о Гегеля с высокой степенью вероятности обсуждалась мыслителями⁹⁷⁸. Так, не только через самостоятельное изучение, но и через близкое общение с А. Койре А. Кожев мог хорошо знать об особенностях интерпретации Гегеля, принадлежащей И. Ильину.

За работой Филиппа Гриера последовала и статья по схожей теме от русского специалиста по творчеству Ивана Ильина И.И. Евлампиева⁹⁷⁹. В собственном тексте, следуя также за В.Н. Кузнецовым и напрямую отсылая к нему, он аналогично настаивает, что (нео)гегельянские концепции И. Ильина и А. Кожева сближает интерпретация Гегеля в русле гуссерлианской феноменологии, из которой следуют утверждение об отсутствии в творчестве отца абсолютного идеализма специального «диалектического метода» и тезис об описательно-созерцательном

⁹⁷⁶ См. подробнее об особенностях интерпретации Гегеля, принадлежащей Койре (полноценно сформулирована им в статье «Гегель в Йене»), и ее сходстве с неогегельянством Кожева: Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / отв. ред. О. Л. Грановская, Д. Н. Дроздова, А. М. Руткевич. – М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 228–231.

⁹⁷⁷ Grier P.T. Translator's Introduction. P. LX.

⁹⁷⁸ Ibid.

⁹⁷⁹ См.: Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 509 с.; И. А. Ильин: Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / подгот. И. И. Евлампиев. СПб.: Издательство РХГИ, 2004. 895 с.; Иван Александрович Ильин / под ред. И. И. Евлампиева. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 543 с.

характере его философского знания, растворяющего субъект и объект друг в друге⁹⁸⁰. В этом исследователе, тоже имеющий в своем распоряжении письмо А. Кожева к Д. Клайну и во многом следующий в собственной аргументации за Ф. Гриером, закономерно видит след влияния «Философии Гегеля» И. Ильина на кожевовское творчество.

Но И.И. Евлампиев, в отличие от остальных исследователей, занимавшихся данной темой⁹⁸¹, довольно большую роль в своей работе отводит подробному акцентированию различий в особенностях интерпретации гегелевской теории И. Ильиным и А. Кожевом. Исследователь утверждает: «более важным представляется сравнение не методов, а содержания интерпретаций И. Ильина и А. Кожева. Здесь на первый взгляд обнаруживается больше различий, чем совпадений»⁹⁸². Если И. Ильин стремится представить гегельянство в качестве религиозной концепции, а самого Гегеля изобразить в образе философствующего мистика, то А. Кожев, находясь под сильным влиянием одновременно Маркса и Хайдеггера, строит свое неогегельянское учение на предельно атеистическом фундаменте, над которым надстраивает тезис о радикальной конечности человека⁹⁸³. Но, что более важно,

⁹⁸⁰ Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // Соловьёвские исследования. 2013. № 2 (38). С. 109–111.

⁹⁸¹ В то же время необходимо отметить, что И.И. Евлампиев в своей статье предстает не только как историк философии, анализирующий историко-философский контекст кожевовской теории, но и как критик А. Кожева, показывающий, в чем именно «прав» был И. Ильин в своей интерпретации Гегеля, а в чем «ошибся» А. Кожев. Не касаясь подробно этого аспекта данной работы, отметим лишь, что один из пунктов критики выглядит несколько сомнительно. Он касается авторского предположения о том, что, помимо Маркса, Гуссерля и Хайдеггера, на кожевовскую интерпретацию Гегеля также повлиял неопозитивизм в форме логического позитивизма. «Тяготение Кожева к неопозитивизму и лингвистической философии в ее самом прямолинейном варианте, характерном для раннего трактата Витгенштейна» и отсюда кожевовское стремление «уложить Гегеля в прокрустово ложе логического позитивизма» – гипотезы, которые плохо подтверждаются теми биографическими фактами, которые известны о Кожеве на данный момент (см.: Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства. С. 118). Здесь стоит привести воспоминания о русско-французском мыслителе, принадлежащие Исая Берлину, который в беседе с Александром Кожевом упомянул Бертрана Рассела. В ходе этого разговора Берлин пожаловался, что те знания, которые остались о греческих софистах, были переданы сугубо из уст их врагов (Платон, Аристотель): «“Вы знаете, это как если бы мы знали о философии Бертрана Рассела только то, что о ней пишет советский историк философии”. Он сказал: “О нет. Если бы было только это, можно было бы думать, что Рассел важный философ”. <...>. [Кожев] был против этого абсолютно, против позитивизма — позитивистской философии, всего этого» (цит. по: Найман А. Сэр (окончание) // Октябрь. 2000. № 12. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2000/12/ser-2.html> (дата обращения: 14.10.2023)). Это мнение подтверждает и русский биограф Кожева, работавший с его архивом: «то, что впоследствии получило наименование “аналитической философии» (а тогда называлось логическим позитивизмом), вызывало у него насмешки» (см.: Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 289).

⁹⁸² Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства. С. 111.

⁹⁸³ Там же С. 112–114, 116.

Евлампиев подчеркивает два концептуальных момента, которые принципиально важны для теории А. Кожева, но оказываются несущественными в построениях И. Ильина. Первый – идея «конца истории», наличие которой русский философ отмечает в творчестве Гегеля времен «Феноменологии духа», но настаивает, что в более поздних работах немецкий мыслитель отверг ее в пользу представления о бесконечном развитии Духа⁹⁸⁴. Второй – диалектика Раба и Господина, которой И. Ильин вообще не уделяет внимания, а А. Кожев, напротив, именно из ее детальной разработки строит всю свою интерпретацию Гегеля⁹⁸⁵.

Считает, что «гегельянство Кожева в значительной степени сформировалось под влиянием его знакомства с комментарием Ильина к Гегелю» (при той оговорке, что «в руках Кожева одни идеи Ильина трансформировались, вторые радикализировались, а третьи отбрасывались») и британская исследовательница кожевовского творчества Изабель Джейкобс⁹⁸⁶. Она идет по тому пути, который ранее наметил Гриер, вводя в обсуждение еще одну архивную находку из наследия А. Кожева. Речь идет о письме другого русского эмигранта Николая фон Бубнова (Николай Николаевич Бубнов), который в письме Александру Кожеву, датированным 13 апреля 1926 года, просил своего на тот момент еще молодого коллегу прислать ему «Философию Гегеля» Ивана Ильина⁹⁸⁷. Это дает лишний повод говорить, что уже в свои ранние философские годы А. Кожев в той или иной форме взаимодействовал с известным трудом И. Ильина. «Архивы ясно свидетельствуют о том, что А. Кожев не только знал о самом важном русском гегельянце своего поколения, но и был знаком с основными идеями Ильина», – утверждает Джейкобс⁹⁸⁸.

Как и Гриер, Джейкобс большое значение уделяет фигуре А. Койре, утверждая, что для А. Кожева он послужил связующим звеном между ним и русской

⁹⁸⁴ Там же. С. 116–117.

⁹⁸⁵ Там же. С. 119.

⁹⁸⁶ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 41–58.

⁹⁸⁷ Ibid. P. 44.

⁹⁸⁸ Ibid. P. 44.

гегельянской традицией⁹⁸⁹. Говоря о последней, помимо самого Ивана Ильина, исследовательница также особое внимание уделяет философскому творчеству Густава Шпета⁹⁹⁰ и Дмитрия Чижевского. По поводу Г. Шпета она отмечает, что в библиотеке А. Кожева присутствует его «Очерк развития русской философии»⁹⁹¹, но в разговоре об интерпретации Гегеля для нее более важной оказывается работа «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы», написанная в 1914 году (за четыре года до «Философии Гегеля» И. Ильина)⁹⁹². Согласно Джейкобс, в этой работе Г. Шпет предвосхитил постановку тех проблем, которыми в «Философии Гегеля» спустя четыре года стал заниматься И. Ильин. В частности, будущий переводчик «Феноменологии духа» тоже писал об интуиции в феноменологии и сравнивал между собой метод Гуссерля и диалектику Гегеля⁹⁹³. Что касается Д. Чижевского, то в библиотеке А. Кожева так же имелась и его книга – написанная в соавторстве и в довольно поздние годы «Россия и Европа» (1959). Работа же «Гегель в России»⁹⁹⁴ вышла в 1934-м, т.е. на второй год чтения А. Кожевом собственного курса лекций, в виде книги получившего впоследствии название «Введение в чтение Гегеля». Джейкобс предполагает, что А. Кожев мог ознакомиться с этим трудом уже по ходу ведения своих занятий (она также упоминает, что, возможно, он читал фрагменты из него в знаменитом журнале «Современные записки», выпускавшемся русскими эмигрантами в Париже), а обращение к нему дало мыслителю возможность вновь вспомнить об анализируемой в данной работе «Философии Гегеля» И. Ильина⁹⁹⁵.

В завершении своей работы Джейкобс утверждает, что А. Кожев развивает взгляд на «метод» Гегеля в духе поразительно близком русскому гегельянству,

⁹⁸⁹ Ibid.

⁹⁹⁰ Джейкобс делает весьма значимую оговорку, что Г. Шпет находился «на периферии русского гегельянства», никогда не отказываясь «от метода Гуссерля в пользу возвращения к Гегелю» (см.: Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. P. 47).

⁹⁹¹ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. P. 43.

⁹⁹² Shpet G. In Appearance and sense: Phenomenology as the fundamental science and its problems, ed. by Thomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991. 227 p.; Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Книгоиздательство «ГЕРМЕС», 1914. 219 с.

⁹⁹³ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. P. 43

⁹⁹⁴ Chyzevsky D. Hegel in Rußland, in Hegel bei den Slaven. Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel, 1934. P. 145–396; *Чижевский Д.* Гегель в России. СПб: Наука, 2007.

⁹⁹⁵ Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. P. 46.

однако, хотя он «во многом опирается на русскую традицию, кожевовский взгляд на постисторическую реальность уже явно является его собственным»⁹⁹⁶. С этой точкой зрения можно согласиться в том случае, если под «русской традицией» понимать только тех авторов, к которым исследовательница подробно обращается в своей статье (Г. Шпет, И. Ильин, А. Койре, Д. Чижевский). Однако если не замыкать русскую философскую традицию сугубо на этом круге философов (что безусловно было бы ошибочно), то финальный тезис кажется более сомнительным, поскольку размышления о постисторическом состоянии можно встретить в позднем творчестве Владимира Соловьева и в философской публицистике Константина Леонтьева. Как прежде было показано в предыдущих параграфах, их рассуждения на эту тему во многом родственны кожевовским представлениям о «конце истории». Кроме того, кажется достаточно спорным решением при обсуждении того круга авторов, к которому обращается Джейкобс, использовать такой зонтичный термин, как «русское гегельянство», поскольку в строгом смысле слова ортодоксальными гегельянами эти мыслители не были, а их философское творчество нельзя свести ни к переложению Гегеля, ни к его (пере)интерпретации, ни к послушному следованию за отцом абсолютного идеализма в какой бы то ни было форме. По причине своей узости данный термин кажется совсем не подходящим в подобных условиях. Впрочем, исследовательница отчасти и сама это проговаривает, потому кажется излишним слишком сильно погружаться в критику ее работы под таким углом.

В труде Джейкобс главным видится то, что, во-первых, подобно осуществленному Ф. Гриером раскрытию деталей письма А. Кожева к Д. Клайну, она тоже совершает определенное историко-философское открытие, когда раскрывает содержание письма Н. Бубнова к А. Кожеву (просьба прислать «Философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»), поскольку эти данные тоже укрепляют гипотезу о влиянии «Философии Гегеля» И. Ильина на автора «Введения в чтение Гегеля», еще более легитимируя исследования на

⁹⁹⁶ Ibid. P. 54.

данную тему. Во-вторых, знаменательным предстает сам тот факт, что британская исследовательница настолько глубоко погрузилась в контекст русской философии первой половины XX века в поисках интеллектуальных корней кожевовской теории, что в своей работе стала обращаться к тем авторам, которые для нерусскоязычного философского сообщества могут представлять как русские философы «второго» ряда, не заслуживающие пристального исследовательского внимания (не говоря даже о том, что для многих западных исследователей они, вероятно, малоизвестны). Кажется, что статьи подобного рода свидетельствуют о том, насколько далеко на сегодняшний день продвинулись историко-философские исследования, посвященные изучению связи А. Кожева с русской философией – ссылка на гейдельбергскую диссертацию о Вл. Соловьеве оказывается недостаточной и все чаще предстает необходимым более глубокое погружение в контекст русской философской мысли, постепенно становящееся для западных исследователей уже чем-то привычным.

Завершая обсуждение того, как предшественниками разрабатывалась проблема влияния «Философии Гегеля» И. Ильина на «Введение в чтение Гегеля» А. Кожева и отдавая должное работе, проделанной ими, кажется уместным высказать скептический комментарий по этой теме. Несмотря на определенную схожесть интерпретационных стратегий И. Ильина и А. Кожева, касающуюся феноменологизации гегелевской теории, следует, отчасти солидаризуясь с позицией И.И. Евлампиева⁹⁹⁷, признать, что с точки зрения содержательной их теории весьма разные. Тезис о том, что у Гегеля отсутствует метод в привычном смысле слова и в этом он схож с чисто описательной гуссерлианской феноменологией, – это не то, чем запомнилась кожевовская теория в первую очередь и, что наиболее важно, не то, что находится в центре интерпретации Кожева. По отношению к таким базовым элементам кожевовской философии, как

⁹⁹⁷ См. также еще более категоричное мнение А.М. Руткевича по этому вопросу: «Кожев был знаком с лучшей работой о философии Гегеля той поры – я имею в виду книгу И. А. Ильина “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека”, но говорить о ее влиянии на Кожева не приходится, поскольку различными были и цели интерпретации Гегеля, и основные выводы. Во всяком случае, Ильина никак нельзя считать наследником революционного младогегельянства XIX столетия, а Кожев был таковым, причем не столько немецкой, сколько русской его версии» (см.: Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников). С. 211).

«желание признания», диалектика Раба и Господина, «конец истории» этот пункт его доктрины достаточно периферичен и даже второстепенен. Рискнём предположить, что, если гипотетически вычесть данный концептуальный момент из системы Кожева, это произойдет без существенного ущерба для названных выше кожевовских понятий. Таким образом, факт знакомства А. Кожева с «Философией Гегеля» И. Ильина несомненен, влияние данного труда на кожевовскую теорию видится высоковероятным, но не кажется принципиальным и определяющим философию Кожева настолько, что без наличия такового его неогегельянская концепция оказалась бы непредставимой или, по крайней мере, лишилась своих существенных свойств.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги проведенной работы, повторим полученные в ходе нее результаты и в конце сделаем общее заключение относительно их. После освещения ряда биографических фактов (жизнь в дореволюционной России и последующая эмиграция, гейдельбергская диссертация о Вл. Соловьеве, общение с русскими эмигрантами в Германии и во Франции, семинар по изучению современной русской религиозной философии в Высшей школе практических исследований, послевоенная заочная полемика с Бердяевым), критического обзора работ предшественников, ранее исследовавших связь А. Кожева с русской философией (труды А. М. Руткевича, Б. Гройса, В. Россмана, А. Жубара, Д. Лава, Т. Уилсона, И. Джейкобс, Р. Николя, Д. В. Токарева), и воспроизведения базовых положений кожевовской философии истории наш собственный поиск русских истоков мысли А. Кожева закономерно начался с философской мысли Владимира Соловьева.

Предварительно рассмотрев место диссертации о метафизике Вл. Соловьева (1926) в контексте творчества А. Кожева, мы перешли к изучению связи кожевовской философской антропологии с соловьевской эротософией, выраженной прежде всего в «Смысле любви» последнего. После сравнительного анализа оказалось отмечено, что кожевовское «желание признания» и соловьевская «любовь» схожи в том, они оба: 1) изъяты из порядка материального, природного, телесного; 2) функционируют лишь при наличии другого и его индивидуальности; 3) предполагают всеобщность и взаимность⁹⁹⁸; 4) могут быть полноценно реализованы в мире только после окончания истории; 5) при завершении исторического процесса ликвидируют антагонистические отношения, причем как между человеком и человеком, так и между человеком и природой. Вероятность влияния соловьевской эротософии на кожевовскую антропологию связана и с тем,

⁹⁹⁸ Шмелев Д.А. Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева // Человек. 2024. Т. 35, № 3. С. 119–120.

что А. Кожев в собственном творчестве сам зачастую ассоциировал любовное чувство и признание, связывая оба этих феномена с «желанием желания» и утверждением индивидуальности другого.

Однако нами подчеркнута, что в кожевовских работах наличествует и философская критика любви, утверждающая, что любовное чувство: 1) не подразумевает «Действования»; 2) второстепенно по сравнению с изначальным антагонизмом Господина и Раба⁹⁹⁹; 3) не связано со смертельным риском; 4) обладает партикулярным характером. Помимо подобного рода критики, призывалось учитывать и то, что в кожевовской системе отсутствует отдельный раздел, посвященный философии любви, а размышления А. Кожева о любовном чувстве ситуативны и скорее служат дополнением к центральному понятию «желание признания». Вслед за этим мы констатировали, что кожевовское «желание признания» и соловьевскую «любовь» нельзя отождествить друг с другом, поскольку если первое индивидуалистично, конфликтно, принципиально конечно и никак не связано с проблематикой «мужского – женского», то второе, напротив, связывается с мотивами коллективистско-солидаристскими, ведет к большему единению, обретению бессмертия в Боге, андрогинному разрешению проблемы половой раздельности. В заключение была высказана гипотеза, что при допущении влияния на кожевовскую антропологию соловьевской антропологии непостоянство А. Кожева, связанное с его метанием между отождествлением и различением любви и признания, можно объяснить крайней гетерогенностью философских истоков «желания признания», в число которых входит, например, марксистская классовая борьба.

Вслед за эротософией Вл. Соловьева мы обратились к его поздней историософии и эсхатологии. Ставился вопрос о том, повлияла ли она на философию истории А. Кожева. После изучения фрагментов из гейдельбергской диссертации, посвященных «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории», произведено сравнение взглядов А. Кожева и позднего Вл.

⁹⁹⁹ Там же. С. 119.

Соловьева на проблематику «конца истории». В рамках него были обобщены несколько концептуальных моментов, которые присутствуют как в кожевовской историософии, так и в соловьевской эсхатологии, а потому дают повод считать правомерной гипотезу о влиянии позднего Вл. Соловьева на А. Кожева.

Среди этих пунктов, наличествующих в построениях обоих философов, нами были выделены следующие: 1) один из признаков приближения истории к своему концу – отмирание национальных государств и замена их на наднациональные структуры управления («Соединенные Штаты Европы» / «Латинская империя»); 2) после ликвидации национальных государств следует глобализация, гомогенизирующая все социокультурное пространство («европейский культурный мир» / «American way of life»); 3) событие, предшествующее окончанию истории, представляет собой финальный конфликт, имеющий всемирный характер (столкновение цивилизаций Востока и Запада / «последняя Битва за Признание»); 4) вечный мир в постисторическом состоянии понимается не как позитивное состояние, а как симптом упадка и духовной катастрофы (примитивизация человека и невозможность культурного творчества); 5) после упразднения национальных государств, а затем транснациональных политических образований, следует учреждение мировой империи, устроенной крайне эгалитарно (любой гражданин признается в качестве ценности в его текущем виде и вне зависимости от партикулярных свойств); 6) постисторическое состояние характеризуется сочетанием неявного духовного кризиса с явным материальным благополучием, реализуемым в рамках общества потребления, в котором устранено социальное неравенство, а потому отсутствуют какие-либо антагонизмы¹⁰⁰⁰; 7) субъект, своей деятельностью оканчивающий историю и учреждающий мировую империю, – неординарная личность, в своем тщеславии доходящая до самообожествления и богоборчества, а потому экспансивно диктующая всему миру ценность собственной индивидуальности; 8) в постисторическом состоянии христианская

¹⁰⁰⁰ Шмелев Д.А. Влияние позднего творчества Вл. Соловьева на философию истории А. Кожева // Соловьевские исследования. 2023. № 2 (78). С. 87–88.

религия превращается в секуляризированное христианство без Христа, христианство без Бога.

В конце этого сравнительного анализа выделяется одно принципиальное отличие эсхатологии Вл. Соловьева от историософии А. Кожева: в кожевовском повествовании завершение исторического процесса протекает в сугубо секулярном измерении, что отчасти объясняет пессимистическую версию «конца истории», поскольку ход, подобный религиозному упованию Вл. Соловьева на скорый приход Мессии, рассеивающего мрак постисторического существования, оказывается для А. Кожева невозможным.

От философии Владимира Соловьева мы перешли к философскому наследию Константина Леонтьева, историософия которого сопоставлялась с философией истории Александра Кожева. В ходе этой работы был обнаружен ряд сходных концептов, наличествующих в творчестве обоих философов: 1) антагонизм и неравенство понимаются как константы человеческой истории, подразумевающие опыт страдания и экзистенциального дискомфорта, но побуждающие человека к самопревосхождению и развитию; 2) изъятие из жизни агонального и иерархического начала и примирение всех противоречий связывается с «концом истории»¹⁰⁰¹, который оба мыслителя оценивают пессимистично (в случае А. Кожева речь идет о позднем периоде его творчества) и связывают с интерпретацией философии Гегеля; 3) постисторическое состояние возникает в результате глобальной революционной трансформации, которая приводит к исчезновению отдельных национальных государств, сменяемых наднациональными структурами управления, впоследствии заменяемых всемирным однородным государством; 4) Французская революция и военно-государственная деятельность Наполеона Бонапарта наделяются всемирно-историческим смыслом, именно в них выражается необходимость, ведущая человечество к окончанию исторического процесса; 5) всемирное однородное государство оказывается тем, что дарует своим гражданам

¹⁰⁰¹ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. № 4. С. 74.

вечный мир и умеренную, тихую жизнь; 6) постисторическое общество описывается как предельно эгалитарный социум, в котором устранена социальная дифференциация, отсылающая к классовым, национальным, религиозным и каким-либо иным различиям; 7) торжество эгалитарных тенденций в «конце истории» ассоциируется со сменой человека исторического на более примитивный антропологический тип, заинтересованный в материальном комфорте, но неспособный на творчество и совершенствование (средний человек/постисторическое животное вида *Homo Sapiens*); 8) утверждается, что в постисторическом обществе доминирует атеизм, тесно переплетенный с антропоцентризмом – в рамках всесторонней эмансипации человек отказывается от Бога, превращая самого себя в объект для квазирелигиозного поклонения; 9) жизнь после истории – это иллюзия покоя, за внешней беззаботностью которой таится надвигающаяся катастрофа (физическая гибель человечества / утрата постисторическими животными вида *Homo Sapiens* дискурсивных возможностей)¹⁰⁰²; 10) постисторическое состояние подвергается танатологической оценке: в случае Конст. Леонтьева речь идет про духовную, нравственную, эстетическую гибель человечества и убийство жизни как гармонии, в случае А. Кожева подразумевается смерть Человека как существа негативного, руководимого «желанием признания»¹⁰⁰³.

Несмотря на то, что эти концептуальные совпадения в итоге использовались нами в качестве довода в пользу обоснования гипотезы о влиянии историософии Конст. Леонтьева на философию истории А. Кожева, было выделено также несколько пунктов, по которым философы отличаются друг от друга: теизм/атеизм, исторический натурализм/исторический анти-натурализм, эстетическое понимание истории/эстетическое безразличие в отношении исторического, господский взгляд на историю/финальное превосходство рабов в историческом процессе, «конец истории» как то, что предстоит/«конец истории» как то, что уже случилось (поздний

¹⁰⁰² Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 74.

¹⁰⁰³ Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева. С. 74–75.

А. Кожев). В дополнение к этим пунктам было отмечено важное обстоятельство: на фоне размышлений Конст. Леонтьева, касающихся эстетического понимания истории, триединого процесса развития, критики либерализма, его построения, относящиеся к «концу истории» обладают второстепенным и даже эскизным характером; А. Кожев, напротив, имеет крайне разработанное учение о постисторическом состоянии, занимающее в его философии истории центральное место.

Вслед за рассмотрением религиозной философии Константина Леонтьева мы перешли к революционной доктрине Михаила Бакунина. Вначале обсуждалась только гипотеза о влиянии на кожевовскую теорию бакунинской негативной диалектики, выраженной русским анархистом в статье «Революция в Германии». После подробного анализа этой работы и последующего сравнения ее положений с учением А. Кожева было сформулировано, что обоих мыслителей сближает, во-первых, трактовка гегелевской диалектической теории, в которой большой акцент делается на негативности и практической деятельности (практика и принимает форму отрицания, в феномене революции находя себе полноценное выражение), а во-вторых, - соединение в рамках подобного подхода к диалектической теории творческой активности с разрушительной деятельностью.

Но, помимо того, что кожевовская трактовка гегелевской диалектики на фоне бакунизма отличалась большей системностью и проработанностью, нами указывалось и на два момента отдаляющих друг от друга А. Кожева и М. Бакунина в их понимании диалектического. Первый касается того, что если в бакунинской диалектической концепции очевидно наличествует примат отрицания и, соответственно, возникает проблема синтеза, то в кожевовской теории, антропологизирующей негативность, человек и его диалектическая природа понимаются не как чистая отрицательность или чистая положительность, но как целостность. Второй относится к соотношению негативного и исторического: если у М. Бакунина «революционный дух» проявляет себя в определенный момент истории (эпоха Французской революции и немецкого идеализма), то у А. Кожева

акты негативности в форме борьбы за признание саму историю зачинают, а впоследствии и движут ей.

Но когда мы переходим от «Революции в Германии» к более поздним бакунинским сочинениям, а конкретно к работе «Бог и государство», то разница между А. Кожевом и М. Бакуниным в понимании негативного и исторического становится уже не столь существенна. Если отталкиваться от последнего произведения, то бакунизм оказывается родственным кожевовской теории по еще большему числу пунктов, поскольку общими для философов являются следующие концептуальные моменты: антропологизация негативности, приписывающая силу отрицания исключительно человеку и выводящая человеческую сущность из отрицания; денатурализация исторического процесса, понимаемого как череда актов негативности, направленных на животное, природное начало; понимание революционной активности (бунт/борьба за признание) как сугубо антропогенного процесса, движущего историей и вообще делающего возможным историческое пространство; представление о бунте против Бога, принимающего форму принципиального отвержения теизма, как об акте отрицания, требуемого для полноценной человеческой эмансипации.

Последний пункт также послужил поводом для подробного обсуждения гипотезы о влиянии на учение А. Кожева не только негативной диалектики М. Бакунина, но и его атеистической философии религии. По этой причине мы сравнивали кожевовский атеизм/антропотеизм с бакунинской концепцией «антитеологизма», в результате чего был выделен ряд общих черт, объединяющих М. Бакунина и А. Кожева в их понимании теизма и атеизма: 1) связывание атеизма с революцией, в рамках которого атеистическое мирозерцание как пронизывает собой сам революционный процесс, так и выступает в качестве принципиальной предпосылки последнего; 2) придание атеизму эмансипаторной функции – подлинное освобождение (снятие бинарной оппозиции Господина и Раба) становится возможно исключительно с помощью ликвидации религиозного сознания; 3) представление об атеизме как об одном из компонентов радикально

эгалитарного проекта, итогом реализации которого станет общество всеобщего равенства, в котором отсутствуют прежние политическая иерархия и социальная стратификация¹⁰⁰⁴; 4) рассмотрение атеизма и его господства в социальном пространстве в качестве строгого условия для построения свободного общества будущего, в котором не будет ни угнетения, ни эксплуатации (федералистская анархия / всемирное гомогенное государство).

Кроме того, подчеркивалось, что описываемый проект будущего общества, в обоих случаях достижимый лишь при повсеместном господстве атеизма, может быть представлен, во-первых, в качестве следствия реализации религиозных (христианских) ценностей в секулярной форме (в большей степени случай А. Кожева, в меньшей – М. Бакунина), во-вторых, как замена традиционных теистических верований крайней формой секулярного антропоцентризма.

Вслед за сходствами мы проанализировали и различия между концепциями М. Бакунина и А. Кожева, касающиеся оценки государства (если в бакунизме уничтожение религии влечет за собой и демонтаж государства, то в кожевовском случае отказ от религии означает не отказ от государства, а его фундаментальную трансформацию) и политических отношений (если у М. Бакунина детеологизация человеческого сознания ведет к развенчанию принципа власти как того, что соответствует животной природе, то у А. Кожева властные отношения, связанные с диалектикой Раба и Господина, – продукт отрицания животного начала и порождение сугубо «антропогенного желания»).

В конце исследования связи кожевовской теории с бакунизмом нами был сделан существенный вывод, касающийся главной темы работы вообще. Он состоял в том, что в контексте обсуждения русских истоков философии А. Кожева принципиально важным оказывается говорить о бакунинском антитеологизме, поскольку допущение рецепции его в кожевовской теории еще более усложняет отношения А. Кожева с русской философией, так как делает очевидным факт того,

¹⁰⁰⁴ Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2023. № 2(14). С. 66.

что русские истоки его доктрины достаточно гетерогенны и не сводятся только к религиозному направлению внутри русской философской мысли (тенденция же сводить влияние на кожевовское творчество русской философии как мысли сугубо религиозной является доминирующей в работах предшественников, ранее писавших по теме нашей работы).

Закончился же поиск русских истоков кожевовской философии истории на изучении вопроса о влиянии на неогегельянскую концепцию Александра Кожева работы Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». При переходе к обсуждению этой темы подчеркивалось, что сам русско-французский философ еще при жизни прокомментировал эту гипотезу – единственный известный нам случай, когда А. Кожев говорил на тему наличия влияния на его теорию русских источников.

Затем нами был перечислен ряд положений работы И. Ильина о Гегеле, которые имеют непосредственное сходство с кожевовской интерпретацией гегелевской философии. В данном контексте важной являлась сама исследовательская позиция И. Ильина, заключающаяся в том, что: метод Гегеля должно считать не диалектическим, а интуитивным (близость к гуссерлианской феноменологии); «метод» как внешнее объекту средство познания в гегелевской философии отсутствует (познавательный процесс диалектичен, поскольку диалектичен сам познаваемый объект); Гегель – мыслитель, переставший жестко противопоставлять субъект и объект, сознание и предмет (неразличимое метафизическое единство одного и другого).

Позже мы акцентировали внимание на том моменте, что А. Кожев предельно близок к трактовке Гегеля И. Ильиным в рамках текста «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля» (текст лекций из курса 1934–1935 учебного года), являющегося частью приложения «Введения в чтение Гегеля». В нем он вторит своему русскому предшественнику, когда утверждает, что: гегелевскую диалектику не следует представлять как философский метод (мышление диалектично, поскольку диалектично бытие); в гегелевской теории познания идея

объекта, изолированного от субъекта, признается голой абстракцией, не имеющей отношения к реальному (познаваемый субъектом объект и субъект, познающий объект существуют как целое); если говорить о методе Гегеля, то он должен быть охарактеризован, с точки зрения А. Кожева, как не-диалектический, чисто описательный, близкий к тому, что после Гуссерля принято называть феноменологией.

В конце этой части диссертации, основываясь на наработках исследователей-предшественников и на собственных наблюдениях, нами был сделан вывод, что влияние «Философии Гегеля» И. Ильина на кожевовскую теорию видится высоковероятным, но не кажется принципиальным и определяющим последнюю настолько, что без его наличия неогегельянская философия А. Кожева оказалась бы непредставимой – тезис о том, что у Гегеля отсутствует метод в привычном смысле слова и в этом он схож с чисто описательной гуссерлианской феноменологией, по отношению к таким базовым концептам философии А. Кожева, как «желание признания», диалектика Раба и Господина, «конец истории», достаточно перифериен и даже второстепенен.

Завершая обзор пройденного и переходя к финальным суждениям по результатам исследования, вновь повторим, что в историко-философской науке последних лет (конечно, преимущественно западной) мнение о рецепции русской философской традиции в творчестве Александра Кожева является вполне нормативным и достаточно распространенным. Более того, уже и в работах, не посвященных конкретно связи кожевовской мысли с русской философией А. Кожев все чаще называется Кожевниковым, характеризуясь периодически даже как русский мыслитель, а его личность и теория описывается зачастую с помощью следующих слов: «С самого начала Кожев представал как беспокойный синтез традиции и новизны: старой и святой Руси, над которой витал дух божественного, и новой Европы с ее склонностью к эксперименту, ниспровержению,

интеллектуальной провокации»¹⁰⁰⁵; «еретический русский мыслитель, каковым является Кожев – пропитанный секуляризованной апокалиптикой»¹⁰⁰⁶; «“Введение” было атеистическим зеркальным отражением теологической интерпретации: он [Кожев] не собирался отказываться от теологии, которую находил у русских философов и в своих востоковедческих штудиях, но и не хотел признавать ее объективно»¹⁰⁰⁷.

Эти и подобного рода характеристики А. Кожева как если и не собственно русского философа, то мыслителя, на которого русская философия оказала большое влияние, проговариваются вскользь, как что-то само собой разумеющееся. Это крайне показательно, поскольку свидетельствует об определенном сдвиге внутри историко-философской науки, для которой в последние тридцать лет стало совершенно нормально и допустимо при обсуждении истоков кожевовской философии обращаться не только к западноевропейским, но и к русским авторам. Но такое движение нельзя объяснить волюнтаризмом отдельных исследователей, напротив, оно оказалось обусловлено определенными объективными предпосылками, из которых главная – открытие в начале XXI века архива А. Кожева, полного рукописей и писем, из которых стало известно, например, о тесной связи и общении А. Кожева с русскими эмигрантскими кругами как в Германии (в меньшей степени), так и во Франции (в большей степени).

И присоединяясь к мнению о влиянии на теорию А. Кожева русской философской традиции, нужно отдельно сказать о том специфическом характере, который носила сама эта рецепция.

Первое: рецепция русской философской традиции в творчестве А. Кожева носила латентный характер, то есть он хорошо знал тексты русских философов,

¹⁰⁰⁵ Gnoli A. Kojève, l'occulto maestro del '900, in Kojève A. Il silenzio della tirannide, edit. by Gnoli A. Milano: Adelphi, 2004. P. 254.

¹⁰⁰⁶ Borovinsky T.G. Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: el problema del “fin de la historia”. *Revista Pléyade*. 2011. N 8. P. 77.

¹⁰⁰⁷ Sichirollo L. Snobismo di un hegeliano, in I libri, gli amici. Profili, schede, interventi. Ancona: Il lavoro editorial, 2002. P. 138.

зачастую они служили смысловым контекстом для его собственных рассуждений, однако в своих работах А. Кожев никогда не упоминал их открыто. Наше объяснение подобной скрытности связывается с кожевовским взглядом на конец русской философии, выраженном в лекции о Вл. Соловьеве, прочитанной в Высшей школе практических исследований в ноябре 1933 года в рамках семинара по изучению современной русской религиозной философии. Будучи убежденным в окончании русской религиозной философии после революции и, соответственно, в бесперспективности попытки продолжения подобного рода философствования в эмиграции, А. Кожев, вероятно, не видел смысла в отсылке на уже отжившую свой век философскую традицию. Кроме того, такое предположение хорошо объясняет то, почему сам А. Кожев не стремился добиться философского признания в эмигрантской среде и приобрести статус именно русского философа.

Второе: то, что непосредственным образом связано с предыдущим пунктом — эта рецепция была рецепцией критической, имевшей в кожевовском творчестве крайне сложный, диалектический характер: с одной стороны, русская философская традиция выступала в качестве важного источника, на который можно было опереться при дальнейшем построении уже собственной теории, с другой, имел место жесткий разрыв с ней, переходящий в критику, полемику с предшествующей традицией (в наиболее эксплицитном форме это выражено в гейдельбергской диссертации, а конкретно во фрагментах, посвященных кожевовской критике философского тезиса Вл. Соловьева). По этой причине А. Кожев предстает одинокой фигурой, поскольку в контексте остальной русской эмиграции он занимает весьма особую позицию по отношению к русской философской традиции, что делает его одновременно и негласным наследником русской философии, и отступником от нее, ее скрытым критиком-ниспровергателем.

Переосмысляя предложенный Майклом С. Роттом взгляд на кожевовскую интерпретацию Гегеля¹⁰⁰⁸ в свете нашей работы, можно сказать, что А. Кожев

¹⁰⁰⁸ Roth M.S. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988. P. 96.

«взрывает» русскую философию, поскольку критическая сторона его двойственного отношения к ней приводит к тому, что ее рецепция оказывается в кожевовском творчестве крайне избирательной; по отношению ко множеству русских философских концептов применяется инструментальный подход – А. Кожев обращается с ними так, чтобы они обосновывали его собственную теорию, даже если это идет вразрез с изначальным содержанием заимствованной идеи и полностью игнорирует контекст, из которого она изымается.

И такое заимствование либо может носить частичный характер – воспринимается только один из элементов той или иной философской теории, а остальные ее компоненты оставляются в стороне (например, А. Кожев перенимает свойственное для русской религиозной философии представление об аисторичном характере любовного чувства, но делает выбор не в пользу трансцендентной любви, влекомой вечностью, бессмертием и соединением с Богом, а в пользу истории, времени и человеческой конечности). Либо представлять собой инверсию – берется базовое содержание какой-либо философской идеи, но на следующем интеллектуальном ходе делается вывод, совершенно противоположный заключениям русских философов, исходивших из тех же самых предпосылок (к примеру антропоцентристское представление о «человекобожестве», подвергавшееся самой разносторонней критике внутри русской религиозной философии, внутри кожевовской теории становится предметом радикальной переоценки и реабилитации, принимая форму «антропотейзма», который обретает уже позитивные коннотации). Хотя периодически имеет место и гармония – ситуации, когда идеи А. Кожева оказываются конгениальны концептам его русских предшественников. В таких случаях он следует за ними с минимальными отклонениями (ярчайшая иллюстрация подобного – общий для М. Бакунина и А. Кожева подход к гегелевской диалектике, превращающий ее в теорию негативности, сопряженной с практикой, творчеством и разрушением).

Завершая работу, мы утверждаем: целостное и адекватное понимание философии истории Александра Кожева невозможно без учета ее сложных связей

с русской философской традицией. Для такого мнения есть не только биографические, но и концептуальные основания, продемонстрированные в этой работе. Иными словами, русские истоки кожевовского творчества действительно существуют и их должно изучать, однако крайне важно оговориться, что делать это следует, избегая соблазна излишней «русификации» философии А. Кожева, в рамках которой все ее своеобразие и оригинальность можно попытаться вывести исключительно из отечественной философской традиции. Такая попытка была бы абсурдной, во-первых, по той причине, что сама русская философия существовала не изолированно, мы видим в ней и своеобразие, и примеры рецепции тенденций внутри западноевропейской философской мысли. Ее нельзя назвать всецело оригинальной и для нее, также, как и для А. Кожева, были важны Гегель, Фейербах и Маркс – если не всегда как образцы для подражания, то как объекты для критики. Такое переплетение двух философских традиций уже делает невозможным разговор о происхождении кожевовской теории, сводящийся только к русской философии. И, во-вторых, – что наиболее важно – А. Кожев является мыслителем, философскую генеалогию которого нельзя свести только к одному или двум источникам. В случае его творчества все не ограничивается ни русской философской традицией, ни западноевропейской философией. Следует упоминать как минимум еще о двух интеллектуальных феноменах, стимулировавших его философствование: восточная мысль (прежде всего буддизм) и неклассическая физика (теория относительности и квантовая механика)¹⁰⁰⁹. Так, в кожевовском случае необходимо говорить о довольно большом числе истоков его теории, отчего следует ожидать, что в будущем для историко-философской науки станет настоящим вызовом попытка не исследования каждого из перечисленных источников в отдельности («Кожев и западноевропейская философия», «Кожев и русская философия», «Кожев и буддизм», «Кожев и квантовая физика» и т.п.),

¹⁰⁰⁹ См. подробнее: Kojève A. L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne. Paris: Librairie Générale Française, 1990. 346 p.; Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 222–225; Filoni M. The Life and Thought of Alexandre Kojève, transl. from Italian by David Broder. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025. P. 120–128; Kurilovich I. Religion in Alexandre Kojève's atheistic philosophy of science. *Studies in East European Thought*. 2024. N 76. P. 91–107.

имеющая место уже сейчас, а попытка цельного понимания, объясняющая как в творчестве А. Кожева все эти зачастую крайне разнородные элементы сосуществует и работают вместе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

1. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite, edit. by G. Jarczyk, et P.-J. Labarrière. *Genèses*. 1990. N. 2. P. 131–137.
2. Correspondance entre Alexandre Kojève et Fedor Stepun, du 3 mars au 14 décembre 1928. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,2), Pochette 17.
3. Correspondance Kandinskij-Kojève, in Wassily Kandinskij Correspondances avec Zervos et Kojève. Paris: Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne (Hors-série/Archives), 1992. 199 p.
4. Kojève A. Atheism, transl. and edit. by J. Love. New York: Columbia University Press, 2018. 248 p.
5. Kojève A. Der Briefwechsel Kojève – Schmitt, in Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts, edit. by P. Tommissen. Band VI. Berlin: Duncker & Humblot, 1998. P. 100–124.
6. Kojève A. Diario del filosofo, transl. by C. Zonghetti, edit by M. Filoni. Torino: Aragno, 2013. 112 p.
7. Kojève A. Esquisse d'une phénoménologie du Droit. Paris: Gallimard, 1981. 588 p.
8. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études. Paris: Gallimard, 1968. 595 p.
9. Kojève A. Kandinsky: Incarnating Beauty, edit. by B. Groys. New York: David Zwirner Books, 2022. 96 p.
10. Kojève A. L'action politique des philosophes. *Critique*. 1950. № 41. P. 46–55.
11. Kojève A. L'action politique des philosophes. *Critique*. 1950. № 42. P. 138–154.
12. Kojève A. L'enseignement bouddhique du karma, transl. and edit. by R. Nicolas. Paris: Rivages poche Petite Bibliothèque, 2022. 144 p.
13. Kojève A. L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française. *La règle du jeu*. 1990. Vol. 1, N 1. P. 89–113.

14. Kojève A. L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne. Paris: Librairie Générale Française, 1990. 346 p.
15. Kojève A. La philosophie et le Parti Communiste, edit. by Rambert Nicolas, transl. by Emma Guillet, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 151–157.
16. Kojève A. Le dernier monde nouveau. *Critique*. 1956. N 111–112. P. 702–708.
17. Kojève A. Les romans de la sagesse (sur Raymond Queneau). *Critique*. 1952. N 60. P. 387–397.
18. Kojève A. Moscow: August, 1957, transl. by T. Wilson. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 123–130.
19. Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. *Rue Descartes*. 1993. N 7. P. 35–46.
20. Kojève A. Outline of Phenomenology of Right, transl. and edit. by B.-P. Frost, R. Howse. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000. 505 p.
21. Kojève A. Philosophy and the Communist Party, transl. by T. Wilson. *Radical Philosophy*. 2021. N 211. P. 31–33.
22. Kojève A. Sophia: Philosophie et phénoménologie (I), transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Gallimard, 2025. 544 p.
23. Kojève A. The Latest New World, transl. by David Macey. *Parallax*. 1997. N 4. P. 23–27.
24. Kojève A. Toward an assessment of modernity, transl. by T. Wilson. *Radical Philosophy*. 2021. N 211. P. 34–37.
25. Kojève A. Tyranny and Wisdom, in Strauss L. On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 135–176.
26. Kojève A., Nicolas R. On creative freedom and the souls'fabrication. Response to Professor N.A. Berdyaev. *The Slavic and East European Journal*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 113–116.
27. Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1934. Vol. 14. N 6. P. 534–554.

28. Kojevnikoff A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite et fin). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1935. Vol. 15. N 1-2. P. 110–152.
29. Koschewnikoff A. Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews. Heidelberg: Heidelberg Univ., 1926. 485 p.
30. Koschewnikoff A. Die Geschichtesphilosophie Wladimir Solowjews. *Der Russische Gedanke: Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur*. 1930. Vol. I, N 3. P. 305–324.
31. Lapouge G. Entretien avec Alexandre Kojève. *La Quinzaine littéraire*. 1968. N 53. P. 18–20.
32. Lapouge G. «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», une conversation avec Alexandre Kojève. *Le Grand Continent*. 2020. URL: <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/> (дата обращения 07.02.2023).
33. Lettre de Georges Florovsky à Alexandre Kojève, en date du 8 mars 1928. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,1), Pochette 5.
34. Lettre de Pavel Milioukov à Alexandre Kojève, en date du 27 mai 1932. Paris: BNF. Fonds Alexandre Kojève, cote: NAF 28320 (22,2), Pochette 11.
35. The Strauss-Kojève Correspondence, in Strauss L. On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 217–325.
36. Кожев А. Атеизм и другие работы / Сост. А.М. Руткевич, пер. А.М. Руткевич и др. М.: Праксис, 2006. 528 с.
37. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
38. Кожев А. Гегель, Маркс и христианство / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143.
39. Кожев А. Декарт и Будда / Подгот. к публ. и коммент. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 45–49.

40. Кожев А. Москва, август 1957 / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 403–415.
41. Кожев А. О творческой свободе и фабрикации душ. (Ответ проф. Н.А. Бердяеву) / Подгот. к публ. и коммент. Д.А. Шмелева // Человек. 2025. Т. 36, № 3. С. 181–191.
42. Кожев А. Очерк феноменологии права / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 295–322.
43. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева / Пер. с фр. А.П. Козырева // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 175–257.
44. Кожев А. София — Фило-софия и феноменология / Предисл. А.М. Руткевича, подгот. текста Н.А. Руткевич, О.В. Голова. М.: ИИЦ «Праксис», 2021. 156 с.
45. Кожев А. Тирания и мудрость / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 323–386.
46. Кожев А.В. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 12–54.
47. Кожевников А.В. Философия и В.К.П. // Евразия и человечество: антология произведений евразийцев 1920–1930-х годов / сост., коммент., предисл. Р. Р. Вахитова. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 380–385.

II. Исследования

48. Agamben G. The "Latin Empire" should strike back. *Voxeurop*. 2013. URL: <https://voxeurop.eu/en/the-latin-empire-should-strike-back/> (дата обращения 01.07.2024).
49. Agamben G. The Endless Crisis as an Instrument of Power: In Conversation with Giorgio Agamben. *Verso*. 2013. URL: <https://clck.ru/3SEivV> (дата обращения 01.07.2024).
50. Anderson P. The Ends of History, in Anderson P. A Zone of Engagement. London, New York: Verso. 1992. P. 279–375.

51. Angaut J.-C. Carl Schmitt, Reader of Bakunin. *Astérion*. 2009. № 6. URL: <https://theanarchistlibrary.org/library/jean-christophe-angaut-carl-schmitt-reader-of-bakunin> (дата обращения 07.03.2024).
52. Armon A. Between the End of History and the Last Man: World History and the Dialogue between Leo Strauss and Alexandre Kojève. *Telos*. 2019. N 186. P. 8–24.
53. Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, et la fin de l'Histoire. Paris: Bernard Grasset, 1990. 455 p.
54. Barre R. Le conseiller du prince, in *Hommage à Alexandre Kojève*. Paris: BNF, 2007. P. 56–67.
55. Borovinsky T.G. Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: el problema del "fin de la historia". *Revista Pléyade*. 2011. N 8. P. 63–83.
56. Butler J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987. 268 p.
57. Carabante J.M. Kojève and Christianity, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*, edit. by L. Pedrazuela. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 75–92.
58. Chyhevsky D. Hegel in Rußland, in *Hegel bei den Slaven*. Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel, 1934. P. 145–396.
59. Fetscher I. Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstaussgabe, in Kojève A. *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. P. 7–10.
60. Filoni M. *L'azione politica del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2021. 346 p.
61. Filoni M. *The Life and Thought of Alexandre Kojève*, transl. from Italian by David Broder. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2025. 280 p.

62. Florenski P. *La nature magique de la parole*, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Rivages, 2022. 112 p.
63. Fukuyama F. *The End Of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992. 445 p.
64. Geroulanos S. *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. 448 p.
65. Geroulanos S. Heterogeneities, Slave-Princes, Marshall Plans: Carl Schmitt in Hegel's France. *Modern Intellectual History*. 2011. Vol. 8, N 3. P. 531–560.
66. Gillis H. Art and Literature at the End of History: Kojève as Critic, in *Sojourns in the Western Twilight: Essays in Honor of Tom Darby*, edit. by Janice Freamo and Robert Sibley. Québec: Fermentation Press, 2016. P. 155–177.
67. Gnoli A. Kojève, l'occulto maestro del '900, in *Kojève A. Il silenzio della tirannide*, edit. by Gnoli A. Milano: Adelphi, 2004. P. 253–267.
68. Gourevitch V., Roth M.S. Introduction, in *Strauss L. On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. IX–XXII.
69. Grier P.T. Translator's Introduction, in *Il'in I.A. The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity*. Vol. 1: *The Doctrine of God*, transl. and edit. by P.T. Grier. Evanston: Northwestern University Press, 2010. P. XXI–XCIV.
70. Groys B. *Alexandre Kojève: An Intellectual Biography*. London, New York: Verso, 2025. 176 p.
71. Groys B. *Alexandre Kojève: Production of the Spirit*. *e-flux*. 2023. N 134. URL: <https://www.e-flux.com/journal/134/525022/alexandre-koj-ve-production-of-the-spirit> (дата обращения 05.06.2024).
72. Groys B. *Introduction to Antiphilosophy*. London, New York: Verso, 2012. 272 p.

73. Groys B. Kojève and Photography: The Visualization of Logos. *e-flux*. 2025. URL: <https://www.e-flux.com/notes/6783418/koj-ve-and-photography-the-visualization-of-logos> (дата обращения 05.08.2025).
74. Groys B. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical philosophy*. 2016. N 196. P. 29–38.
75. Howse R., Frost B.-P. Introductory Essay: The Plausibility of the Universal and Homogenous State, in Kojève A. *Outline of a Phenomenology of Right*, transl. from French by Bryan-Paul Frost and Robert Howse, edit. by Bryan-Paul Frost. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 1–28.
76. Howse R. Kojève's Latin Empire. From the "End of History" to the "epoch of Empires". *Hoover Institution*. 2004. URL: <https://www.hoover.org/research/kojeves-latin-empire> (дата обращения 17.05.2023).
77. Jacobs I., Wilson T. Alexandre Kojève and Russian philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 1–7.
78. Jacobs I., Moore K. Alexandre Kojève «Immanence and transcendence» (1939). *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 569–575.
79. Jacobs I. From the inexistent to the concrete: Kojève after Kandinsky, in Alexandre Kojève: A Man of Influence. L.: Lexington Books, 2022. P. 27–51
80. Jacobs I. Introduction to Alexandre Kojève's «Moscow, August 1957». *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 117–122.
81. Jacobs I. Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity, in Tyrants at Work Philosophy and Politics in Alexandre Kojève, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 9–21.
82. Jacobs I. Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism. *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N1. P. 41–58.

83. Jameson F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. London: Verso, 2010. 144 p.
84. Jubara A. The paradoxical anchoring of Kojève's philosophizing in the tradition of Russian religious philosophy. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76. N 1. P. 9–24.
85. Kelly G.A. *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1978. 263 p.
86. Kletzer C. Alexandre Kojève's Hegelianism and the Formation of Europe. *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*. 2006. Vol. 8, N 1. P. 133–151.
87. Kline G. The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx, in *Phenomenology and Existentialism*, edit. by E. N. Lee and M. Mandelbaum. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 2020. P. 113–138.
88. Kurilovich I. Religion in Alexandre Kojève's atheistic philosophy of science. *Studies in East European Thought*. 2024. N 76. P. 91–107.
89. Love J. Stalin with Kant or Hegel? *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 59–74.
90. Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.
91. Massimo P. Corollaries to the New Nomos. Marginalia to the Kojève-Schmitt Controversy, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 95–104.
92. McLaughlin P. *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*. New York: Algora Publishing, 2002. 280 p.
93. Moore K., Jacobs I. Introduction: Alexandre Kojève—attempt at an update. *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 561–568

94. Moore K. Kojève's case for a multipolar world, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 65–74.
95. Moore K. On the Precipice of the Political: A Katechontic Consideration of Kojève's Concept of Empire. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence*. 2024. Vol. VIII, N 1. P. 9–26.
96. Newman S. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, Md.: Lexington Books. 2007. 208 p.
97. Newman S. *Political Theology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2019. 198 p.
98. Nicolas R. Entre héritage russe et texte programmatique, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 139–149.
99. Nicolas R. *La Conscience de Staline. Kojève et la philosophie russe*. Paris: Gallimard, 2025. 224 p.
100. Nicolas R. *La Conscience de Staline. Kojève et la philosophie russe (extrait)*. *Cantook*. 2025. URL: <https://clck.ru/3Raeno> (дата обращения 09.08.2025).
101. *Östliches Christentum: Dokumente*. Bd. I–II., transl. and edit. by Nikolai von Bubnoff, Hans Ehrenberg. München: C. H. Beck, 1923–1925.
102. *Philosophy, History and Tyranny: Reexamining the Debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève*, edit. by Timothy W. Burns and Bryan-Paul Frost. Albany: State University of New York Press, 2016. 380 p.
103. Poole B. Nicolai von Bubnoff. Sein kulturphilosophischer Blick auf die russische Emigration, in *Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941: Leben im europäischen Bürgerkrieg*, edit. by Karl Schlögel. Berlin: Akad. Verl., 1995. P. 279–294.

104. Queneau R. *Pierrot Mon Ami*, transl. by Barbara Wright. London: Dalkley Archive Press, 1987. 159 p.
105. Rech W., Grzybowski J. Between regional community and global society: Europe in the shadow of Schmitt and Kojève. *Journal of International Political Theory*. 2016. Vol. 13, N 3. P. 1–19.
106. Riley P. Introduction to the Reading of Alexandre Kojève. *Political Theory*. 1981. Vol. 9, N 1. P. 5–48.
107. Roth M.S. A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History. *History and Theory*. 1985. Vol. 24, N 3. P. 293–306.
108. Roth M.S. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988. 264 p.
109. Roth M.S. Natural Right and the End of History Leo Strauss and Alexandre Kojève. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1991. Vol. 96, N 3. P. 407–422.
110. Roth M.S. Trauma: A Dystopia of the Spirit, in Roth M.S. *Memory, Trauma, and History Essays on Living with the Past*. New York: Columbia University Press, 2012. P. 87–103.
111. *Russian Philosophy: in 3 Vols.* / Ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline. Knoxville: University of Tennessee Press, 1976. (Previous eds.: Chicago, 1965 and 1969).
112. *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*, transl. and edit. by Nikolai von Bubnoff. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1956. 494 p.
113. Rutkevich A. Alexandre Kojève: revolution and terror. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N. 1. P. 25–39.
114. Rutkevich A. Wisdom, Self-Consciousness, and Empire, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*, edit. by L. Pedrazuela. Lanham: Lexington Books, 2022. P. 141–159.

115. Scholz D. The Intrusion of Play into Time. Alexandre Kojève's Ludic Philosophy of History, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 47–64.
116. Shoikhedbrod I. Kojève and Marx. Elusive Affinities and Divergences, in *Alexandre Kojève: A Man of Influence*, edit. by L. Pedrazuela. Lanham.: Lexington Books, 2022. P. 103–119.
117. Shpet G. In Appearance and sense: Phenomenology as the fundamental science and its problems, ed. by Thomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991. 227 p.
118. Sichirollo L. Snobismo di un hegeliano, in *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*. Ancona: Il lavoro editoriale, 2002. P. 135–141.
119. Stanciu O. Kojève's Concept of Recognition. From Ontology to Politics, and Back, in *Tyrants at Work. Philosophy and Politics in Alexandre Kojève*, edit. by Marco Filoni and Massimo Palma. Pisa: Edizioni ETS, 2024. P. 23–32.
120. Stanciu O. Le lieu de la négativité. Trần Đức Thảo, Kojève et le «contenu réel» de la Phénoménologie de l'esprit. *Revue Philosophique de Louvain*. 2019. Vol. 117, N 3. P. 441–463.
121. Strauss L. On tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence, edit. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2013. 358 p.
122. Strauss L. Restatement on Xenophon's *Hiero*, in *Strauss L. On tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edit. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. P. 177–213.
123. Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 348 p.
124. Tokarev D. Alexandre Kojève's photography: some reflections. *Studies in East European Thought*. 2024. Vol. 76, N 1. P. 75–90.

125. Tokarev D. Engineer Kirillov (Dostoevsky, Demons) as a hegelian nihilist in Alexandre Kojève and Albert Camus. *Revue des Études Slaves*. 2021. Vol. 92, N 3. P. 599–614.
126. Tokarev D. History, politics and death in the diary of a philosopher (1917-1920) by Alexandre Kojève. *Revue des Études Slaves*. 2019. Vol. 90, N 1-2. P. 271–284.
127. Tokarev D. Les auditeurs russes «inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933-1939. *Revue des études slaves*. 2017. Vol. 88, N 3. P. 495–514.
128. Tolstoi L. Règles de vie, transl. and edit. by Rambert Nicolas. Paris: Rivages, 2024. 144 p.
129. Trần Đức Thảo La Phénoménologie de l'esprit et son contenu reel. *Les Temps Modernes*. 1948. N. 36. P. 492–519.
130. Voegelin E. From Enlightenment to Revolution. Durham: Duke University Press, 1975. 307 p.
131. Wahl J. À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève. *Deucalion*. 1955. Vol. 5. P. 77–99.
132. Weingrad M. The College of Sociology and the Institute of Social Research. *New German Critique*. 2001. N 84. P. 129–161.
133. Wilson T. Alexandre Kojève and the Specters of Russian Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 2025. 200 p.
134. Wilson T. Introduction to Alexandre Kojève, «On Creative Freedom and Souls' Fabrication. Response to Professor N. A. Berdyaev». *Studies in East European Thought*. 2023. Vol. 76, N 1. P. 109–111.
135. Wilson T. Kojève out of Eurasia. *Radical philosophy*. 2021. N 211. P. 27–30.
136. Wilson T. Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an «Other» Love to the West. *The Slavic and East European Journal*. 2019. Vol. 63, N 4. P. 579–596.

137. Wilson T. Kojève's Sophia, or the misfortunes of wisdom. *Continental Philosophy Review*. 2025. Vol. 58, N 4. P. 579–594.
138. Wilson T. No more godmen: Alexandre Kojève, atheism, and Vladimir Solov'ev. *Slavic Review*. 2022. Vol. 81, N 4. P. 1016–1036.
139. Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. Б.М. Скуратова, под ред. М. Маяцкого и Дм. Новикова // М.: РГГУ, 2012. 111 с.
140. Альтицер Т. Гегель и христианский Бог // Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 141–169.
141. Альтицер Т. Смерть Бога // Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / Пер. с англ. Ю. Р. Селиванова; под ред. В. Ю. Кузнецова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 5–140.
142. Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX-XX веков: В 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 608 с.
143. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПТСГУ, 2013. С. 357 с.
144. Арефьев М.А., Давыденкова А.Г. Философская антропология и антитеологизм М. А. Бакунина // М. А. Бакунин: pro et contra, антология. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 815–827.
145. Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л.Г. Ларионова. М.: Ладомир, 2002. 871 с.
146. Бакунин М.А. Бог и государство // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 445–520.
147. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 11–124.

148. Бакунин М.А. Исторические софизмы доктринерской школы немецких коммунистов // Бакунин М.А. Избранные сочинения: В 5 т. Т. II. М.: Книгоиздательство «Голос труда», 1919. С. 137–295.
149. Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 258–273.
150. Бакунин М.А. Письма о патриотизме // Бакунин М.А. Избранные сочинения: В 5 т. Т. IV. М.: Книгоиздательство «Голос труда», 1919. С. 79–110.
151. Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 207–225.
152. Бердяев Н.А. Анархизм // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. С. 130–155.
153. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955. 158 с.
154. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г. Антология. Книга 2. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 1995. С. 29–179.
155. Бердяев Н.А. Соловьев и мы // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 176–181.
156. Бердяев Н.А. О творческой свободе и фабрикации душ // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесловие В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 286–295.

157. Берлин И. Герцен и Бакунин о свободе личности / Пер. с англ. С. Александровского, В. Глушакова // Берлин И. Русские мыслители. М.: Энциклопедия-ру, 2017. С. 156–204.
158. Бори П.Ч. Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 27–36.
159. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 15–50.
160. Вайнград М. Коллеж социологии и Институт социальных исследований: Беньямин и Батай / Пер. с англ. И. Болдырева, А. Дмитриева // Новое литературное обозрение. 2004. № 4 (68). С. 17–45.
161. Валицкий А. История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 480 с.
162. Вильяканьяс Берланга Х.-Л. Европа. После суверенитета и после гегемонии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. I. № 2. С. 11–39.
163. Герасимов Н.И. М.А. Бакунин и философия русского зарубежья // Философские науки. 2014. № 7. С. 103–112.
164. Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. С. 76–90.
165. Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/116_nlo_4_2012/article/18873/ (дата обращения 06.02.2022).
166. Голубов М.Д. Субъект атеистической философии Александра Кожева // Гуманитарный акцент. 2023. №1. С. 28–37.

167. Голубов М.Д., Коцарь А.О. Диалектика раба и суверена: проблема самосознания у Кожева и Батая // Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 12–27.
168. Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 98–128.
169. Голубов М.Д. От cogito к воображаемому: лакановская критика картезианского субъекта в контексте кожевовского неогегельянства // Человек. 2025. Т. 35, № 5. С. 160–176.
170. Гройс Б. Александр Кожев: интеллектуальная биография / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2026. 240 с.
171. Гройс Б. Мудрец как фотограф // Сеанс. 2013. № 57/58. URL: <https://seance.ru/articles/mudrec-kak-fotograf/> (дата обращения 07.03.2023).
172. Гройс Б. Три конца истории. Гегель. Соловьев. Кожев / Пер. с англ. М. Маликовой // На рубеже двух столетий: Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 169–184.
173. Гройс Б. Философ после конца истории // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях. Материалы конференции (Бремен, 25-27 июня 1998 г.) / ред. М. Рыклин, Д. Уффельман, К. Штедтке. М.: Ad Marginem, 2002, С. 147–160.
174. Евлампиев И.И. «Анархизм» Л.Н. Толстого и его возможные философские основания // Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. С. 180–195.
175. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 509 с.
176. Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2010. № 3 (27). С. 12–30.

177. Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства // Соловьёвские исследования. 2013. № 2 (38). С. 106–120.
178. Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. №4. С. 5–15.
179. Жиленков А.И. Философский дискурс А. Кожева: логика насилия / насилие логики // Современный дискурс-анализ. 2016. № 1 (14). С. 4–11.
180. Жиленков А.И. Философско-антропологический дискурс А. Кожева. Дисс. на соискание уч. степени канд. фил. наук. Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2016. 159 с.
181. Жиленков И. А. Проект «Латинской империи» А. Кожева: контекст и история возникновения // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2015. № 8 (205). С. 173–177.
182. Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005, С. 397–401.
183. И. А. Ильин: Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / Подгот. И. И. Евлампиев. СПб.: Издательство РХГИ, 2004. 895 с.
184. Иван Александрович Ильин / Под ред. И. И. Евлампиева. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 543 с.
185. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
186. Карсавин Л.П. Философия и В. К. П. По поводу статьи А. В. Кожевникова // Евразия и человечество: антология произведений евразийцев 1920–1930-х годов. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 385–390.

187. Козырев А.П. Предисловие к публикации (Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева) // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 101–103.
188. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. 544 с.
189. Колеров М.А. О любви евразийства к СССР: письмо Л. П. Карсавина к Г. Л. Пятакову (1927) // Колеров М. А. Введение в идейную историю русской эмиграции (1917–1991). Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. С. 258–266.
190. Коллеж социологии 1937–1939 / Сост. Д. Олье, пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володин, под ред. В. Ю. Быстрова. СПб: Наука, 2004. 585 с.
191. Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева. К истории «Трех разговоров» // Интелрос. 2005.
URL: <https://intelros.ru/index.php?newsid=185> (дата обращения 16.06.2023).
192. Красицкий Я. Апокриф нашего времени. Новое прочтение «Краткой повести об Антихристе» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2003. № 6 (1). С. 174–192.
193. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Издательство Московского университета, 1982. 197 с.
194. Курилович И.С. Догмат живой и мертвый: избирательность в отношении основ христианства в философии А. Кожева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2025. № 118. С. 77–97.
195. Курилович И.С. Предисловие к переводу статьи Ал. Кожева «Заметка о Гегеле и Хайдеггере»: заметка Кожева в себе и для себя // Horizon. 2022 Т. 11, № 2. С. 711–719.

196. Курилович И.С. Проблема философских оснований политической ангажированности Александра Кожева // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5 / Под. ред. В.И. Молчанова. М.: РГГУ, 2019. С. 226–240.
197. Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 225 с.
198. Леонтьев К.Н. В своем краю // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 7–327.
199. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 300–443.
200. Леонтьев К.Н. Кто правее? // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 57–179.
201. Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика (Фрагменты ранней редакции) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 230–260.
202. Леонтьев К.Н. Мои воспоминания о Фракии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 140–227.
203. Леонтьев К.Н. «Московские ведомости» о двоевластии // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 7–20.
204. Леонтьев К.Н. Над могилой Пазухина // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 445–460.

205. Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 497–548.
206. Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 7–107.
207. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 43–130.
208. Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 549–624.
209. Леонтьев К.Н. Русские, греки и юго-славяне // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 444–498.
210. Леонтьев К.Н. С Дуная // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 49–79.
211. Леонтьев К.Н. Сквозь нашу призму // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 218–248.
212. Леонтьев К.Н. Сочувствие и содействие // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 241–255.
213. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 159–233.

214. Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–186.
215. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лощевского под ред. М. Ермаковой и Г. Шапошниковой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 524–533.
216. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
217. Майер Г. Что такое политическая теология? Вводные замечания относительно одного спорного понятия / Пер. с нем. А. Лагурева // Ассман Я. Политическая теология между Египтом и Израилем. СПб: Владимир Даль, 2022. С. 29–50.
218. Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ – ТУ – МПГУ, 1999. С. 48–61.
219. Максимов М.В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьёвские исследования. 2001. № 2 (2). С. 5–39.
220. Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2001. № 1 (1). С. 47–75.
221. Малинов А.В. «...Сладкая приманка панмонголизма». Эсхатология национализма // Соловьёвские исследования. 2018. № 1(57). С. 6–20.
222. Малинов А. В. Учение В. С. Соловьева о Богочеловечестве // Вече. 2019. № 31. С. 195–208.
223. Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьева 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Соловьёвские исследования. 2005. № 11 (2). С. 44–65.
224. Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. № 3(63). С. 32–58.

225. Найман А. Сэр (окончание) // Октябрь. 2000. № 12. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2000/12/ser-2.html> (дата обращения: 14.10.2023).
226. Николая Р. Концепт воскресения в философии Кожева // НЛО. 2022. № 3 (175). С. 12–25.
227. Новак П. Правители и философы (введение в чтение Кожева) / Пер. с пол. И. Ксезопольска // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 181–201.
228. Новак П. Прием Антихриста / Пер. с англ. П.А. Прилуцкий // Отечественная мысль XX века в контексте мировой философии. Материалы международной конференции. Москва, 11–12 декабря 2013 г. / Отв. ред. А. И. Алешин. М.: РГГУ, 2013. С. 105–115.
229. Письмо К. Н. Леонтьева к К. А. Губастову от 17 августа 1889 г. // Леонтьев К.Н. Избранные письма 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 469–475.
230. Плотников Н. Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник / Под ред. М. А. Колерова. М.: О.Г.И., 1999. С. 331–358.
231. Протопопова И.А. Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогина» к «агальме» (Трансформации платоновской «эротологии») // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. № 5(148). С. 21–33.
232. Рарот Г. Интегральная концепция любви (Р. Штернберг, В. Соловьев, К. Войтыла) // Соловьёвские исследования. 2019. № 4(64). С. 57–70.
233. Резвых Т. Н. Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 64–144.
234. Розанов В. В. К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники».

- Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 1080–1085.
235. Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Книга 1. СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 1995. С. 27–122.
236. Россман В. Окно в Европу для русской идеи // Независимая газета. 1998. URL: <https://web.archive.org/web/20141006092923/http://sarhive.ru/108/197> (дата обращения 19.05.2023).
237. Россман В. После философии: Кожев, «конец истории», и русская мысль // Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения 07.03.2023).
238. Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79–92.
239. Руткевич А.М. Александр Кожев в Германии // Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Науч. ред.: Т.Г. Щедрина. М.: Российская политическая энциклопедия, 2015. С. 379–394.
240. Руткевич А.М. Александр Кожев (А. В. Кожевников) // Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исайя Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 203–360.
241. Руткевич А.М. Alexandre Kojeve, русский философ // Человек. 1997. № 5. С. 90–92.
242. Руткевич А. М. Введение в чтение Кожева // "Феноменология духа" Гегеля в контексте современного гегелеведения / Под общ. ред. Мотрошиловой Н.В. М.: Канон +, 2010. С. 476–488.

243. Руткевич А.М. Время и человек: вклад русских эмигрантов в формирование французской философии середины XX в. // Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши / Пер. с польск. Н. Кузнецова; отв. ред. Е. Аксер, И. М. Савельева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. С. 216–235.
244. Руткевич А.М. Генеалогия интеллектуалов Александра Кожева // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 118–131.
245. Руткевич А.М. История античной философии А. Кожева («Историческое введение в Систему Знания») // История философии. 2012. № 17. С. 25–44.
246. Руткевич А.М. «Латинская империя» в философии истории Александра Кожева // Философские науки. 2016. № 2. С. 89–100.
247. Руткевич А.М. «Левое» гегельянство А. Кожева // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 122–127.
248. Руткевич А.М. Рах еигореана // Вестник Европы. 2002. № 5. С. 147–156.
249. Руткевич А.М. Политическая философия Л. Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 7–39.
250. Руткевич А.М. Рукопись А. Кожева «София, фило-софия и феноменология» // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 69–77.
251. Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. 41 с.
252. Руткевич А.М. Философия права А. Кожева // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 141–153.
253. Руткевич А.М. Формирование философии Александра Кожева. М.: Изд. дом ВШЭ, 2015. 39 с.
254. Рябов П.В. К вопросу об антропологии М.А. Бакунина // М. А. Бакунин: Pro et contra, антология. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 770–773.

255. Светлов Р.В. Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера // Русская философия. 2021. № 2. С. 94–107.
256. Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьева // Anthropology. 2003. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eshatologiya-vlsoloveva> (дата обращения: 19.01.2022).
257. Соловьев В.С. Леонтьев // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов на Дону: Изд-во «Феникс», 1997. С. 240–245.
258. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1 / сост., общ. ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988а. С. 48–548.
259. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2 / сост., общ. ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
260. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. С. 635–763.
261. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. М.: Правда, 1989. С. 5–174.
262. Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2013. № 11 (112). С. 23–38.
263. Таубес Я. Карл Шмитт: апокалиптик контрреволюции // Таубес Я. Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2021.
264. Тесля А.А. О понятии «федерализм» в социально-политических теориях М. А. Бакунина // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. №3. С. 136–152.
265. Тесля А.А. Федерация без начала: анархизм Михаила Бакунина // Magisteria. URL: <https://magisteria.ru/socialism/bakunin> (дата обращения 07.05.2024).

266. Токарев Д.В. «Диалектика свободы»: статья Бориса Попплавского «Личность и общество» в свете гегелевской диалектики господства и рабства и ее интерпретации Александром Кожевом // Литература и революция. Век двадцатый. М.: ЛИТФАКТ, 2018. С. 113–130.
267. Токарев Д.В. «Гегель труден, но лучше, то есть ближе, не напишешь»: Романы Бориса Попплавского как «гегелевский текст» русской литературы // НЛО. 2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/156_nlo_2_2019/article/20886/ (дата обращения: 15.05.2024).
268. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. 652 с.
269. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. 420 с.
270. Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 454–466.
271. Фейербах Л. К критике позитивной философии // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 5–55.
272. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 5–321.
273. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики // Тетради по консерватизму. 2015. № 2. С. 117–174.
274. Филиппов А.Ф. К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 433–551.
275. Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше / Пер. с нем. В. Курапиной // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 404–422.

276. Хоружий С.С. Ницше и Соловьёв в кризисе европейского человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 52–68.
277. Целиков А.Н. Сравнительный анализ социально-государственных идеалов И.А. Ильина и А. Кожева. Дисс. на соискание уч. степени канд. фил. наук. Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет, 2007. 194 с.
278. Чижевский Д. Гегель в России. СПб: Наука, 2007. 409 с.
279. Шмелев Д.А. Анархический антитеологизм М.А. Бакунина и диалектический атеизм А. Кожева // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2023. № 2(14). С. 59–69.
280. Шмелев Д.А. Влияние позднего творчества Вл. Соловьёва на философию истории А. Кожева // Соловьёвские исследования. 2023. № 2 (78). С. 74–91.
281. Шмелев Д.А. Компаративный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. № 4. С. 60–78.
282. Шмелев Д.А. «Конец истории» как орудие всемирного разрушения: сравнительный анализ историософских идей Константина Леонтьева и Александра Кожева // Над разломом: Россия и западный мир в русской философии: Коллективная монография. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2025. С. 203–226.
283. Шмелев Д.А. Любовь и признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьёва на антропологию А. Кожева // Человек. 2024. Т. 35, № 3. С. 107–122.
284. Шмелев Д.А. «Платон тоже ... советовал сажать в тюрьму современных ему Ахматовых»: неизвестная полемика А. Кожева с Н. Бердяевым о свободе творчества в контексте послевоенной советской цензуры // Человек. 2025. Т. 36, № 3. С. 163–180.

285. Шмелев Д.А. Утопия постисторической империи в позднем творчестве В. С. Соловьева и в историософии А. Кожева // Идея империи и идея революции в русской философии и культуре XIX-XX веков: Коллективная монография. СПб: РХГА им. Ф.М. Достоевского, 2023. С. 102–118.
286. Шмитт К. Духовно-историческое состояние парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 93–170.
287. Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 60–92.
288. Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Книгоиздательство «ГЕРМЕС», 1914. 219 с.
289. Штраус Л. О тирании / Пер. с англ. А.А. Россиуса, предисл. А.М. Руткевича // СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. 327 с.
290. Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. 2001. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyyj-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения 12.03.2023). Настоящий материал (информация) произведён, распространён и (или) направлен иностранным агентом Александром Марковичем Эткиндром, либо касается деятельности иностранного агента Александра Марковича Эткинда.