

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

*А.М. Руткевич*

**ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ  
АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА**

Препринт WP6/2015/01

Серия WP 6

Гуманитарные исследования

Москва  
2015

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
P90

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

- P90 **Руткевич, А. М.**  
Формирование философии Александра Кожева [Текст] : препринт WP6/2015/01 / А. М. Руткевич ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. – (Серия WP6 «Гуманитарные исследования»). – 40 с. – 150 экз.

Александр Кожев (Кожевников) сравнительно рано – к 32 годам – сформулировал основные идеи своей философской доктрины. Этому предшествовали детство и юность в дореволюционной Москве, где он получил гимназическое образование и заинтересовался философскими проблемами (1902–1919); востоковедческое и философское образование в Берлине и Гейдельберге, завершившееся написанием диссертации о метафизике В.С. Соловьева (1920–1926); освоение математики и физики в Париже (1926–1933), разработка собственной антропологии и первый набросок экзистенциальной феноменологии (рукопись «Атеизм», 1931 г.), которые войдут в дальнейшем в его неогегельянское учение.

УДК 1(091)  
ББК 87.3

Ключевые слова: Интеллектуальная биография, учение Кожева, русская философия, немецкая мысль времен Веймарской республики, французский экзистенциализм, философия Гегеля.

- Rutkevich, A. M.**  
The formation of philosophical ideas of Alexandre Kojève [Text] : Working paper WP6/2015/01 / A. M. Rutkevich ; National Research University Higher School of Economics. – Moscow : Higher School of Economics Publ. House, 2015. – 40 p. – (Series WP6 “Humanities”). – 150 copies. (In Russian.)

Alexandre Kojève (Kojevnikoff) relatively early, when he was only 32 years old, formulated main ideas of his philosophical doctrine. This was preceded by his childhood and youth in prerevolutionary Moscow, where his study of philosophy begins (1902–1919); university studies in philosophy and oriental languages in Germany, finishing with his dissertation on Vladimir Solovyov’s metaphysics (1920–1926); his mastery in mathematics and physics in Paris (1926–1933), development of proper anthropology and first essay of existential phenomenology (the manuscript “Atheism”, 1931), which shall be a part of his neohegelian system.

Key words: intellectual biography, Kojève’s system, Russian philosophy, German thought in Weimar Republic, French existentialism, Hegel’s philosophy.

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

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

Место учения Александра Кожева во французской философии XX столетия давно описано интерпретаторами<sup>1</sup>. Неожиданный переход от ориентированных на математику и естествознание эпистемологических доктрин к Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю и Карлу Марксу, Эдмунду Гуссерлю и Мартину Хайдеггеру произошел во Франции в 1930–1940-е гг. при несомненном его участии. Курс лекций Кожева в Высшей школе практических исследований собирал в аудитории будущих мэтров (*maitres-penseurs*) 1940–1960-х гг. и, как написал недавно Мишель Онфрэ: «Отрывок из *Феноменологии духа* относительно диалектики господина/раба многим послужил мысли XX в. От Батая и Лакана, через Сартра и Камю, не считая уж слушателей курса Кожева, идет вторая волна французского гегельянства (после первой – Виктора Кузена), и многое в ней строится как комментарий к кожевовскому комментарию этого отрывка из гегелевской большой книги об Одиссее универсального сознания»<sup>2</sup>. Согласно общему мнению французских историков философии, Кожев в своем курсе «марксизировал» Гегеля, сделал последнего – консерватора и теиста – последовательным атеистом и основоположником революционной мысли. Тексты 1940-х гг., хоть слушавшего курс Кожева Мориса Мерло-Понти, хоть читавшего конспект последнего Жана-Поля Сартра, очевидным образом связаны с этой трактовкой Гегеля, в которой важное место занимают Карл Маркс и Фридрих Ницше, Гуссерль и Хайдеггер. И в талантливой книге Винсента Декомба, и в содержательной монографии Стефаноса Геруланоса<sup>3</sup> место Кожева определяется исключительно тем, что он способствовал «германизации» французской философии, заговорившей на языке «трех Н (Hegel, Husserl, Heidegger)», а отчасти и последующему переходу к К. Марксу, Ф. Ницше и З. Фрейду.

---

<sup>1</sup> Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

<sup>2</sup> Onfray M. *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. P.: Flammarion, 2012. P. 460.

<sup>3</sup> См.: Декомб В. *Современная французская философия*. М.: Весь Мир, 2000; Geroulanos S. *An Atheism that is not humanist emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Подобное определение места Кожева в истории французской философии в целом верно, только оно страдает типичной для французских специалистов ограниченностью: во внимание принимается чаще всего только французский контекст. То, что ни Жорж Батай, ни Ж.-П. Сартр представления не имели о долгой традиции левого гегельянства в других странах, начиная с Германии, не может служить критерием для определения места Кожева в истории мысли. Когда главной заслугой Кожева оказывается то, что он подвел Жака Лакна к его доктрине<sup>4</sup>, возникает вопрос об элементарной историко-философской грамотности авторов. Однако даже французские историки немецкой философии, неизбежно вспоминаящие о Кожеве, поскольку он стоит у истоков ранее не существовавшего во Франции гегелеведения, часто выносят суждения, определяемые чрезвычайно ограниченным кругом мнений среды «левых» интеллектуалов. Так как Кожев не скрывал своего презрения по отношению к такого сорта интеллектуалам, с ним иной раз просто сводят счеты. Достаточно сказать, что его непременно упрекают в том, что он неправильно перевел Гегеля: *Knecht* в «Феноменологии духа» он передал словом *esclave* (раб), тогда как верным, по общему мнению французских гегелеведов, будет *valet* (слуга). Немецкий язык Кожев знал много лучше этих интерпретаторов, да и перевел совершенно правильно: итогом борьбы на заре истории было появление не наемного «слуги», а именно раба<sup>5</sup>, каковым становятся в страхе за свою жизнь.

В англосаксонской политической философии Кожев известен прежде всего по его полемике с Лео Штраусом относительно тирании, а с 1990-х гг. в силу популяризации идеи «конца истории» Фрэнсисом Фукуямой. Авторы предисловия к английскому переводу «Очерка феноменологии права» верно отметили, что содержание философии истории Кожева было чрезвычайно обеднено в публикациях Фукуямы и в дискуссиях по поводу предполагаемого либерального «конца истории»<sup>6</sup>. Разумеется, повестка политической публицистики американских «неоконов» и их леволиберальных оппонентов заслуживает внимания, но к тематике как философии истории, так и философии права Кожева она имеет весьма отда-

---

<sup>4</sup> См., например, характерную книгу лаканиста: Pirotte D. Alexandre Kojève. Un système anthropologique. P.: P.U.F., 2005.

<sup>5</sup> Кстати, рабство по-немецки и сегодня *Knechtschaft*, раболепие – *Knechtseligkeit*; исходное значение слова *Knecht* в немецком именно «раб».

<sup>6</sup> См.: Howse R., Frost B.-P. Introductory Essay // Alexandre Kojève. Outline of a Phenomenology of Right. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000. P. 2–3.

ленное отношение. Чаще всего такие публицисты просто не имеют должного образования: выпускники философских факультетов не знают немецкого и не читали Гегеля (поскольку философия для них начинается с Бертрانا Рассела и Людвиг Витгенштейна); получавшие образование в департаментах political science чаще всего не знают не только немецкого или французского языков, они практически невежественны в сфере философии. А для довольно большого числа испытавших воздействие французского «постмодерна» филологов Кожев значим исключительно как «учитель» Батая. Приличного уровня историко-философские работы Майкла С. Рота<sup>7</sup> и упомянутого выше С. Геруланоса в основном не отличаются от французских текстов: Кожев важен лишь как предшественник той смеси экзистенциализма, гегельянства и марксизма, которая господствовала в 1940–1960-е гг. и след которой до сих пор ощутим даже в далеких от философии изданиях так называемых «левых»<sup>8</sup> – наследники Сартра во Франции не перевелись и доньше занимают важные позиции в масс-медиа.

Единственная европейская страна, в которой велик интерес к творчеству Кожева сегодня – это Италия. Отчасти это объясняется собственной неогегельянской и гегельяно-марксистской традицией; отчасти куда более практическими обстоятельствами. Романские страны переживают в последние годы рецессию, сопровождаемую высокой безработицей; от трансформации ЕС в подобие конфедерации и введения евро в качестве единой валюты выиграли северные страны Европы, в первую очередь, ФРГ. Казалось бы, Кожев в своей практической послевоенной деятельности всячески способствовал объединению Европы, но обнаруженный недавно текст о «Латинской Европе», в которую не входят Великобритания и Германия (которые всегда будут служить американским интересам), вызвал воодушевленные отклики именно в Италии, а статья Джорджо Агамбена о Кожеве в этой связи получила широкую известность<sup>9</sup>.

К сожалению, в России немалый интерес к творчеству Кожева не привел к сколько-нибудь заметному росту исследований. Казалось бы, уже

---

<sup>7</sup> Roth M.S. *The Ironists Cage*. N.Y.: Columbia University Press, 1995.

<sup>8</sup> Так называемых, поскольку к «старым» левым (будь они социал-демократами или коммунистами), газеты, вроде основанной Сартром *La liberation*, или еженедельники, вроде *Le nouvel observateur*, не имеют уже ни малейшего отношения.

<sup>9</sup> Яростная полемика с нею, разумеется, была в немецких СМИ. Характерна в этом отношении большая статья в самом авторитетном праволиберальном издании ФРГ, *Frankfurter Allgemeine*. См.: Kaube J. *Bald Latineuropa? // FAZ*. 2013.

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. Те наши мыслители, которые продолжали писать по-русски им доступны и понятны, поскольку в эмиграции продолжали вести те же споры, что и в дореволюционных Москве и Петербурге.

Если не гегелеведов, то гегельянцев (из тех же последователей Э.В. Ильенкова) у нас было немало, но им Кожев тоже не слишком нужен. Даже в курсы по философии истории он не попадает, хотя в России именно эта дисциплина была в почете задолго до исторического материализма – не только И. В. Киреевский и А.С. Хомяков, П.Я. Чаадаев и А.И. Герцен, но даже литераторы, вроде А.В. Сухово-Кобылина обращались прежде всего к историософии. Кожев общался с евразийцами в Париже, хорошо знал их учение, но нет ни малейшего следа влияния их доктрины на его философию истории – уже сопоставление этих концепций могло бы стать темой историко-философского анализа. Марксистов могли бы заинтересовать заключительные разделы «Очерка феноменологии права», в которых детально описывается устройство бесклассового «универсального и гомогенного государства». Подобных тем, которые пересекаются с отечественной мыслью, можно было бы найти в немалом количестве, поскольку Кожев был не только французским, но и русским мыслителем. Вплоть до 1941 г. он писал свои основные тексты на родном языке<sup>10</sup>, а русская революция и происходящее в СССР не раз становились предметом его размышлений.

Написано у нас о Кожеве чрезвычайно мало, причем более половины публикаций принадлежат автору этих строк. Имеются вполне разумные тексты, но они чаще всего соотносятся исключительно с указанными выше французским и американским контекстами – Кожев предстает в

---

<sup>10</sup> Вероятно, именно это является главным признаком принадлежности мыслителя к той или иной национальной традиции. Разумеется, всегда были исключения – П.Я. Чаадаев знал французский лучше русского (и признавался в этом в письме к Бенкендорфу), Ф.А. Степун был немцем по крови и в эмиграции вернулся к писанию текстов на немецком. Однако, 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.

них либо как учитель Батая, либо как предшественник Фукуямы. В советские годы о нем практически не писали, а то, что было написано, настолько отвечает тогдашнему идеологическому заказу и стилистике «критики современной буржуазной философии», что не заслуживает сегодня даже разбора. Когда воззрения хорошо знавшего физику Кожева, успешно побиваются цитатами из «Диалектики природы» и из «Святого семейства», то можно говорить о явной недобросовестности историка философии. Поэтому мы обойдемся без обзора отечественной литературы, которая либо ничтожна, либо воспроизводит французские и американские тексты.

Конечно, на философские учения прошлого мы смотрим из настоящего, учитываем их воздействие на последующие доктрины, на сегодняшние дискуссии. Только подобный взгляд часто ведет к искажению того, что в действительности представляли собой рассматриваемые учения: Сигер Брабантский и Джордано Бруно становились предшественниками «прогрессивных» доктринеров XIX столетия, Кант и Гегель превращались в «предтечу» советских марксистов-ленинистов. Историк философии, как и любой другой вменяемый историк, интересуется прошлым ради него самого, а не тем, как действия и мысли людей прошлого готовили «светлое будущее» или наши сегодняшние дискуссии. Собственно говоря, именно это имел в виду Леопольд фон Ранке, говоря о прошлом «как оно действительно было», а не о том, какими стали его отзвуки в иные времена, содержит ли оно некий «урок» для нас и т.п. Вернее, эти отзвуки также могут стать предметом исследования, но это уже иной предмет, который не должен подменять изучение того, что было в прошлом однажды и вновь не повторится. Если нас интересует философия, скажем, Гегеля, то и понять нам надо Гегеля, а не все те трактовки, которые лежат между нами и им самим, включая и толкование Кожева. Естественно, все они важны и нужны, только предметом исследования тогда являются тексты Гегеля, а не сотен последующих интерпретаторов.

Философия Кожева не становится ничуть понятнее от того, что мы имеем сведения о том, что Сартр читал конспект М. Мерло-Понти, когда писал «Бытие и ничто» и заимствовал некоторые мысли из еще не опубликованного курса о Гегеле. Строго говоря, французский контекст (не говоря уж об американском) ничем не способствуют пониманию мыслей самого Кожева. Читая свой курс, он явно не задумывался о том, что Лакан приспособит его впоследствии к своей трактовке Фрейда. На протяжении почти сорока прожитых во Франции лет, Кожев игнорировал уни-

верситетскую философию этой страны. В его домашней библиотеке книг французских мыслителей я почти не видел (за исключением разве что трудов по истории философии); его немногие суждения о модных в то время концепциях были ироничными и негативными: он именовал французских властителей дум «интеллектуалами», которые думают прежде всего об известности, а не о сути дела. Напротив, немецкая философская мысль была для него значимой и его учение явным или неявным образом соотносится с тем, что писали немецкие философы и начала XIX в., и первой трети XX столетия. Менее очевидны следы его русского происхождения, но они имеются, причем речь идет не только о В.С. Соловьеве, о котором он написал диссертацию.

Авторы двух имеющихся биографий Кожева, Доминик Оффре<sup>11</sup> и Марко Филони<sup>12</sup> (к ним нам еще придется возвращаться) почерпнули практически все сведения из воспоминаний спутницы жизни Кожева, Нины Владимировны Ивановой. Мне доводилось общаться с нею на протяжении долгого времени, вероятно, я встречался и беседовал с нею в десятки раз более этих биографов, поскольку участвовал в расшифровке рукописи Кожева и регулярно бывал у нее дома. Записи этих бесед я не вел, но не раз слушал ее воспоминания, а память у нее, несмотря на почтенный возраст, была очень неплохой. Конечно, общению способствовало и то, что велось оно на родном для Нины Владимировны языке.

Нина Владимировна крайне негативно отзывалась о том, как сведения из бесед с нею были использованы Оффре. Она честно признавалась, что Кожев не любил вспоминать о своей жизни до встречи с нею, сведениями о ней она располагала немногими, тогда как Оффре – на основании скудных достоверных фактов – придумал нечто совершенно невероятное о жизни Кожева в Германии и о первых годах во Франции. О детстве Кожева, его семье мы знаем чрезвычайно мало, а потому, когда биограф, гордо именующий себя «глубинным психологом», начинает выдумывать, это неизбежно вызывает раздражение у всякого, кто был близко знаком с рассматриваемым персонажем. О незначительности биографических сведений говорит уже то, что даже дата рождения Кожева вызывает сомнения. В литературе я встречал и 2 мая, и 11 мая 1902 г., но

---

<sup>11</sup> Auffret D. Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire. P.: Grasset, 1990.

<sup>12</sup> Filoni M. La philosophie du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève. P.: Gallimard, 2010.



на мой вопрос Нина Владимировна с удивлением сказала, что отмечали они день рождения в самом конце мая, т.е. мы можем принять, что родился он 11 мая по старому стилю, а по новому день его рождения падает на 24 мая. Адрес, по которому семья жила в Москве тоже неизвестен – «в одном из арбатских переулков», не более этого. О родне с отцовской стороны нам известно, что таковая была, более того, знаем имена тех, кто тоже оказался в эмиграции, но и ничего более. Имеется часть переписки с его знаменитым дядей, художником Василием Кандинским (несколько его небольших картин просто висели на стене квартиры, в которой они прожили 30 с лишним лет), но нет практически никаких воспоминаний о куда более важных для биографии философа частых встречах вчетвером в конце 1930-х гг.: Александра Койре, Эрика Вейля, Александра Кожева и Раймона Арона (о них писал в своих мемуарах сам Арон). Кожев познакомился с Ниной Владимировной в кружке Карсавина – она была ближайшей подругой младшей дочери Карсавина<sup>13</sup>; но о содержании философских бесед Кожева с Карсавиным она ничего не могла сказать, поскольку они ее совершенно не интересовали. Нина Владимировна была хорошим химиком, обладала и ясным умом, и здравым смыслом, но честно признавалась, что в философии она «ничего не понимает».

Биография философа должна включать в себя прежде всего то, что имеет отношение к написанным им текстам. Домыслы психоаналитиков о детских комплексах или марксистские заклинания о «классовом характере» философских учений мало чем могут помочь, равно как и прочие отмычки от всех дверей такого сорта. Альберт Эйнштейн однажды заметил, что «существует только один способ представить великого ученого широкой публике: обсудить и разъяснить общепонятным языком те задачи, которые он решал всю жизнь, и сами решения»<sup>14</sup>. В случае философа, да еще вовлеченного в государственные дела, круг тем может быть более широким, но доминировать все равно должна история мысли, а не рассуждения об эмоциональных конфликтах или политических пристрастиях, интересных «глубинным психологам». История мысли принадлежит тому, что немцы XX столетия называли движением объективного и абсолютного духа; конечно, она имеет свое основание в жизни конкрет-

---

<sup>13</sup> Уехавшей вместе с отцом в Литву, а затем арестованной вместе с отцом и отсидевшей восемь лет в лагерях.

<sup>14</sup> Цит. по: Хофман Б. Альберт Эйнштейн, творец и бунтарь. М.: Прогресс, 1983. С. 16.

ных людей в определенное время, в специфических обстоятельствах (страна, образование, сословие или социальная группа и т.п.), но если интересуем нас именно «третий мир» (говоря языком Карла Поппера), то к «первому миру» объектов и «второму миру» субъективных представлений и переживаний нам нужно обращаться лишь в тех случаях, когда это необходимо для постижения того, что является предметом истории мысли.

## Россия (1902–1920)

Родители Александра Владимировича Кожевникова и с отцовской, и с материнской стороны принадлежали к слою тех купцов и промышленников, который быстро рос в пореформенной России. Его дед с отцовской стороны был одно время директором Купеческого банка (одного из крупнейших не только в Москве, но и в Империи в целом). Среди предков матери были не только русские купцы Тихеевы, но и прибалтийские немцы. Сводный брат его матери, художник Василий Кандинский вспоминал о том, что по-немецки в семье продолжали говорить и в повседневной жизни. О своей матери, бабушке Кожева, он писал: «Моя мать – москвичка, соединяющая в себе все свойства, составляющие в моих глазах всю сущность самой Москвы: выдающаяся внешняя, глубоко серьезная и строгая красота, родовитая простота, неисчерпаемая энергия, оригинально сплетенное из нервности и величественного спокойствия и самообладания соединение традиционности и истинной свободы»<sup>15</sup>.

Итак, Александр Кожевников родился в Москве 11 мая 1902 г. Он рано лишился родного отца: Владимир Кожевников был мобилизован как офицер запаса в 1904 г., а в 1905 г. он был смертельно ранен в сражении под Мукденом и умер на руках своей жены, которая добровольно отправилась на войну в качестве медсестры. Через год она вышла замуж за сослуживца мужа, Лемкуля<sup>16</sup>, который также был выходцем из богатой семьи, связанной с ювелирным делом и торговлей драгоценностями.

---

<sup>15</sup> Кандинский В. Точка и линия на плоскости. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 62.

<sup>16</sup> Хотя от Н.В. Ивановой я слышал эту фамилию в ином произношении (Лемкул), на то время в Москве довольно распространенной была именно немецкая фамилия Лемкуль (Lehmkuhl). Быть может, он был, действительно Лемкулом, если его предками были шотландцы – эта фамилия также встречалась в Российской Империи.

Вряд ли есть хоть какой-то смысл в поисках связи между буржуазным происхождением Кожева и его философией. Не вдаваясь в детали, можно сказать, что оценки человеческого типа «буржуа» у него то ироничные, то негативные, в особенности, когда речь идет о буржуазных интеллектуалах. Самой общей характеристикой буржуа является: «раб без господина». Можно сказать, что у Кожева присутствовало общее для многих российских «левых» той эпохи отрицательное отношение к буржуа<sup>17</sup>. Однако у него не было иллюзий и по поводу разночинной интеллигенции и ее «революционности»: комментируя Гегеля (разделы «Феноменологии духа», касающиеся Просвещения, царства революционного террора), он явно имел в виду не только французских литераторов конца XVIII столетия, но и русскую интеллигенцию. Одним словом, выводить философские умозрения – даже если речь идет о политической философии – из социального происхождения и «среды» в случае Кожева получается ничуть не лучше, чем объяснять таковыми анархизм князя Кропоткина или *Principia Mathematica* Рассела.

Если же брать не особенности семейного окружения и социальную принадлежность, а более широкий контекст, то воздействие полученного в России опыта на философию Кожева следует считать чрезвычайно важным и даже решающим. Не им было сказано, что XX век является столетием «войн и революций», однако его детство и юность проходили в начале этого века в России, причем события затрагивали его самым прямым образом. Его отец погиб на русско-японской войне, отчим<sup>18</sup> был убит летом 1917 г., пытаясь отстоять от разграбления загородное имение; сам Александр был в 1918 г. арестован за «спекуляцию» и трое суток провел в подвалах ЧК, ожидая возможного расстрела. Он видел, что происходит в стране во время революции, причем не только в Москве. Так как новая власть закрыла гимназии, то он не мог получить диплом и поехал сквозь бунтующую страну в Либаву, где сдал экзамены и вернулся обратно. Его надежды на поступление в МГУ, чтобы заниматься восто-

---

<sup>17</sup> Причем не только у «профессиональных левых», т.е. партийных идеологов и публицистов. Оно сохранилось у них и в эмиграции. В то самое время, когда Кожев читал свой курс в Париже, Н.А. Бердяев писал: «Буржуа всегда раб. Он раб своей собственности и денег, раб воли к обогащению, раб буржуазного общественного мнения, раб социальных положений, раб тех рабов, которых он эксплуатирует и которых боится». Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ, АСТ Москва, Хранитель, 2006. С. 215.

<sup>18</sup> Судя по переписке с В. Кандинским, потерявший родного отца Кожев называл «отцом» Лемкуля, т.е. относился к нему именно как к ближайшему родственнику.

коведением, рухнули, поскольку выходцам из «эксплуататоров» ход в университет был закрыт. За границу он поехал не из принципиальной вражды к Советам (в каком-то смысле революцию он уже тогда принимал и оправдывал), но потому, что хотел получить высшее образование. Переводчик Кожева на немецкий, известный политолог Иринг Фетчер, вспоминает о словах Кожева, сказанных о причинах обращения к Марксу и к Гегелю: этот интерес связан и с его собственной судьбой, с вынужденной эмиграцией. «Он хотел знать, что вело к таким событиям, перед которыми бессилён индивид»<sup>19</sup>.

Война и революция – вот центральная тема и первой половины XX столетия, и философии Кожева. Наша «современность» создана Первой мировой войной, ее итоги определили и политические режимы, и идеологические споры, сделали практически неизбежной и Вторую мировую войну. Революционное насилие и война неразрывно связаны друг с другом – эта мысль на 1918 г. овладела многими, включая и философов: достаточно вспомнить, что писали Н. А. Бердяев в предисловии к «Судьбам России» или Е. Н. Трубецкой в «Смысле жизни» еще перед завершением этой войны. К концу 1918 г., вслед за Российской империей, рухнули другие проигравшие войну монархии. Как написала впоследствии Ханна Арендт: «После Первой мировой войны нам представляется само собой разумеющимся, что ни одно правительство, ни одно государство и ни одна форма правления не обладают достаточной прочностью, чтобы пережить поражение в войне... И в данном случае несущественно, вызван ли такой поворот событий фатальным ослаблением власти как таковой, утратой ею своего авторитета, или же ни одно государство и ни одно правительство, сколь бы прочным оно ни было и каким бы доверием ни пользовалось у своих граждан, не может устоять перед небывалым всплеском насилия, какой влечет за собой война»<sup>20</sup>. Революционные войны и террор во Франции, перешедшие в завоевательные войны Наполеона, революция в России и «построение социализма в одной стране» под руководством Сталина – вот те исторические обстоятельства, на которые постоянно указывал Кожев в своей философии истории.

Уже первая запись в его юношеском дневнике связана с войной и ее последствиями. Он размышляет о морском сражении при Аргинусских

---

<sup>19</sup> Fetscher I. Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe // Kojeve A. Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. S. 7.

<sup>20</sup> Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011. С. 10–11.

островах (406 г. до н.э.) и его последствиях. Напомню, что это было последнее выигранное афинянами сражение в Пелопонесской войне, но афинский демос осудил на смерть командиров-стратегов, поскольку они из-за начавшейся бури не смогли выловить из воды тела погибших, дабы предать их огню, как того требовали религия и традиции. Так как Сократ был одним из противников этой казни лучших военачальников, ему это припомнили через несколько лет<sup>21</sup> – история проигранной войны связана и с историей философской мысли. Философия Кожева, идет ли речь о философии истории или об антропологии, принадлежит именно эпохе «войн и революций», причем юношеский опыт гражданской войны будет играть немалую роль в его оценке происходящего вплоть до последних дней. Незадолго до смерти он крайне резко высказался о «мае 68 года» в телефонном разговоре с Ароном (находившемся в тот момент в США): Кожев отказывался говорить о «революции» в Париже, поскольку нет вооруженного восстания, не льется кровь – без кровопролития нет и революции.

Он рос в стране, где не только политики, но и литераторы, даже философы, поделились на два лагеря, которые были так охарактеризованы современником: «Одни хотят Россию подморозить, другие – поджечь». Любые рациональные проекты эволюционных изменений отвергались, а слова из Библии: «что ни холодно и ни горячо, то будет изbleвано» применялись представителями хоть одного, хоть другого «края» к людям «середины». Гражданская война была следствием непримиримой ненависти не столько «классов» марксистской догматики, сколько групп европейски образованных наследников Петра Великого, каковыми были и царские бюрократы, и разночинная интеллигенция.

Основные сведения о юных годах Кожева его биографы черпают из «Дневника философа». Действительно, этот дневник очень интересен: мало от кого из крупных мыслителей прошлого сохранились такого рода свидетельства о начальном периоде философского творчества. Эта рукопись была им утеряна (на вокзале украли чемодан), но он уже в Германии по памяти восстановил содержание записей, скорее всего, аутентично, поскольку обладал замечательной памятью. Важно не это «достижение» (восстановить записи за несколько лет), а то, что Кожев ценил эти

---

<sup>21</sup> Если верить платоновской «Апологии», то Сократ прямо говорил о связи того судебного процесса с его собственным.

«пробы пера»); более того, они сохранились в его архиве, тогда как некоторые куда более важные манускрипты были утеряны.

При всей их биографической ценности, для понимания его будущей философии они дают сравнительно немного. Вернее, начальный пункт его будущей онтологии тут уже в наброске имеется, но нам и без «Дневника» известно, что он увлекался буддизмом. Запись в дневнике, сделанная в июне 1920 г. (в Варшаве), представляет собой воображаемый диалог Декарта и Будды, по которому становится понятно, что с творчеством Нагарджуны он был уже знаком. Помимо этого имеются размышления в духе философского идеализма (влияние Иоганна Готлиба Фихте?), с утверждениями, вроде «реально только осмысленное», сопоставления христианства и буддизма в области этики. К сожалению, не была им восстановлена упоминаемая в дневнике большая рукопись по философии религии.

Однако, если брать не содержание записей, а ссылки на те или иные тексты, на прочитанных авторов, то мы получаем куда большую информацию о круге интересовавших юношу тем. Только что вышедший первый том «Заката Европы» Освальда Шпенглера он прочитал еще по дороге в Германию, но ссылается на него, говоря о принадлежности математики определенной культуре (и напоминает себе самому, что математикой следует заняться). Д.С. Мережковского он критикует за интерпретацию Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, ссылки на Ницше говорят о том, что с его творчеством он уже хотя бы отчасти знаком.

Этот дневник был недавно опубликован в переводе на итальянский – как уже было сказано выше, Кожев сейчас более интересуется итальянцев, нежели самих французов. Так как в моем распоряжении давно находится русский оригинал, я могу лишь позавидовать итальянским исследователям, которые сумели заинтересовать издательство и опубликовать эти тексты<sup>22</sup>. Однако той значимости, которую лучший итальянский специалист по Кожеву и автор его биографии Филони<sup>23</sup>, придает этим юношеским записям, я просто не нахожу. Еще менее убедительными мне кажутся поиски параллелей будущей философии Кожева с текстами тех русских мыслителей, у которых в той или иной степени разрабатывалась

---

<sup>22</sup> У нас был опубликован только упомянутый диалог Декарта и Будды, который я включил, будучи составителем, в сборник: Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Практика, 2006.

<sup>23</sup> Он излагает их содержание на сорока страницах своей биографии Кожева.

тема «ничто» (или «небытия»). Сопоставления с «меонизмом» Н. М. Минского связаны не с тем, что Оффре и Филони последнего читали, а с тем, что его кратко характеризуют в своих переведенных на французский «Историях русской философии» В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский. И если Филони хотя бы избегает совсем уж невероятных параллелей, то Оффре ухитряется увязывать философию Кожева с творчеством П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова и даже А. Ф. Лосева, объявленного к тому же гегельянцем!<sup>24</sup>

Конечно, сопоставлять можно любых философов, важно, чтобы эти сравнения имели какую-то внятную цель. Как мне кажется, влияние русской мысли у Кожева совсем не связано с онтологией или диалектикой, с разработкой идущей от Парменида и Гераклита проблематики. Да это и не было сильной стороной русской мысли, которая с первых десятилетий XIX в. была обращена прежде всего к философии истории и к политике. Александр Кожевников учился в одной из лучших гимназий Москвы<sup>25</sup>, в которой очень хорошо преподавали не только древние и новые языки, но также отечественную историю и литературу, причем среди педагогов преобладали люди «прогрессивных» устремлений. 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 г. – смягчились цензурные правила, то в круг чтения могли входить и ранее запретные авторы. С проблематикой русского «нигилизма», с тогдашними спорами о «человекобожестве» и «богочеловечестве» он явно был хорошо знаком уже в юности. Хотя на «Бесы» Достоевского он лишь единожды ссылается в своем курсе по Гегелю, написанная в начале 1930-х рукопись «Атеизм» очевидным образом соотносится не только с «Бытием и временем» Хайдеггера, но и с тем «левым ницшеанством», которое преобладало в России в годы перед мировой войной и революцией. А некоторые темы восходят к предшествующему периоду русской мысли. Русское младогегельянство, представленное трудами как А. И. Герцена (почитателя «Феноменологии духа»), так и М. А. Бакунина<sup>26</sup>, хотя бы отчасти нашло отзвук в неогегельянстве Кожева. О французской ре-

---

<sup>24</sup> См.: Auffret P. Op. cit. P. 52.

<sup>25</sup> Гимназия Медведниковых в Староконюшенном переулке.

<sup>26</sup> Я бы обратил внимание на сходство с М.А. Бакуниным в характеристике роли негативности в истории. «Страсть к разрушению – тоже творческая страсть», писал Бакунин; у Кожева мы найдем прямые параллели тому, что писал Бакунин (под псевдонимом Жюль Элизар).

волюции и Наполеоне он писал, имея в виду революцию русскую; хоть Господин (представитель дворянского сословия, воин, готовый riskовать своей жизнью ради «чести»), хоть Раб (труженик, преобразующий мир своей деятельностью) явно соотносимы с образами российской революционной публицистики, но никак не с французским буржуа – даже если брать буржуа времен революции, а не типичную фигуру позднейшего времени, далекого от всякой героики рантье. Приведенное выше указание на Бакунина не случайно, поскольку ранняя его статья «Реакция в Германии» содержит почтительную оценку реакционеров-дворян, с которыми готовы столкнуться в борьбе революционеры, но совершенно уничижительную оценку буржуазных конституционалистов<sup>27</sup>. Негативная диалектика Бакунина также перекликается с той трактовкой диалектики Гегеля, которую мы находим у Кожева.

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 наследником именно левого младогегельянства, причем не столько немецкой, сколько русской его версии<sup>28</sup>. Если же брать исключительно историко-философскую сторону, т.е. его толкование «Феноменологии духа» и гегелевского наследия в целом, то очевидно влияние на него немецких интерпретаторов. Разумеется, центральный тезис Кожева ни у одного из них не встречается, но движение от Канта к Гегелю рассматривается сходно с Рихардом Кронером, а параллели между его квазимарксистским толкованием и интерпретациями Дьердя Лукача и Герберта Маркузе бросаются в глаза. Философом Кожев стал именно в Германии.

---

<sup>27</sup> Любимый автор Карла Шмитта, испанский маркиз Доносо Кортес, точно так же считал революционеров хотя бы достойными уважения врагами, тогда как либеральные буржуа вызывают лишь презрение.

<sup>28</sup> На эту связь указывает Б. Гройс в своей статье о критике Кожевом философии истории В. Соловьева. Он отмечает, что у Кожева мы находим «реабилитацию левогегельянского понимания истории», защиту его от возражений Соловьева, видевшего в таком понимании пример человекобожества. См.: Гройс Б. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 399–400.



В январе 1920 г. Александр Кожевников вместе со своим другом Г. Витом пересекают границу с Польшей. Поляки арестуют их, подозревая в том, что они являются большевистскими шпионами. В тюрьме Александр едва не умер от тифа, но, благодаря немецкому происхождению и знакомствам своего друга, он выходит из тюрьмы. В конце июля 1920 г. они достигают Германии.

## Германия (1920–1926)

С августа 1920 г. по май 1926 г. Кожев жил и учился в Германии. Об этом периоде его жизни до последнего времени мало что было известно, поскольку ни документов, ни воспоминаний очевидцев не сохранилось, а сам Кожев редко об этом периоде вспоминал. Лишь недавно, усилиями работавшего в немецких архивах Филони, стала куда лучше известна учеба Кожева в Берлине и, в особенности, в Гейдельберге<sup>29</sup>. К сожалению, интерпретацию обнаруженных им свидетельств трудно назвать удовлетворительной, поскольку вся она строится на предположении, будто споры между Генрихом Риккертом и Карлом Ясперсом, дискуссии в салоне Марианны Вебер сыграли значительную роль в генезисе собственной философии Кожева. Более того, на основании одной записи в дневнике о стремлении создать собственную систему философии, биограф выстраивает толкование, согласно которому важнее всего для Кожева были курсы именно систематика Риккерта и будущего экзистенциально-философа Ясперса<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> См.: Filoni M. Op. cit.

<sup>30</sup> То, как освещает обучение Кожева в Германии другой его биограф, Д. Оффре, вообще относится к разряду свободного полета фантазии человека, не имеющего представления о немецкой философии того периода (скорее всего, не знающего ни немецкого языка, ни немецкой истории, да еще пользующегося скверными вторичными источниками). Относительно учебы Кожева у немецких профессоров Д. Оффре пишет, что учился он у «малоизвестного» Риккерта, причем даже имя последнего он пишет с ошибками (Riesert). Auffret D. Op. cit. P. 130. Стоит напомнить о том, что Риккерт на ту эпоху был одним из наиболее известных философов и, пожалуй, самым влиятельным в академической среде «мэтром».

Впрочем, фантазии у Д. Оффре о немецкой философии и Веймарской Германии все же уступают его выдумкам относительно Советской России 1920-х гг. Когда читаешь, что Зиновьев в 1921 г. был лидером группы большевистских вождей, требовавших возврата к демократическим нормам, что уже в 1922 г. большевики официально запретили

Если вспомнить, что еще в Москве совсем юный Александр Кожевников намеревался стать востоковедом, да еще и не приписывать 19-летнему молодому человеку уже сформировавшуюся страсть к системосозидательству, то мы получим совсем иную картину. В первые три года учебы философские курсы занимали важное, но все же второе по значимости место в его учебе. Он осваивает прежде всего восточные языки – санскрит, древнекитайский, тибетский. Судя по всему, санскрит он знал в итоге очень хорошо, на вэньяне и тибетском тексты читал тоже вполне удовлетворительно.

Востоковедение – широкая и комплексная специальность, востоковедом может именоваться и «чистый» филолог, и историк политических событий, и этнограф, и специалист по истории религии и мифологии. Александр Кожевников (Koschevnikoff – так он значился в университетских формулярах) проявлял интерес почти исключительно к истории философии. Курсы он слушал исключительно по адвайта-веданте и по буддизму. Так как многие изначально индийские тексты дошли до нас только в тибетских и китайских переводах, он взялся за изучение тибетского и древнекитайского. Иначе говоря, сфера его интересов все же была прежде всего философской, но он готовился стать востоковедом, т.е. историком индийской и китайской мысли.

Стоит сказать, что учился Кожев у прекрасных специалистов: индологов Макса Валлезера и Гельмута фон Глазенаппа, синологов Фридриха Эрнста Августа Краузе и Отто Франке (первые в этих парах преподавали в Гейдельберге, вторые – в Берлине). Если этнография и изучение современных индийских языков были сильной стороной британских востоковедов (этого требовали уже задачи управления колониями), то немецкая наука изначально была ориентирована на углубленное изучение религии и философии. Первоначальные сведения о буддизме Кожев обрел еще в Москве, прочитав, скорее всего, некоторые труды первых русских специалистов мирового уровня (С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского). С ними сотрудничал его гейдельбергский наставник Макс Валлезер, готовивший в то время четырехтомник «Буддистская философия в ее историческом развитии» (1925–1927). С ним Кожев продолжал переписываться уже после того, как перебрался во Францию. В рамках семинара Валлезера он подготовил первый свой реферат (примерно соответ-

---

все формы авангардистского искусства, то не знаешь, смеяться или плакать. См.: Ibid. P. 119.

ствующий нашей сегодняшней курсовой работе), посвященный философии Нагарджуны. Но и санскриту он учился у выдающихся специалистов: слушал курс Бруно Либиха, а практические занятия у него вел молодой докторант Читтендждоор Кунан Раджа, который в дальнейшем, уже дома в Мадрасе, делается одним из самых признанных в мире санскритологов. Филони обнаружил в архиве Кожева письмо этого индолога последнему, написанное на санскрите<sup>31</sup>.

Курсы по философии читали тоже люди известные. Помимо входящих во все учебники Риккерта и Ясперса, Кожев слушал и неокантианца Алоиза Рилья<sup>32</sup>, и ведущих интерпретаторов философии Канта (Генрих Майер, Бенно Эрдман). Подготовка философа в то время в Германии означала почти обязательное погружение в тексты кёнигсбергского мыслителя, чтение основательных истолкователей. Такую подготовку получил и Кожев, заставший сохранявшееся с довоенной поры господство неокантианства в академической философии. Однако он был и свидетелем того, как это доминирование быстро сходит на нет. Собственно говоря, конфликт Риккерта и Ясперса в Гейдельберге нужно рассматривать не сам по себе, а как один из примеров разрыва преемственности, даже перелома в немецкой мысли. Говорить же о каком бы то ни было влиянии хоть тогдашней философской психологии Ясперса, хоть писаний или лекций Риккерта очевидным образом нельзя<sup>33</sup>. Личная симпатия между студентом-Кожевниковым и профессором-Ясперсом явно присутствовала, причем последний вспоминал о своем студенте через долгие годы. Явно его он имел в виду, когда писал в конце 1940-х гг.: «И так же какой-нибудь юноша, прочитавший гегелевскую философию истории, вернувшись в 1920 г. из Москвы, мог почувствовать, что ему все стало ясно, и

---

<sup>31</sup> Filoni M. Op. cit. P. 148.

<sup>32</sup> А. Риль был не только одним из виднейших представителей неокантианства, но также учителем ряда вождей русских эсеров. Окажись они у власти в результате революции и, кто знает, какое место заняла бы его доктрина в российских учебниках.

<sup>33</sup> О Ясперсе я нашел у Кожева лишь пару нейтральных упоминаний, тогда как о Риккертe он высказывался резко негативно («пустая болтовня абсолютно глупого лектора»). Риккерт появляется в переписке с Л. Штраусом. Говоря о студентах Сорбонны, которым Жан Валь пригласил Кожева прочитать лекцию, он заметил: «Хуже всего было то, что все эти молодые люди записывали любое мое слово. Я попытался говорить самым парадоксальным и провоцирующим образом. Но никто не возмутился, никто даже не попытался протестовать. Они спокойно все записывали. У меня возникло впечатление, что я стал каким-то Риккертом... У меня также появилось ощущение, что я – какой-то заслуженный профессор твиста». Strauss L. De la tyrannie. Correspondance Leo Strauss – Alexandre Kojève (1932 – 1965). P.: Gallimard, 1997. P. 364–365.

полагать, что он в одно мгновение понял смысл русских событий»<sup>34</sup>. Однако ни о каком влиянии философии Ясперса той поры на Кожева не приходится говорить; в то время их сближало, скорее, то, что Ясперс уже тогда интересовался индийской и китайской философией.

Немецкая философия обладает рядом отличий от французской, британской или русской, которые следует иметь в виду любому историку философии. В Германии философия никогда не создавалась просвещенным дворянством, она очень многим обязана протестантской семинарии. Как писал о социальных корнях немецкой философии (именно в годы учебы Кожева в Германии) Макс Шелер, немецкая философия Нового времени была «достижением образованного *среднего евангелического бюргерства*, но в первую очередь пасторского дома – факт, который объясняет не только многие особенности формы, стиля, часто ужасной, закрывающейся от мира терминологии, ее сильную склонность к тому, чтобы замкнуться в косных, едва понятных школьных конструкциях, но и некоторые содержательные особенности, например, ее относительно слабую связь с математикой и естественными науками, ее аполитичный созерцательный дух, ее ничтожный радикализм...»<sup>35</sup>. Во второй половине XIX столетия ситуация в немецких университетах поменялась: философия стала ориентироваться прежде всего на «математическое естествознание», но по-прежнему оставалась аполитичной (если исключить несколько лет, предшествовавших революции 1848 г.). Позитивизм и неокантианство – вот основные направления предвоенной немецкой философии, занятой прежде всего вопросами логики и теории познания. Остатки этого академического цеха Кожев застал и в Гейдельберге, и в Берлине – чуть ли не половина прослушанных им курсов читалась неокантианцами.

Многие историки философии писали о том, что после Первой мировой войны в немецкой философии произошел переход от логики и гносеологии к онтологии. Именно так считали и сами мыслители того периода, которые отходили от неокантианства и начинали излагать собственные учения. Правда, любая теория познания предполагает онтологию, а всякая онтология все же обосновывается эпистемологически – бытие,

---

<sup>34</sup> Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. С. 65. В этой фразе достаточно поменять «вернувшись» на «приехав», чтобы стало понятно, что речь идет именно о Кожеве.

<sup>35</sup> Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 94.

действительность каким-то образом открывается мыслителю. Неокантианцы без онтологии тоже не могли обходиться. Скажем, представители Баденской школы утверждали, что существует некая иррациональная действительность, первобытный хаос, на который налагаются организующие его формы нашего мышления. Показательна и эволюция этой школы к разновидности абсолютного идеализма – «Система философии» Риккерта (1921) определяет философию как «всеобщую науку или учение о мировом целом». Пауль Наторп в лекциях по философской систематике (1922–1923 гг.) разрабатывает платоническое учение о «первоедином». Тем не менее, основное внимание уделялось неокантианцами обоснованию научного знания. Поворот к онтологии в 1920-е гг. был в то же самое время поворотом *от* науки. Разумеется, таких мыслителей как Шелер, Хайдеггер или Ясперс не обвинишь в банальном «анти-сциентизме» по невежеству: они обладали хорошей научной выучкой, а Ясперс вообще был крупным ученым<sup>36</sup>. Однако наука для них перестала быть главным (или даже исключительным в случае позитивизма) инструментом постижения действительности. Возврат к спекулятивной метафизике (или диалектике в случае неогегельянцев) у ряда мыслителей прямо увязывался с «отказом от празднующего триумф разума», как писал в 1920 г. П. Вуст в книге «Возрождение метафизики» (1920). Этот рано умерший философ был платоником, как и ряд религиозных мыслителей, будь они католиками, протестантами или иудеями. К платонизму склонялись прежде всего некоторые последователи Гуссерля, пришедшие к нему под влиянием первого тома «Логических исследований», но не принявшие трансцендентализма «Идей». Вслед за Шелером (не обязательно под его влиянием) по этому пути пошли Эдит Штайн, Дитрих фон Гильдебранд. К Августину все чаще обращались католики, вопреки официальному томизму тогдашней церкви. Но след неоплатонизма заметен и у мыслителей-иудеев, развивавших учение о философии как диалоге с Богом (Франц Розенцвейг, Мартин Бубер)<sup>37</sup>. Особое место в этом повороте к онтологии занимали первые оригинальные труды Николая Гартмана, в «критическом реализме» которого сочетались мотивы натурализма и платонизма.

---

<sup>36</sup> Его учебник «Общая психопатология» (1913) выдержал множество изданий и до сих пор используется в Германии при обучении будущих медиков и психологов.

<sup>37</sup> К платонизму того времени восходит и политическая теория Л. Штрауса с ее недоверием к демократии. В те годы он был активным участником сионистского движения.

Метафизическое преодоление неокантианства, как пишет Одо Марквард, «также было ответом на Первую мировую войну», поскольку корректировалось ограничение философских исследований вопросами научной теории; перед философией вновь встали во всей полноте фундаментальные для человека проблемы. Но были и несомненные утраты. «Ведь одновременно отвергались те мотивы неокантианства, которые в случае марбургского неокантианства вели политически к реформированному социализму, [...] и которые были движением в сторону буржуазной демократии»<sup>38</sup>. Для сторонников возврата к метафизике буржуазный мир, да и весь проект Модерна, выглядели как эра нигилистического отрицания, которая неизбежно привела к мировой войне. Веймарская республика в этой оптике представляла как жалкая попытка утвердить то, что обречено на гибель.

Происходит политизация философской мысли: хоть фрейд-марксизм и гегельянство ранней Франкфуртской школы, хоть связанные с «консервативной революцией» экзистенциализм и философская антропология равным образом отвергают и неокантианство, и буржуазный либерализм. Немецкий «историзм» (или «историцизм») этого времени возникал не только в рамках цеха ученых-историков, он затрагивал и онтологию, и антропологию. Достаточно вспомнить о проблеме «историчности» как у последователей Вильгельма Дильтея, так и в «Бытии и времени» Хайдеггера. Радикализация мысли была не только политической: крушение «либерального протестантизма» XIX в. происходило под прямым воздействием не только философии Серена Кьеркегора, но и опыта мировой войны. Огромным было воздействие на умы нового перевода на немецкий собрания сочинений Достоевского<sup>39</sup>. Но наибольшую роль в этой радикализации философии играли два мыслителя XIX в. – Маркс и Ницше. Их труды вели к переосмыслению всей прежней философии, которая ставилась в зависимость от лежащих за пределами «чистого разума» сил истории и порождаемого этими силами типа человека<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Marquard O. Verweigerter Buergerlichkeit. Philosophie in der Weimarer Republik // Marquard O. Glueck im Unglueck. Philosophische Ueberlegungen. München: Wilhelm Fink Vlg., 1995. S. 131.

<sup>39</sup> Как вспоминали современники, у пишущего «Бытие и время» приват-доцента Хайдеггера на письменном столе в библиотеке всякий раз лежал том Достоевского.

<sup>40</sup> Так как не сама немецкая философия является предметом нашего анализа, то я просто сошлюсь на несколько работ, в которых детально рассматривается эта радикализация. См.: Plessner H. Die verspaetete Nation. Stuttgart: Kohlhammer, 1959; Graf von Krok-

Именно эти тенденции были уловлены Кожевом в полной мере: его философия ориентирована на философскую антропологию и философию истории, причем Маркс и Ницше (даже если они почти не упоминаются) играли значимую роль в интерпретации «Феноменологии духа». Пригодились ему и работы феноменологов, причем не столько Гуссерля, сколько Хайдеггера, который считался в то время представителем именно феноменологической школы. Единственный мыслитель, чье влияние не только ощутимо, но и признавалось самим Кожевом – это Хайдеггер. Правда, «Бытие и время» он прочитает уже после переезда в Париж (как известно, вышла эта работа в 1927 г.).

Но опыт Веймарской республики не сводился у Кожева только к прослушанным курсам и прочитанным книгам. Некоторые черты как его философии истории, так и философии права (в «Очерке феноменологии права» 1943-го года) явно указывают на знакомство с политико-правовыми учениями и даже с идеологическими течениями в Германии этого периода. Личное знакомство с Карлом Шмиттом состоялось в 1950-е гг., но «Диктатуру» и «Политическую теологию» он прочитал еще во время учебы в Берлине, а с первым изданием «Понятия политического» познакомился едва приехав во Францию<sup>41</sup>. С тематикой так называемой «консервативной революции» очевидным образом связан тот элемент в философии истории Кожева, которого нет (и не могло быть) у Гегеля. Речь идет о синтезе Господина и Раба в гештальте Гражданина, который является одновременно и тружеником и воином. О подобной фигуре писали и Вернер Зомбарт, и Эрнст Никиш, и Эрнст Юнгер. Историософию Кожева уместно сопоставлять и с гегельянской трактовкой истории последнего столетия в «Революции справа» Ханса Фрайера.

Конечно, у этих идей были свои истоки – достаточно вспомнить Фихте или Ницше. Были у этой идеи и французские источники: в конце концов, со времен Французской революции говорилось о нации «вооруженных граждан». Однако эсхатологического значения эта идея во Франции не имела, тогда как в Германии с идеями социализма и даже коммунизма стали сочетаться далекие от марксизма идеи. Причем не только ницшеанские. В академических интерпретациях теологии Пауля Тиллиха обыч-

---

kow Chr. Die Entscheidung. Eine Untersuchung ueber Ernst Juenger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Stuttgart: Ferdinand Enke Vlg., 1958.

<sup>41</sup> Судя по некоторым фрагментам рукописи о философии права, написанной во время Второй мировой войны, Кожев читал и некоторые другие труды К. Шмитта 1920-х гг., прежде всего «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма».

но опускается то, что его учение о «кайросе» возникло в то самое время, когда он активно сотрудничал с организацией немецких «молодых социалистов», которые – в отличие от своих старших товарищей из СДПГ – идеологически сближались именно с «консервативной революцией». Не только коммунисты, но и их противники верили в то, что настали «последние времена», что грядет бой («последний и решительный»), который завершит ход истории. Словосочетание «Третий Рейх» стало популярным поначалу среди интеллектуалов. Первым его, кажется, стал употреблять Томас Манн, увидевший в Новалисе и Ницше пророков социалистического «Третьего Рейха человечности»; широкое распространение оно получает после выхода книги Артура Меллера Ван ден Брука, которая получила это историософское название<sup>42</sup>. Причем у этого автора была неплохо проработана политическая антропология: новому царству соответствует и новый тип человека, синтезирующий в себе добродетели воина и труженика. Даже немецкие публицисты той эпохи регулярно писали о завершении, если не истории, то уж точно «эпохи капитализма и либерализма», как утверждал ученик Зомбарта и ведущий экономический обозреватель модного журнала *Die Tat*, Фердинанд Фрид<sup>43</sup>. Одни немцы верили в учение Маркса, другие ссылались на пророчества Фихте, третьи цитировали Шпенглера, но тема «конца истории» была в Германии того времени хорошо заметна. Идея «пост-истории» у наследника «консервативной революции» Арнольда Гелена имеет очевидные сходства с философией истории Кожева. Любопытно то, что послевоенная эволюция таких идеологов консервативной революции, как Никиш и Э. Юнгер, чем-то напоминает иронический пессимизм Кожева (примерно с 1950-го года), а сам он из послевоенных немцев предпочитал общаться с Шмиттом.

Однако, вернемся к последним двум годам пребывания Кожева в Германии. Именно на 1924–1925 гг. приходится довольно резкий поворот, связанный с осознанным выбором: Кожев отказывается от карьеры вос-

---

<sup>42</sup> До сих пор бытует мнение, будто нацистский Рейх так официально именовался. На самом деле, нацисты использовали это словосочетание в пропагандистских целях, но называлось их «царство» *Grossdeutsches Reich* (*Grossgermahisches Reich* в прессе *SS*), тогда как из канцелярии фюрера в августе 1939 г. пришло предписание повсеместно исключить из оборота «Третий Рейх». Причины этого понятны: возникшая за пределами нацистского жаргона идеологема несла на себе очевидный след христианской эсхатологии (прежде всего Иоахима Флорского).

<sup>43</sup> См.: Fried F. *Ende des Kapitalismus*. Jena: D. Dietrichs Vlg., 1932. S. 4.



токоведа, ничуть не считаясь с тем, что им было потрачено много времени и сил на изучение языков. С осени 1924 г. он практически не посещает занятия в Берлине – он записался только на один курс, но и на него не ходит. Причина не в том, что он «предался радостям жизни» (примерно так обозначил его времяпровождение в столице Оффре); напротив, есть свидетельства того, что он с утра и до поздней ночи занят чтением философской классики. Если в Гейдельберге он осваивал античную философию<sup>44</sup>, то в Берлине настало время философии Нового времени: от Гоббса и Декарта вплоть до Гегеля. Французов и немцев он читал в оригинале, латынь тоже знал хорошо, а потому только англичан читал в немецких переводах (английский на хорошем уровне он освоит уже после войны). Сохранилось письмо его приятеля Витта, озабоченного тем, что Александр проводит ночи за чтением, потребляя огромное количество кофе и табака. Занятия в университете заброшены уже потому, что немецкие профессора читают крайне узкие курсы по тематике своих сегодняшних исследований. Философом можно стать независимо от них, но нельзя обойтись без знания «классики», т.е. текстов примерно трех десятков выдающихся мыслителей. С ними Кожев за полтора года интенсивной работы познакомился. Через сорок лет он шутливо скажет, что все необходимое для философа он прочел в Германии<sup>45</sup>.

Обучение завершалось защитой диссертации<sup>46</sup>. В случае Кожева важен выбор и темы диссертации, и руководителя. Очевидно то, что он вполне мог написать и защитить работу по индийскому или китайскому буддизму. Кстати, тот же Ясперс, который был избран руководителем (Doktorvater, как говорят в Германии), проявлял интерес к восточной мысли и не отказался бы руководить диссертантом, пишущем о Нагарджуне или буддизме в Китае. Однако Кожев неожиданно избирает в качестве темы диссертации философию Владимира Соловьева. Вряд ли это было сделано из прагматических соображений, т.е. легкости защиты работы о мыслителе, тексты коего немцам неизвестны; для этих целей сго-

---

<sup>44</sup> Помимо множества учебников, он работал с первоисточниками – от досократиков до Платона. Летом 1922 г. он за три недели прочитал полное собрание сочинений Платона.

<sup>45</sup> Над текстами он будет работать до конца дней – об этом свидетельствует опубликованная переписка с Л. Штраусом. В частности, он много читал поздних неоплатоников.

<sup>46</sup> Promotion, т.е. первая диссертация, условно соответствующая нашей кандидатской; вторая диссертация, огромная по объему Habilitation, требовалась для занятия места профессора.

дился бы и китайский буддизм. Кожев начал работу над текстом диссертации в ноябре 1924 г. и примерно за год ее написал<sup>47</sup>. Хотя он уже очень хорошо владел немецким, довести текст до «кондиции» ему помогла немка, супруга другого русского философа-эмигранта Николая Бубнова (онемеченного как Nikolai von Bubnoff) – к весне 1926 г. текст был готов. Защита вскоре произошла, а вот ее официального признания пришлось ждать несколько лет, поскольку предполагалась обязательная публикация текста, а немецкие издательства требовали немалых денег за издание книги. В итоге сокращенный до статьи текст вышел в журнале русских эмигрантов, руководимом Б. В. Яковенко<sup>48</sup>.

Основное содержание этой первой значительной по объему работы Кожева есть смысл рассмотреть уже не в немецком, а во французском контексте, тем более, что он ее дорабатывал перед публикацией на французском<sup>49</sup>. Однако текст был написан в Германии в 1924–1925 гг., это чрезвычайно быстро написанная диссертация, причем по теме, которой ранее Кожев практически не занимался. Он проработал собрание сочинений Соловьева, прочел основные вторичные источники (например, книгу Е. Трубецкого), но не более того.

Особенностью немецкого текста можно считать значительное по объему сопоставление идей Соловьева с философией Ф.В.Й. Шеллинга. Собственно говоря, Кожев прямо называет Соловьева шеллингианцем, приспособившим мысли великого немца к православному контексту. При всей своей образованности и литературной одаренности, Соловьев, по мнению Кожева, никак не был оригинальным философом. Все основные его философские идеи восходят к прочитанному еще в юности Шеллингу. Конечно, все мыслители что-то заимствовали у своих предшественников. Однако к великим философам прошлого Кожев относит тех, кто сумел выйти за пределы прежних идей, а не просто комбинировал их; иначе говоря, велик тот философ, чьи идеи представляют собой новый

---

<sup>47</sup> Формально он был записан в этот год как студент в Гейдельберге, но занятий не посещал, да и жил в Берлине.

<sup>48</sup> Koschevnikoff A. Die Geschichtesphilosophie Wladimir Solowjews // Der russische Gedanke: Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Vol. I. № 3, 1930. S. 305–324. Иначе говоря, была опубликована только одна глава о философии истории Соловьева.

<sup>49</sup> Именно французский текст, причем не весь, а основная часть, опубликованная в двух номерах журнала, был переведен на русский язык А.П. Козыревым. Так как текст немецкой диссертации для меня остался недоступным, я воспользовался чрезвычайно подробным ее изложением в книге М. Филони: Filoni M. Op. cit. P. 164–188.

этап в эволюции философской мысли. В случае Соловьева это не так: тому, кто знаком с историей немецкого идеализма начала XIX в., не найти в системе Соловьева ничего нового. Разумеется, речь идет не об эпилитоне, тем более не о плагиаторе. Исходный пункт философии Соловьева – это его личные живые интуиции, мистический опыт. Просто он не нашел для этого опыта оригинальных философских понятий. Кожев раз за разом подчеркивает, что Соловьев был чрезвычайно одаренным человеком, а то, что он следовал немецким образцам, связано с отсутствием потребности в выдвигании целиком оригинальной доктрины<sup>50</sup>. Тем не менее Соловьев был наиболее систематичным из всех русских мыслителей, выдвинувшим именно тщательно проработанную систему идей, тогда как его не менее одаренные и интересные предшественники чаще всего вообще были философами лишь в самом широком смысле слова, так как они, в лучшем случае, обосновывали некое личностное мирозерцание, *Weltanschauung*, но никак не систему понятий. У Соловьева же многочисленные публикации по этике и эстетике, религии, праву, истории, политике и т.п. всякий раз имеют исходным пунктом метафизический фундамент.

Вслед за сопоставлением с Шеллингом следует обзор эволюции воззрений Соловьева: от начального периода критического преодоления позитивизма и материализма ко второму, когда Соловьев разрабатывает собственную метафизику и, наконец к третьему, когда он применяет эту метафизику к многочисленным областям. Затем он подробно пишет о центральных положениях философской системы Соловьева, к которым, помимо учения о Боге и мире (всеединство) он относит и антропологию (богочеловечество).

Нужно помнить о том, что диссертацию Кожев начал писать, когда ему было 22 года, а закончил, когда ему только исполнилось 23 – это юношеский опыт, да еще и служащий прагматической цели, т.е. быстрейшему получению степени. Вероятно, этим объясняется растянутое сопоставление с Шеллингом (которого он совсем недавно прочитал!), которое, конечно, не выдерживает никакой критики. Разумеется, русская философия начиналась с шеллингианства, и те славянофилы, наследни-

---

<sup>50</sup> И даже задается вопросом: не является ли отсутствие такой философской оригинальности у русских мыслителей (он походя упоминает Чаадаева и Хомякова) следствием того, что подлинно национальной культуры в России не было и нет? За этим вопросом стоит очевидное знакомство как с «Закатом Европы» Шпенглера, так и с первыми текстами евразийцев.

ком которых был Соловьев, учились у Шеллинга и с ним переписывались. Вероятно, такую же роль в диссертации мог сыграть и Гегель – иные славянофилы и у него учились, да и отец русского философа, великий историк С.М. Соловьев, был несомненным гегельянцем. Но уже разбор Кожевом диалектических связей в Троице показывает общий и для Шеллинга, и для Соловьева источник – христианский неоплатонизм отцов церкви, восходящий к Плотину, а во многом и к платоновскому «Пармениду». Очевидно то, что софиология Соловьева к немецкому идеализму прямого отношения не имеет (а Кожев и тут исток увидел у Шеллинга!), поскольку восходит и к общим для всех христиан представлениям, и к гностицизму («падение в мир»). То, что и Шеллинг, и Соловьев читали и почитали Якоба Беме и Луи Клода де Сан-Мартена, еще никак не указывает именно на шеллингианство Соловьева. Конечно, зависимость имеется, причем даже на терминологическом уровне. Но общие для любого восходящего к платонизму места присутствовали и присутствуют у многих философов, тем более, если они принадлежат христианской традиции.

Наиболее значимым для эволюции воззрений самого Кожева является обращение к антропологии и к философии истории Соловьева. Собственно говоря, 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. Поэтому к этим наброскам в диссертации мы еще вернемся, когда речь пойдет о французском периоде эмиграции, тем более, что для публикации во Франции Кожев дорабатывал текст о метафизике Соловьева.

## **Франция (1926–1934)**

Александр Кожевников перебрался во Францию в мае 1926 г. Как и большинство русских эмигрантов, он имел так называемый «Нансеновский паспорт», позволяющий без виз и прочих формальностей передвигаться из одной страны в другую и жить в них. Французское гражданство он примет в январе 1938 г. Затем он будет мобилизован в 1939 г., примет участие в Сопротивлении в 1942–1944 гг., а после войны будет работать во французском правительстве в министерстве внешнеэкономических

отношений. Как заметил в своих мемуарах хорошо с ним знакомый Арон, Кожев «безупречно лояльно служил своему свободно избранному французскому отечеству»<sup>51</sup> и был за это награжден высшим для республики Орденом почетного легиона.

Александр приехал в Париж не один, его сопровождала Цецилия Леонидовна Шутак, которую он, так сказать, «отбил» или «увел» у младшего брата Александра Койре, и, благодаря этому, познакомился с последним<sup>52</sup> – это знакомство сыграет важную роль в судьбе Кожева. Пара поселилась в отеле «Эрмитаж» неподалеку от Латинского квартала; в январе следующего 1927 г. они сочетались гражданским браком.

Вплоть до начала 1929 г. материальное положение семейной пары было вполне удовлетворительным: вывезенные другом (упомянутым выше Виттом) драгоценности Кожевниковых были проданы, а средства вложены в производящую сыры и ими торгующую фирму *Vache qui rit*; получаемые по акциям проценты были достаточны для беззаботной жизни. До начала 1929 г. семья вообще жила в отеле в центре Парижа, но уже в феврале этого года Александр писал Кандинскому, что материальное положение ухудшилось. Семья покидает отель, они снимают небольшие апартаменты в пригороде Парижа (Булонь-на-Сене).

Биржевой крах в США в октябре 1929 г. имел последствия и для французской экономики, хотя кризис пришел во Францию в ином виде, чем в США или в Германию. Падение экономики было меньшим, причем не только потому, что имелись колониальные рынки для сбыта товаров, а страна еще во многом оставалась аграрной. Скажем, безработица была не столь велика и по той причине, что мужское население Франции было «выбито» во время войны в куда большей степени, чем во всех остальных странах. Однако неумная монетарная политика французского правительства и неадекватные моменту реформы времен Народного фронта привели к тому, что спад оказался более долговременным, чем в остальных странах. Если США к 1937 г. достигли в экономике докризисного уровня, Великобритания даже его превзошла, а экономика нацистской Германии к этому времени добилась значительного роста, то во Франции кризис продолжался вплоть до начала войны.

---

<sup>51</sup> Aron R. *Memoires. 50 ans des reflections politiques*. P.: Julliard, 1983. P. 131.

<sup>52</sup> История этого знакомства довольно забавна. Родственники Александра Койре упростили его помочь младшему брату: встретиться с Кожевниковым и «вернуть в семью» Шутак. Философы проговорили вечер и ночь, а затем Койре вернулся в Париж, расхвалив родне Кожевникова и заявив, что «Цецилии с ним будет лучше».

Акции многих фирм обесценились – к ним относилась и фирма, в которую вложил деньги Кожев. Период благополучия закончился, нужно было думать о заработке на жизнь. Брак распался в 1931 г., сам Кожев несколько месяцев тяжело болел: следствием этой болезни было ухудшение и зрения и почерка – именно с начала 1930-х гг. Александр стал писать крайне неразборчивым почерком, напоминающим волнистую линию<sup>53</sup>. У Александра не было признаваемого во Франции диплома, а потому он взялся за написание сначала одной, а затем и другой диссертации, чтобы защитить их в Сорбонне и в Высшей школе практических исследований. Не будь этих материальных обстоятельств, он, скорее всего, эти тексты не написал бы.

Первый из них был книгой о детерминизме в классической и в современной физике, второй – переводом на французский язык его немецкой диссертации о Соловьеве. Текст о детерминизме был написан по-русски во второй половине 1931 г. и переведен на французский в 1932 г.<sup>54</sup> Над этой проблематикой Кожев работал на протяжении всех пяти проведенных во Франции лет. К занятиям математикой и физикой он подошел весьма основательно и, судя по набору учебников и монографий<sup>55</sup>, прошел практически полный университетский курс по математике и значительную часть курса по теоретической физике (понятно, что экспериментальная физика не была доступна самоучке). Так как он располагал средствами, то с 1926 по 1929 г. Кожев нанял в качестве домашнего преподавателя одного из русских профессоров-эмигрантов, который помогал ему осваивать математику. Если учесть, что ранее он математику практически не знал, поскольку гимназический курс в дореволюционной России давал скудные знания математики и естествознания, а в Германии он постигал санскрит и древнекитайский, наряду с европейской философской классикой, то можно сказать, что Кожев был разносторонне одаренным человеком. По существу, эту программу освоения курсов высшей математики и теоретической физики он преодолел за короткий срок – с 1926 по 1929 г., поскольку в дальнейшем он уже не имел возможности посвящать все свободное время этой учебе. С 1929 г. он начинает слушать до-

---

<sup>53</sup> На это жаловался в письме того времени В. Кандинский, советовавший обзавестись пишущей машинкой.

<sup>54</sup> Русский текст хранится в архиве, он доньше не расшифрован. Перевод на французский был издан в 1990 г. См. Kojeve A., *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique modern*. Livre de Poche. P.: Livre de Poche, 1990.

<sup>55</sup> Список приводит М. Филони. См.: Filoni M. Op. cit. P. 195.

ступные курсы выдающихся ученых: Энрико Ферми, Луи де Бройля, Поля Ланжевена и др. и писать собственные тексты по этой теме. Помимо неизбежных учебников, он прочитал практически все вышедшие на то время работы ведущих ученых по теории относительности и по квантовой механике: Макса Планка, Альберта Эйнштейна, Нильса Бора, Луи де Бройля, Эрвина Шрёдингера, Артура Стенли Эддингтона и др. Но он восполнил и свое знакомство с тогдашней эпистемологией и философией природы. С трудами неокантианцев-марбуржцев он уже был знаком, теперь настал черед французов (Эмиль Мейерсон, Гастон Башляр) и британцев (Бертран Рассел, Альфред Уайтхед). Судя по заглавию его первой рукописи по этой проблематике (*Zur Problem einer diskreten Welt*), написанной по-немецки весной 1929 г. он познакомился и с некоторыми первыми текстами представителей Венского кружка (Рудольф Карнап).

В то самое время, когда Кожев болел какой-то не слишком понятной болезнью и подходил к разводу, он сделал несколько докладов в Русском философском обществе, возглавляемом Н. А. Бердяевым. Доклады были следующие: «Зенон и континуум», «Идея вечности», «Роль изучения бесконечности в общей культуре»<sup>56</sup>. Вероятно, на выборе тематики докладов как-то сказалась и дружба с Койре, который еще во время учебы в Германии перед войной (как, впрочем, и позже) занимался этим кругом вопросов. На русском языке был написан и первоначальный вариант диссертации «Идея детерминизма в классической физике и в современной физике».

В наши задачи не входит подробное изложение этой диссертации, которая была новаторской для философии науки тех времен, да и была написана хорошо знавшим состояние тогдашней науки философом, что в нашу эпоху является не слишком частым случаем. Для самого Кожева изучение математики и физики, занятие философскими проблемами естествознания никак не были самоцелью. По переписке с Кандинским мы знаем, что думал об этом сам Кожев. Еще в 1929 г. он писал своему дяде, что ранее он занимался востоковедением, теперь занят математикой и физикой, но целью является собственная система философии. Не возникни нужда в докторской степени, он вообще не стал бы писать диссертацию.

---

<sup>56</sup> Рукописи на русском языке, относящиеся к декабрю 1930 г. и январю 1931 г., хранятся в архиве Кожева. См.: Filoni M. Ibid. P. 197.

Стоит вспомнить, что Кожев писал этот текст в разгар спора между Эйнштейном, отстаивавшим классическое видение детерминизма, и создателями квантовой физики, такое видение отвергавшими (по крайней мере, применительно к микрофизике). Естественно, Кожев не мог ничего знать о тех парадоксах, которые будут сформулированы через три года – сначала А. Эйнштейном, Б. Подольским и Н. Розеном, затем Э. Шрёдингером (1935 г.), не говоря уж о дальнейших трактовках принципа неопределенности В. Гейзенберга. В целом он держится «копенгагенской интерпретации», т.е. утверждает вероятностный характер физической реальности. Однако главное философское содержание его диссертации связано с отрицанием классического детерминизма («лапласовского детерминизма») и связанной с нею метафизики Нового времени. Остатки деизма легко обнаруживаются в такого рода детерминизме, именно они являются предметом критики Кожева. Наука вполне может удовлетвориться тем, что устанавливаемые ею законы имеют статистический характер; отвергается метафизика, в которой гипостазированному познающему субъекту соответствует Абсолют. Физика не открывает вечные законы мироздания, но описывает взаимодействия меняющихся объектов, каждый из которых выступает и как потенциальная точка отсчета для познания. Хотя Кожев не ссылается в этой работе на Ницше, некоторые его тезисы имеют непосредственное сходство с рядом фрагментов из «Воли к власти» (в частности, с «перспективизмом» Ницше). Иначе говоря, критика детерминизма классической физики служит ему как средство критики прежней метафизики Разума.

Если иметь в виду будущую интерпретацию Гегеля, то знакомство с современной физикой сыграло свою роль в том, что Кожев целиком отверг всю «диалектику природы», идет ли речь о Шеллинге и Гегеле, либо об Энгельсе и его последователях в ортодоксальном марксизме. В природе нет ни «отрицания отрицания» (тезис–антитезис–синтез), ни даже отрицания – последнее привносится сознанием человека. И это сознание никак не сводимо к природным процессам, будучи их отрицанием. В зачатке здесь уже присутствует та дуалистическая онтология, которая затем будет неявно утверждаться при истолковании «Феноменологии духа»<sup>57</sup>. Однако отвергается не только «диалектика природы», но и вся традиция

---

<sup>57</sup> Неявно и негласно, поскольку интерпретируемый Гегель таким дуалистом, конечно, не был. Сам Кожев признал столь существенное расхождение с Гегелем в переписке (после выхода его курса в 1947 г.) с французским марксистом вьетнамского происхождения Тран Дук Тхао.



идеалистической диалектики, в начале которой стоял Платон с его поздними диалогами «Софист» и «Парменид», а завершал ее третий том «Логики» Гегеля. Одним из наследников этой традиции был Владимир Соловьев, онтология которого восходит, как мы уже отмечали выше, не только и не столько к Шеллингу, сколько к неоплатонизму.

Текст немецкой диссертации о Соловьеве был переведен на французский примерно в то же время (опубликован в двух выпусках журнала *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* в 1934 г.). Главное содержание осталось прежним, отличие заключается разве что в том, что раздел о Богочеловечестве сделался, по существу, наиболее важной частью его трактовки метафизики Соловьева. Именно антропология у Соловьева оригинальна, отличается от текстов немецких мистиков и философов: «она без сомнения основана на живой интуиции и представляет наиболее оригинальную и наиболее личную часть соловьевского творчества»<sup>58</sup>. Философия истории Соловьева произрастает из его антропологии, ибо вся история является «богочеловеческим процессом». Кожев указывает на целый ряд противоречий в учении Соловьева, но важнейшим оказывается то, что вневременный Бог оказывается несовместимым с изменяющимся во времени миром. Для христианина Соловьева «Бог – это Богочеловек в вечности [...] Свобода Бога и идеального Человека является, таким образом, свободой бесконечного, вечного, неподвижного существа, в котором исключено всякое становление...»<sup>59</sup>. Мы воздержимся от пересказа того, как Кожев излагает софиологию и антропологию Соловьева, обратив внимание лишь на важный для его собственной доктрины момент: если отринуть вневременный Абсолют и держаться лишь истории эмпирического человека и человечества, то «теогонический процесс» Соловьева (возвращение человечества к Богу после грехопадения) становится историческим процессом, который также ведет к концу, но только не к воссоединению с Богом, а к завершению истории. Богочеловек Соловьева тогда появляется в итоге исторического процесса, а на место грехопадения может прийти то событие, которое положило начало истории и вывело человека из животного царства. Таковым у Кожева окажется столкновение самосознаний, борьба «не на жизнь, а на смерть» и появление Господина и Раба. Как и у ряда его русских предшественников дореволюционного «Серебряного века», Богочеловечество сменя-

---

<sup>58</sup> Кожев А. Атеизм. С. 221.

<sup>59</sup> Там же. С. 229–230.

ется Человекобожеством не без влияния Ницше с его «Сверхчеловеком».

С людьми, которые вели споры в Москве и Петербурге на эти темы, Кожев сталкивался в эмиграции. Он делал доклады в «Русском философском обществе», а потому, хотя бы «шапочно», был знаком с живущими во Франции русскими философами-эмигрантами. Но близко он сошелся только с двумя: Г.В. Флоровским и, в особенности, Л.П. Карсавиным. Оба они были активными «евразийцами», но на время знакомства с ними Кожева Флоровский уже отошел от политизирующегося движения, все более превращающегося в готовую сотрудничать с «красными» секту. С Карсавиным он встречался время от времени, поскольку тот с 1928 г. принял пост профессора в Каунасском университете и бывал в Париже наездами. В «Евразийской хронике» Кожев опубликовал одну рецензию (на книгу о легистах Древнего Китая), но сколько-нибудь значимого сотрудничества не было. В чем-то его отношение к Советской России было схожим с евразийцами: в отличие от подавляющего большинства белоэмигрантов, он смотрел на происходящее в родной стране хоть и без особой симпатии, но и без ненависти. Как и евразийцы, он считал революцию неизбежным итогом предшествующего развития и никак не идеализировал дореволюционную царскую Россию. Но если евразийцы в философии истории были наследниками Н.Я. Данилевского, то Кожев таковым не был ни тогда, ни впоследствии. Единственное его произведение, в котором говорится о нескольких «империях», идущих на смену государствам-нациям, это текст, написанный в августе 1945 г. о «Латинской империи»<sup>60</sup>, в котором содержится набросок идеи единой Европы (правда не всей, а только романоязычных стран). Однако, сами эти «империи» являются не исходным пунктом историсофской схемы, но итогом развития, будучи ступенью перехода от наций к «универсальному и гомогенному государству». С доктринами Данилевского, Шпенглера или «евразийцев» такой взгляд имеет мало общего.

Вероятно, исторические темы обсуждались им с Карсавиным, который был не только прекрасным историком, но также написал большую книгу по философии истории (вышла в эмиграции в 1923 г.). Однако подход Карсавина, который довел до предела онтологизм Соловьева в трак-

---

<sup>60</sup> Kojeve A. L'Empire latine. Esquisse d'une doctrine de la politique française // La Règle du jeu. 1990. Vol. 1. № 1. Перевод на русский язык: Кожев А. Набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1.

товке исторического процесса, не мог вызвать у него одобрения. Интерес у Кожева могла привлечь разве что критика позитивистской историографии и плоского прогрессизма XIX в., в которой, впрочем, Карсавин не столь уж оригинален<sup>61</sup>.

Само собой разумеется, ни о каком влиянии на Кожева богословской проблематики не приходится говорить, а именно эти темы более всего обсуждались ведущими философами-эмигрантами. Многие из них были довольно далеки от ортодоксальной церковной доктрины (не только православной, но и любой иной), но они были именно «религиозными философами», т.е. теми, кого Кожев называл «теистами». Именно разграничению «теизма» и «атеизма» посвящена его рукопись 1931 г., «Атеизм». Отталкивается в ней он от факта существования «атеистической религии» (буддизма Хинаяны), далее проводит ряд интересных разграничений, которые, безусловно, заслуживают внимания религиоведов. В том же, что касается формирования его собственной системы, важным представляется то, что Кожев здесь дополняет тезисы диссертации о детерминизме антропологией, которую вполне можно было бы назвать «экзистенциалистской». Этот текст очевидным образом связан с проработкой «Бытия и времени» Хайдеггера: начальным пунктом рассуждений Кожева выступает хайдеггеровский «экзистенциал» *In-der-Welt-Sein*, переведенный как «человек в мире»<sup>62</sup>; описание феноменов «жуткой чуждости» мира, смерти «в жизни» составляет почти половину текста этой небольшой книги. В ней легко можно найти все основные тезисы позднейшего французского «атеистического экзистенциализма». Вероятно, если бы Кожев доработал эту рукопись<sup>63</sup> и издал ее, то он оказался бы основоположником именно экзистенциализма. Достаточно привести лишь один небольшой отрывок: «"Человек в мире" дан самому себе как потенциальный самоубийца, как в любой момент могущий себя убить и потому в любой момент живущий как свободный»<sup>64</sup>. Природа для Кожева суще-

---

<sup>61</sup> Сходные аргументы выдвигались Соловьевым еще в ранней его работе «Философское начало цельного знания» (1877).

<sup>62</sup> Кожев и тогда, и впоследствии считал, что Хайдеггер создал антропологию, а не онтологию, а притязания Хайдеггера на онтологический характер своей доктрины относил к «мифологии».

<sup>63</sup> В самом конце рукописи имеется план доработки манускрипта, содержание глав будущей книги.

<sup>64</sup> Кожев А. Атеизм. С. 139–140. Стоит отметить, что и «теистическую» установку Кожев рассматривает в терминах «ужаса» и «жути», ссылаясь при этом на «нуминозное» из труда Р. Отто «Священное».

ствовала до человека и будет существовать без него, но она совершенно бессмысленна, а источником всех смыслов является человек, наделенный бесосновной свободой, трактуемой как свобода отрицания и самоотрицания. Открывается эта свобода в ужасе («жути») перед лицом смерти. Хайдеггеровские «со-бытие», «бытие-с-другими» превратятся у Кожева в дальнейшем в борьбу самосознаний, завершающийся рабством того, кто в ужасе перед лицом смерти отказался от борьбы. Иными словами, в этой рукописи обнаруживается важнейший источник антропологии Кожева. В курсе о «Феноменологии духа» с десяток страниц повторяют рассуждения о смерти в рукописи «Атеизм», только теперь эти мысли приписываются Гегелю (или, скажем чуть мягче, у Гегеля обнаруживаются)<sup>65</sup>.

В начале 1930-х гг. он вообще интенсивно занимался феноменологией Гуссерля и Хайдеггера. Этому способствовало знакомство с Александром Койре, который в эти годы активно занимался «продвижением» феноменологии (и немецкой мысли в целом) во Франции. Переводы немецких философов и статьи по феноменологии публиковались в журнале *Recherches philosophiques*; Кожев опубликовал в нем с десяток рецензий на книги, преимущественно связанные либо с феноменологией Гуссерля, либо с «экзистенциальной онтологией» Хайдеггера. След этих штудий легко обнаружить во «Введении в чтение Гегеля», поскольку феноменология Гегеля прочитывается посредством феноменологии Гуссерля, а учение Гегеля о времени практически отождествляется с изложенными в «Бытии и времени» Хайдеггера идеями.

Казалось бы, это явно расходится не только с привычными толкованиями философии Гегеля, но и с тем, что было высказано самим Хайдеггером. Последний параграф «Бытия и времени» посвящен именно критике гегелевского понимания времени в «Феноменологии духа». Признавая заслуги Гегеля, Хайдеггер все же считает и его понимание времени «неподлинным». Однако вполне возможным было и другое истолкование Гегеля – его осуществил тот же Койре, который опубликовал несколько статей о Гегеле в начале 1930-х гг.

Койре в то время еще не начал свои занятия историей науки, он был тогда прежде всего историком философии и религии, писал и об истории

---

<sup>65</sup> См.: Kojeve A. Introduction a la lecture de Hegel. P.: Gallimard, 1947. P. 524–536. Разумеется, у Гегеля и во фрагменте о господстве и рабстве, и в рассуждениях о революционном терроре тема смертного страха присутствует, но и отличия от экзистенциалистской трактовки не вызывают сомнений.

русской мысли начала XIX в., и о немецкой мистике XVI–XVII вв. (он защитил докторскую работу, посвященную Бёме). В своих курсах в высшей школе практических исследований он затрагивал и Шеллинга, и молодого Гегеля. Из этих курсов произросла и важная в данном контексте статья «Гегель в Йене» (вышла в 1934 г.), но Кожев мог с этими идеями познакомиться и раньше, поскольку он посещал лекции Койре, да и постоянно с ним общался за пределами университетских аудиторий. В этой статье Койре утверждает, что гегелевская философия природы может сегодня совершенно не приниматься во внимание (она и безмерно скучна, и давно устарела); мертва и его философская система, но этого вовсе нельзя сказать о «Феноменологии духа», которая является прежде всего антропологией. Койре утверждает далее, что Гегель был безрелигиозным мыслителем, а не набожным протестантом. Философию Гегеля нужно понимать как напряженное единство богословской вневременной диалектики и диалектики исторической, причем в последней будущее доминирует над прошлым. «Поместить *нет* в *да*, увидеть бесконечное в конечном, время, движение – в самом вечном, найти в нем *беспокойство*, которое оказывается для него самой сущностью действительности»<sup>66</sup> – такова гегелевская диалектика с ее приматом становления над бытием, переходами в инобытие, самоотрицанием. Это, словами Койре, «интуиция человека и интуиция времени». Все конечное обречено на переход в иное, бесконечное возможно лишь в отношении к конечному. Всякое «теперь» нестабильно, переходяще: его уже нет, поскольку оно тут же трансформируется в нечто иное. Оригинальность Гегеля именно в том, что у него первенствует будущее: время приходит не из прошлого, но из будущего – «преобладающим измерением времени является будущее, которое неким образом предшествует прошлому»<sup>67</sup>. Но таково время не природы, а человека, т.е. существа, которое стремится осуществить себя, а потому отрицает себя таким, каким оно ныне является. Гегелевское время диалектично именно потому, что это *человеческое* время, историческое время. Для Койре «гегелевский человек это – фаустовский человек». Там, где исчезает напряжение, беспокойство, там время «завершается» – именно тогда оно переходит в прошлое, ибо только умершее прошлое завершено, не имея связи с будущим. Остановившееся, парализованное, безразличное время есть время вещей внешнего мира; только

---

<sup>66</sup> Koyre A. Etudes d'histoire de la pensee philosophique. P.: Gallimard, 1971. P. 162.

<sup>67</sup> Ibid. P. 177.

такое парализованное время уже и не является временем, ибо оно сделалось пространством (и правомерно передается прямой линией). Койре сам обращает внимание на то, что такое понимание времени близко и Бергсону, и Хайдеггеру, но именно его он обнаруживает у молодого Гегеля.

Вывод Койре таков: «Гегелевский дух есть время, и человеческое время есть дух... Мы настаиваем на этом слове *человеческий*. Скажем еще раз – “Феноменология духа” есть *антропология*»<sup>68</sup>. История возможна именно потому, что само бытие человека есть отрицание: у человека есть будущее, поскольку он говорит «нет» настоящему.

Эти тезисы много раз повторяются на протяжении всего курса Кожева. Он сам признавал, что центральная его интуиция в трактовке Гегеля связана с трактовкой Койре, который приписал молодому Гегелю идею «временности» Дильтея и Хайдеггера. И если Койре сформулировал свою интерпретацию просто как указание на противоречивость гегелевского учения, в котором дух систематизатора одержал верх над экзистенциальной напряженностью в творениях молодого Гегеля, то Кожев стал со всей определенностью утверждать, что истинное ядро гегелевской диалектики (антропологии) просто нужно отделить от малозначимых и оставшихся в прошлом «Философии природы» и даже «Логики».

Койре поспособствовал тому, что Кожев столь рано – немногие философы к 32 годам достигали этой цели – пришел к формулировке своей системы (пусть изложенной как истолкование Гегеля). В 1932–1933 гг. Койре излагал слушателям Высшей школы практических исследований идеи Шеллинга и молодого Гегеля, в его планы входила интерпретация «Феноменологии духа». Но он принял приглашение читать курс лекций в Каире и предложил руководству школы привлечь на замену Александра Кожевникова. Тот к тому времени так и не защитил французскую диссертацию, но получил диплом этой высшей школы, а потому смог получить это место. Так началось длившееся пять лет истолкование одного из сложнейших философских трудов, вышедшего в свет в 1807 г. небольшим тиражом и ни разу при жизни Гегеля не переиздававшегося, несмотря на его прижизненную славу первого немецкого философа. Трудом темного, загадочного, малодоступного, содержание которого нужно было донести до не знающих немецкого языка, да и вообще не имеющих сносной историко-философской подготовки слушателей. Правда, слуша-

---

<sup>68</sup> Koyre A. Etudes d'histoire de la pensee philosophique. P.: Gallimard, 1971. P. 179.

телей заинтересованных, молодых, честолюбивых, жаждущих известности. Им требовался не скучный разбор одной главы за другой, но яркая ведущая нить, связующая сложный философский текст с проблемами и битвами настоящего и грядущего.

Сам Кожев вспоминал, что ранее дважды читал «Феноменологию духа» и «ничего не понимал». Разумеется, некоторое понимание дают даже второисточники: достаточно прочитать какую-нибудь популярную учебную интерпретацию, начиная с тома Куно Фишера. Речь шла, разумеется, не о таком «внешнем» понимании, оно имелось. Требовалась яркая идея, направляющая все истолкование. Можно представить себе, как при чтении знаменитого фрагмента о диалектике господства и рабства, Александр Кожевников вдруг обнаружил, что все его предшествующие тексты, наработки, интуиции неожиданно соединились в стройную систему. Пусть она принадлежит не ему самому, а Гегелю; почему бы не стать «гегельянцем», если эта система истинна?

Так началось превращение эмигранта Александра Владимировича Кожевникова во французского философа (а потом и государственного чиновника) Александра Кожева. Но это уже иная история, выходящая за пределы нашего повествования.

*Препринт WP6/2015/01*  
*Серия WP6*  
*Гуманитарные исследования*

Алексей Михайлович Руткевич

**Формирование философии  
Александра Кожева**

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

Отпечатано в типографии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета  
Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Тираж 150 экз. Уч.-изд. л. 2,5  
Усл. печ. л. 2,3. Заказ № . Изд. № 1917

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