

«Разговор» на «перекрестке культур» (Исайя Берлин о встрече с Александром Кожевом)*

О.Л. Грановская

Статья посвящена осмыслению философских идей И. Берлина и А. Кожева, чьи интеллектуальные позиции и экзистенциальные устремления складывались на перекрестках культур. Их интеллектуальные судьбы во многом перекликаются: оба в раннем возрасте покинули Россию, получили европейское философское образование, им обоим удалось войти в историю европейской мысли (Франции и Англии) и повлиять (в том числе и с помощью знания русской культуры) на интеллектуальное сообщество этих стран. Осмысливается беседа Исайи Берлина и Александра Кожева, представленная в разных интервью И. Берлина. Идеи Кожева и Берлина рассматриваются в контексте состоявшегося между ними разговора. Особое внимание обращается на социально-политические проблемы (государства, свободы, национализма и др.), которые философски фундируют их реальный разговор. Автор демонстрирует, что экзистенциальный мультикультурный опыт оказывает влияние на формирование основных философских установок. И Берлин и Кожев видят мир в целом и мир политического в частности как борьбу интересов и постоянный конфликт. При этом Берлин сторонник культурного партикуляризма, а Кожев приверженец гомогенного, наднационального государства. Несмотря на разность принятых Берлиным и Кожевом философских традиций (островной и континентальной), предпосылками их концептуализаций стал русский культурный опыт.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: А. Кожев, И. Берлин, «разговор», ценностный плюрализм, наднациональное государство, национализм, свобода, негативность, перевод.

ГРАНОВСКАЯ Ольга Леонидовна — доктор философских наук, профессор департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (ДВФУ), Владивосток.

olg@vladivostok.com

Статья поступила в редакцию 30 июня 2018 г.

Цитирование: Грановская О.Л. «Разговор» на «перекрестке культур» (Исайя Берлин о встрече с Александром Кожевом) // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 152–161.

Александр Кожев (Александр Владимирович Кожевников, 1902–1968) и Исайя Берлин (1909–1997) — видные интеллектуалы своего времени, вошедшие в историю мысли Франции, Англии и России. Их сближают русские культурные и языковые истоки. При этом важно, что проблема «русскости» ставится исследователями творчества и Берлина, и Кожева. Если уж в присутствии русского элемента в учении «пророка конца истории» Кожева, эмигрировавшего из России в возрасте 18 лет, некоторые сомневаются, то что можно сказать о русской составляющей в либеральной философии Берлина, который покинул Россию одиннадцатилетним мальчиком? Во всяком случае так, видимо, полагают западные биографы, упоминая Россию лишь на первых страницах монографий, посвященных Кожеву и Берлину [Bibard 2016; Ignatieff 1998]. Однако интеллектуальная

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-01132 «Перекрестки культур: европейская философия с русскими корнями (на примере творчества А. Койре, А. Кожева и И. Берлина)».

© Грановская О.Л., 2018 г.

премственность не определяется напрямую тем, сколько лет человек прожил в стране, о ней мы можем судить, лишь реконструировав идеи и найдя в них черты того или иного типа философствования. Оба в раннем возрасте покинули Россию, получили прекрасное европейское философское образование (Берлин – в Англии, Кожев – в Германии и Франции). Им обоим удалось обогатить философскую культуру этих стран, причем не без обращения к идеям русской философии. Замечу, что оба занимались практической политической деятельностью. Именно этот аспект представляет для нас здесь особый интерес.

Несмотря на разность социально-политических устремлений и интеллектуальных предпочтений Берлина и Кожева, мы можем сегодня говорить о том, что между ними мог бы состояться интересный философский «разговор», так много важных тематических пересечений мы обнаруживаем в их произведениях: сущность человека, конфликт и борьба за признание, проблема исторического, политического и др.

Беседа Берлина с Кожевом действительно состоялась. Вот строки из интервью И. Берлина А. Найману: «– Вы были знакомы с Александром Кожевым.

– О, да – Кожевников его имя.

– Вы были близки?

– Нет, нет. Я его раз в жизни встретил. Один раз» [Найман 2000 web].

Берлин продолжал: «Был... во Франции такой человек, которого знала моя жена, он был глава Французского Банка Национального. Потом он сделался послом, в Германии. Еврей... И он невероятно уважал, восторгался этим человеком (Кожевым)» [Найман 2000 web]. Этого человека звали Стенли Розен. Именно он организовал встречу Кожева и Берлина, о которой и упоминает в книге *Metaphysics in Ordinary Language* [Rosen 2010] (пятая глава из нее вошла в материалы кожевских чтений, проводимых в Париже [Lussy (ed.) 2014 web]). Розен сказал Берлину: «Вы должны с ним встретиться. Вы же говорите по-русски, он тоже говорит, ему будет интересно и вам будет интересно», и устроил свидание в Париже¹. «Зашел <Кожев>, очень хорошо, мы разговаривали обо всем» [Найман 2000 web].

Судя по воспоминаниям Берлина, их беседа с Кожевом вряд ли можно назвать философской. Скорее это было социально-политическое «прощупывание» друг друга. И конечно, мы не должны забывать, что знаем об этой встрече из нескольких представленных в разных интервью [Найман 2000 web; Berlin, Jahanbegloo 1991] пересказов Берлина, который был известным политическим мыслителем и это, несомненно, повлияло на его восприятие тематики их разговора, самого Кожева и его философии (в интерпретации, которую он дает этой беседе в интервью). Социально-политическая тематика – одна из важнейших составляющих и философии Кожева. А потому я полагаю, что пересказ Берлина (особенно в тех местах, где он говорит от имени Кожева) сегодня мы вполне можем сопоставить с философскими идеями самого Кожева. Тем самым мы реконструируем философский «разговор»² Берлина и Кожева на социально-политические темы³.

Беседа, как вспоминал Берлин, началась с самого важного политического вопроса. «Он оказался забавным человеком, который сказал, что – “вы знаете, я объясню вам, вы хотите знать, почему Советский Союз, почему Сталин. Я за Сталина”. Я спросил: “А почему вы за Сталина?” – “Потому что русские – невозможный народ, они ленивые, они ничего сделать не могут. Их оставить в покое – значит, все рухнет. Единственный метод сделать из России что-то новое и настоящее – это раздавить все. Сделать из этого гипс. Сделать глину. Из этого потом можно что-то делать. Поэтому Сталин был абсолютно прав: он обвиняет людей в преступлении, которое они не сделали. Если бы были просто строгие законы, если б был закон стоять на голове полчаса в двенадцать часов, люди бы стояли. Тогда бы они выжили. Но нужно так устроить, чтоб все боялись, все боялись всего, чтобы была полная деморализация. Тогда можно выстроить”. Это была его теория» [Найман 2000 web]. Что стоит за этим высказыванием Кожева, озвученным Берлиным?

Дело в том, что согласно Кожеву, человек становится человеком только тогда, когда он подвергает свою жизнь риску за то, что не имеет жизненного значения. Животное

только стремится к самосохранению, люди идут дальше. Человек хочет, чтобы его узнал другой, вся его жизнь — борьба за это признание. Таким образом, борьба является стержнем мотивации человеческих действий. Цель этой борьбы неважна, речь идет только о признании врагом. Из битвы за признание вырастают два типа личностей: хозяева (господа) и слуги (рабы). По словам Кожева, история — это взаимодействие между ними [Кожев 2006⁶, 300]. Как вспоминает Р. Арон, Кожев полагал, что если мыслить философски, то история в ее идее — это стремление человечества к установлению «универсальной и гомогенной империи», наднационального государства, «включающего в себя все человечество, примиренное взаимным признанием» [Арон 1983, 131], «...идея *Государства*... детерминирует действия и политические образования, стремящиеся к реализации *универсального* Государства или Империи» [Кожев 2006⁶, 378]. В таком государстве политика исчезает как таковая: исчезают противоречия и политические партии, и оно становится гомогенно, это государство универсально и внешних «врагов» у него тоже нет. В Империи политические отношения заменяются правовыми.

Основной вывод Берлина диаметрально противоположен: история не есть последовательное телеологическое развитие, нацеленное на осуществление социальной справедливости. Для него важно, что многие ценности конфликтуют и конкурируют. Человеческие блага не только часто несовместимы, но и несоизмеримы. В этом состоит суть знаменитой берлинской доктрины ценностного плюрализма (см. об этом: [Грановская 2015; Грановская 2014]). В контексте ценностного плюрализма формируется берлинское понимание истории как множества возможностей, импровизации. У нее нет трансцендентной цели. «Гомогенное государство» — идеал Просвещения, перешедший к нему в наследство от Христианства⁴. Однако вся философия плюрализма Берлина нацелена на подрыв монистического идеала Просвещения⁵, согласно которому человеческое многообразие носит эпифеноменальный характер. По Берлину, вера в то, что национальное государство сменится гомогенным обществом, происходит из веры в позитивистскую теорию модернизации и рационализации, производную от платоновской веры в конечную рациональную гармонию. Берлин отвергал и опровергал возможность схождения человечества в одной точке в одну универсальную цивилизацию.

Примечательно, что в результате разговора с Кожевым Берлин поменял отношение к Гоббсу. Он думал, что в Советском Союзе очень строгие законы, и в этом смысле его можно считать последним гоббсианским государством, в котором гражданин отказался от своей личной свободы в обмен на защиту. Кожев не принял такую трактовку. Ведь Гоббс не считал, как многие часто думают, что все законы должны быть суровыми, не хотел жестокости и подавления (и Берлин это позже признал). Гоббс хотел, чтобы законы были строгими, но только в минимально необходимой степени для поддержания общественного порядка. Он похож на человека, который думает, что может выйти из-под контроля, поэтому добровольно надевает на себя смирительную рубашку. Он носит ее как защиту, поскольку понимает, что может стать безумным. Если вы думаете, рассуждает Берлин, что можете потерять контроль, то изобретаете машину, Левиафана, воля которого автоматически вас сдерживает. Это самоналагаемый механизм. В этом смысл доктрины Гоббса. Берлин считал Гоббса монистом, как и другого философа, с которым больше всего не согласен — Гегеля (о нем пойдет речь ниже).

Вернемся к реальной беседе Берлина и Кожева. Разговор развертывался в русле обсуждения политических деятелей. Кроме Сталина Кожев упомянул Наполеона и Ф. Кастро (с иронией). Фактически здесь, в рассуждениях Кожева о Сталине, в этой мимоходом брошенной им фразе о комичности Кастро просматривается еще одна тема философского «разговора» Кожева и Берлина: личность в истории.

По мнению Кожева, в результате постоянной исторической борьбы господина и раба появится новый нейтральный тип человека — ни раба, ни господина — а «гражданина», и вместе с его появлением закончится история, потому что он будет «полностью и окончательно удовлетворен (befriedigt)». Ибо только он будет признан тем, кого он сам признает. Поэтому только он актуально осуществится как человеческое существо» [Кожев 2006⁶, 303]. Диалектика всемирной истории — это диалектика Раба и

Господина, Права и Справедливости, и когда эти ценности синтезируются, появится гражданин «универсального и гомогенного государства». И сегодня эта идея является для многих политических деятелей мира самоцелью.

Человеческие личности локальны и различны по своей природе и не могут быть другими. Нежелание рассматривать людей в качестве естественных объектов, подчиненных законам природы и познаваемых при помощи этих законов, а также плюралистическая концепция человека как постоянно преобразующегося, самостоятельного существа, самостоятельно создающего свои идентичности, сближает Берлина с романтиками и с мыслителями, которых он называл Противниками Просвещения. Либерализм — это форма жизни, она не может претендовать на привилегированное место в истории и не является универсальной. Гражданин либерального сообщества следует понимать себя как очередной эксперимент Природы, а не как венец ее замысла. Люди не сойдутся в одну универсальную идентичность космополитической цивилизации, вопреки ожиданиям Просветителей. Склонность людей конструировать свои идентичности и формы жизни очень сильна и, возможно, в будущем будет не менее сильной, чем была в прошлом.

Предполагать, что все люди сойдутся в одной точке либеральной формы жизни (Фукуяма), или думать, что эта форма жизни лучше всего выражает их реальную сущность, значит, игнорировать сущностную индетерминированность человеческой природы. Ни одна теория «универсального государства» не признает самостоятельную ценность многообразия, поскольку это влечет признание конфликта ценностей и непреодолимых противоречий между идеалами равно добродетельных людей. Однако, по мнению Берлина, плюрализм гуманнее, поскольку не лишает людей — во имя отдаленного и непоследовательного идеала — того, что сами они считают в своей жизни незаменимым. Ценностный монизм, холизм, всеединство, с точки зрения Берлина, теоретически несостоятельны и практически порочны. «Не все Великие Блага могут жить вместе. Это концептуальная истина» [Berlin 2000, 11].

И снова вернемся к беседе Берлина с Кожевым. Она очень резко (по крайней мере, в памяти Берлина) повернула к философии. От личности в истории — к греческим софистам. Причем Берлин сначала высказал свое мнение: «Я сказал ему: “Вы знаете, мы мало знаем о греческих софистах. Были довольно интересные люди. Мы только знаем о софистах Греции то, что рассказывают их враги — как, например, Платон и Аристотель. От них почти ничего не осталось. Один, может быть, один пергамент остался» [Найман 2000 web]. Переводя «разговор» в философское русло, вспомним, как Кожев интерпретирует значение софистов в становлении империи Александра Македонского: «Философия была также основанием собственно политических учений софистов, которыми воспользовался Александр. Именно ученик Аристотеля мог посчитать необходимым создание биологического основания для единства Империи (посредством смешанных браков). Но лишь в качестве ученика Сократа-Платона он мог замыслить это единство, исходя из “идеи” или “общего понятия” Человека, выдвинутого греческой философией» [Кожев 2006^a, 377]. Не правда ли, в этом рассуждении отчетливо слышится спор Аристотеля и Платона?

Разговор Берлина с Кожевым неожиданно «ломался», он не развертывался последовательно, но менял траекторию, собеседники, как будто забыв сказать самое важное, резко обрывали одну тему и приступали к другой. Но поле разговора оставалось целостным. Кожев, по воспоминанию Берлина, вдруг решил рассказать, как он пришел к философии: «Я вам расскажу, что со мной случилось. Я читал Маркса, и — это было очень интересно для меня» [Найман 2000 web]. Маркс запомнился Берлину неслучайно. Критика идеалов эпохи Просвещения во многом основывается у него на оппозиции марксизму. В ранней работе «Карл Маркс», впервые опубликованной в 1939 г., Берлин стремился показать, что философская система Маркса зависит от метафизических гипотез и, несмотря на все попытки последнего подвести под свою концепцию истории эмпирическое основание, остается недоказуемой.

Кожев также анализировал учение Маркса. Его часто называли марксистом, хотя сам он лишь иногда называл себя «правым марксистом» (впрочем, и это верно лишь отчасти). Как пишет А.М. Руткевич, «В “Очерке феноменологии права” сильнее всего

выражены идеи “левого” гегельянства и социализма — только социализма не марксистского, растущего не из экономической, а из правовой проблематики, из идеи Справедливости» [Руткевич 2006, 26]. Действительно, Кожев обращается к Марксу и пытается понять, эффективна ли его концепция для осмысления реального положения дел в капиталистических обществах. И вот к какому выводу он приходит: «Маркс ошибся именно потому, что, во-первых, капитализм в его время был как раз таким, как он его описывал, и, во-вторых, поскольку этот капитализм сам сумел разрешить открытые Марксом и описанные им экономические недостатки или “противоречия”. <...> ...Капиталисты вслед за Марксом поняли, что современный капитализм с высоким уровнем развития промышленности и массовым производством не только делает возможным постоянный рост доходов (и жизненного уровня) работающей массы, но он его даже требует» [Кожев 2006^a, 389–390]. Конечно, Берлин не читал этих строк Кожева (в силу объективных причин), когда пересказывал разговор с ним, поскольку если бы он читал их, то увидел бы, насколько близки они были в интерпретации общества Справедливости.

Берлин и Кожев просто по-разному расставляют акценты в интерпретируемой концепции Маркса. Если Берлин выделяет в ней отсутствие границ и, как следствие, отказывает этой доктрине в теоретизме, то Кожев прикладывает ее к капиталистической действительности и пытается сформулировать возможные трансформации этого учения. При этом оба выходят к проблеме национализма. Только Кожев видит причину обострения этой проблемы изнутри социально-экономических отношений, а Берлин — изнутри культурно-исторических.

Кожев исходит из того, что «Маркс рассматривал только Западную Европу, и в его время это было совершенно оправданно. <...> Но в действительности так называемый “западный мир” — по крайней мере после Второй мировой войны — является отнюдь не только европейским или евро-американским. Он является также африканским и азиатским, и еще в большей мере станет таковым в длительной перспективе» [Кожев 2006^a, 392]. И насколько созвучным Кожеву оказывается Берлин, когда рассуждает: «...никто даже не догадывался о том, что в последнюю треть нашего века национализм станет господствующим явлением и что социальные движения или революции потеряют практически всякий шанс на успех, если не пойдут с ним рука об руку либо, по крайней мере, не откажутся от противоборства с ним» [Берлин 2001^б, 344].

Берлин делит национализм на положительный — в котором проявляется необходимость человека чувствовать себя членом какой-либо группы, его приверженность своему национальному сообществу, любовь к нему — и отрицательный. Отрицательный национализм — это не просто «национальное чувство», а именно: развитая и осознанная идеологическая доктрина, продукт, воплощение и вместе с тем обобщение определенного строя мысли, убежденность в том, что характер каждого из членов группы задан характером его группы, который определяется общей территорией, обычаями, верованиями, языком; и в том, что все эти факторы формируют «склад человека, его цели и ценности» [Берлин 2001^б, 345]. Берлин считал, что обострение национальной проблемы произошло прежде всего из-за того, что философы и политики-практики пренебрегали культурными различиями и политической значимостью коллективной идентификации.

Кожев во многих проблемах винил неверную колониальную политику и думал, что если прибавочная стоимость будет делиться между странами справедливо, то национальная проблема исчезнет (см.: [Кожев 2006^a]). Берлин хочет привлечь наше внимание к национализму как культурно-историческому явлению. Он понимает, что, даже если мы перераспределим доходы и повысим экономический уровень стран третьего мира, национализм не исчезнет, он приобретет такие формы, о которых сегодня мы даже не можем подумать. Общество может стать культурно гомогенным, поскольку национализм, с точки зрения последователей Маркса, «всего лишь кратковременное следствие подавленных в человеке порывов к независимости, приостановка человеческого прогресса под воздействием безличных сил и порожденных ими идеологий» [Берлин 2001^б, 343]. Культурные различия уйдут из жизни людей с исчезновением

классового общества, если же они сохраняются, то будут незначительны и примут маргинальные формы. Я полагаю, что сегодня для нас важны обе интерпретации.

А Берлин тем временем продолжал говорить от имени Кожева (в интервью с Найманом он фактически разыграл эту беседу по ролям): «Потом мне сказали, что за Марксом стоит Гегель. Я прочел Гегеля тоже» [Найман 2000 web]. Эта фраза – философское ядро «разговора», который мы реконструируем. Берлин упомянул знаменитую книгу «Введение в чтение Гегеля», на что Кожев ответил, что «никаких книг не писал» [Найман 2000 web]. По его словам, какой-то человек, имя которого он забыл (Раймон Кено. – *О.Г.*), взял его лекции и записал. «Блестящие лекции, – говорит Берлин, – он все записал, другие записали, вышла книга» [Найман 2000 web]. «Но я ее не читал», – ответил Кожев. Берлину показалось, что он всем этим немножко кокетничал, «...главное, что он сделал, это то, что есть книга о Гегеле. Которая имела много учеников, много последователей» [Найман 2000 web]. Эта книга показалась Берлину «полумарксистской», левой книгой о Гегеле. Он ее характеризует как «...забавную, умную, интересную, немножко не совсем, так сказать, солидную, но он имел много воображения. Понимал, о чем писал» [Найман 2000 web]. При этом Берлин признавал, что гегельянский язык по-прежнему актуален особенно в прочтении Кожева [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85].

Конечно, Гегель был главным философом, через которого Кожев выходил к социально-политической тематике, поскольку Маркс для него был только возможностью развивать идеи социализма, но не экономического, а правового. Однако в «разговоре» Кожева и Берлина о Гегеле на первый план выходит их понимание свободы, причем оба используют понятия негативности, при этом трактуют его по-разному. Кожев развивает учение о свободе как об осознанной воле. Он полагает, что свободное существование это «...непрестанное ничтожение в природном мире, которое удерживается в этом мире лишь за счет своего отрицания» [Кожев 2006^б, 298] (здесь, конечно, явно видны гегельянские мотивы). Человек, по Кожеву, свободен потому, что он не задан природой, «...он не пребывает в мире, но в нем *ничтожит*» [Кожев 2006^б, 297]. Берлин выявляет в истории философии два способа формулирования «свободы»: положительное (я свободен) и негативное (я не раб) (см.: [Берлин 2001^а]). Гегель для него был воплощением положительного, ничем и никем не ограниченного формулирования «свободы», именно это и не принимал Берлин. В этом различном отношении Берлина и Кожева к понятию «свобода» отчетливо проявилась их принадлежность к разным философским традициям (островной и континентальной).

С этим напрямую связан еще один сюжет разговора, на который обратил внимание Берлин: проблема понимания и перевода (одной философской школы, национального интеллектуального стиля, на язык другой). Действительно, несмотря на русские истоки, они выросли в разных философских традициях (островной и континентальной), чьи языковые понятийные сферы и проблемные плоскости не совпадают. Размышляя о том, кто бы мог быть послом между двумя философиями, Берлин думает именно о Кожеве, обладающем способностью быть понятным. «Я прекрасно понял, – вспоминал Берлин, – смысл того, что он сказал о своем марксифицированном Гегеле...» [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85].

Проблема перевода континентальной философии на язык островной и обратно, одной национальной философии в другую, пожалуй, одна из самых сложных проблем, стоящих перед историей философии и философской компаративистикой сегодня. Берлин смотрит на эту проблему в перспективе своего метода – истории идей: британские (а также американские и скандинавские) философы воспринимаются французами как поверхностные и формальные, а многие французы кажутся британцам мутными и напыщенными.

Кожев, например, не любил позитивистов и позитивистской философии. Вспомним сюжет о софистах из их разговора. Берлин сожалеет, что тексты софистов почти неизвестны нам, мы знаем о них только из пересказов Платона и Аристотеля, и далее следует такой обмен мнениями: «“Вы знаете, – говорит Берлин, – это как если бы мы знали о философии Бертрана Рассела только то, что о ней пишет советский историк философии”. Он сказал: “О нет. Если бы было только это, можно было бы думать, что

Рассел важный философ» [Найман 2000 web]. Английская философия, согласно Берлину, всегда была увлечена поиском ясности мысли, проверкой тезисов и гипотез и анализом смысла опыта. Тем же самым во времена Декарта до появления философии Бергсона занималась французская философия. В 1930-е гг. отчасти из-за того, что в Париж прибыло много немецких философов, сбежавших от гитлеровского режима, французские философы стали увлекаться экзистенциальными проблемами, гегельянским и постгегельянским стилем мышления, который Мур и Рассел эффективно вытеснили из Англии в начале XX в.

Берлин дружил с Теодором Адорно, а также с Аланом Монтефьоре и Жаком Деррида, которыми в то время восхищались во Франции. Они с пониманием обсуждали музыку, литературу и другие культурные вопросы. Но, как замечал сам Берлин, он не понял бы ни слова из их философских работ. Его опыт общения позволял ему сомневаться в возможности взаимопонимания. Он рассуждал так: «...допустим, что четырех первоклассных английских философов и четырех лучших французских философов послали на необитаемый остров по крайней мере на три года и заставили обсуждать друг с другом философские проблемы (не сомневаюсь в том, что они охотно начали бы этот разговор, но их нужно было убедить в необходимости преодоления всех препятствий). Если бы кто-то из них не понял другого и пожаловался на это, и не пошел на уступки, тогда его можно было бы попросить в качестве подвига виртуозности поговорить на языке другого» [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85]. Только так можно достигать понимания. Берлин не считал, что мог бы стать таким виртуозом. Тем не менее его философские труды стали для многих интеллектуалов разных традиций мостом для общения. «Я мог бы только радоваться этому, — говорил он, — но я думаю об этом со скепсисом. Англо-американская философия и Кант сформировали меня. Я предполагаю, что мои работы покажутся ужасно эмпирическими и примитивными более утонченным французским философам. Между нами — пропасть. Мой друг Чарльз Тейлор смог мне объяснить, во что французские философы верят, а во что не верят, он, возможно, смог бы навести мосты, но я нет. Боюсь, я слишком старый пес для новых трюков» [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85]. Рациональная коммуникация становится возможной только благодаря систематическому критицизму, который понятен людям, говорящим на разных языках. Именно этим качеством, по мнению Берлина, обладал Кожев, философская деятельность которого также служит сегодня мостом для разных интеллектуальных школ и традиций.

Действительно, Кожева понимали и признавали многие философы и гуманитарии. Среди авторитетных ценителей его философии (только за пределами парижского интеллектуального круга и помимо Берлина) Розен выделял Лео Штрауса (Кожев с ним переписывался [Strauss 2013]) и Якоба Кляйна, «...которые обычно не были очень щедрыми на похвалы своим современникам» [Lussy (ed.) 2014 web], а также Стюарта Гемпшира, друга Берлина (Гемпшир, кстати, был членом философского кружка, много времени в котором посвящали чтению комментариев Кожева на «Феноменологию духа»). Однако были и такие, кто считал его «...мелким, пустым позером, несопоставимым с солидными представителями академического мира в филологической тонкости и понимании Гегеля» [Lussy (ed.) 2014 web]. По мнению Розена, такое отношение складывалось у тех, кто мало знал Кожева и оценивал его по первому впечатлению. Судя по интервью Берлина, поводы Кожев к этому давал сам. К примеру, когда жестко обозначал свою позицию в отношении Сталина и Советского Союза. Ведь он ясно осознавал опасность тоталитаризма во всех его проявлениях. В письмах к своему дяде, художнику В.В. Кандинскому, он нелестно отзывался о советском режиме, но видя все вещи в перспективе своей философии истории, он соглашается со Сталиным искренне. Однако в прямых и коротких разговорах с малознакомыми людьми всего не расскажешь.

Современники Кожева описывают его как яркого и харизматичного человека, умевшего искусно манипулировать собеседниками («блестяще флиртовать с идеями» [Berlin, Jahanbegloo 1991, 65]). Он всегда с иронией относился и к себе, и к окружающим, но ему это прощали, поскольку он интеллектуально превосходил многих [Руткевич 2006, 43]. «Он был чудак и знал, что он чудак» [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85].

И еще одна актуальная тема прозвучала в разговоре Берлина и Кожева. Они обсуждали проблемы объединения Европы и позицию Англии. Берлин его спросил: «“Почему Де Голль отказал Англии вступить в европейское дело?” Он сказал: “Вы знаете, теза – это, в общем, Германия, антитеза – это Франция, нужно подождать до синтеза. Пока Англия не может вступить в это”».

– Теза – Германия?

– Да. “Подождем до синтеза – синтез должен произойти, еще время не дошло: тогда Англия, вероятно, тоже войдет. Мы ждем: это я делаю, и другие люди”» [Найман 2000 web].

Действительно, многие исследователи называют Кожева идеологом, формирующим и направляющим европейскую глобализацию. После Второй мировой войны в его карьере происходит разворот, он «оставляет философию на воскресенье» и начинает работать в Министерстве экономики Франции по приглашению одного из своих бывших студентов экономиста Маржолона. В этом статусе он принимает непосредственное участие в создании новых экономических и политических институтов – Европейского союза и Всеобщего соглашения по Тарифам и торговле, в создании новой колониальной политики Европы. «Осознавая скорый конец той эпохи, где политика играет первую скрипку» [Росман 1999 web], он пытался сделать на этом поприще как можно больше.

Разговор Кожева и Берлина состоялся не только потому, что они оба говорили на русском языке, но еще и потому, что они с большим интересом относились к своим русским корням, они их культивировали. Им удалось актуализировать идеи русской философии и встроить их в европейский контекст. Так, через Кожева французскими философами воспринимается идея конца истории Соловьева и другие основоположения русской религиозной философии. Через Берлина в контекст английской мысли входят идеи А. Герцена: его концепция человека, человеческой природы, истории. В «моральном характере» русской мысли Берлин видел возможность преодоления рационализма западной философии, опыт создания альтернативных моделей жизненного мира. Берлин пере-описывает современный либерализм в контексте идей Герцена: критика рационалистических идеалов Просвещения, неопределенность, разнонаправленность, плюрализм развития и иронизм. Область, где действует рациональный выбор, ограничена. Свобода не выводится из разума, рациональный стандарт не может быть критерием оценки. И. Бродский считал, что недоверие разуму – русское качество в характере Берлина. Именно русский культурный опыт Берлина и Кожева, по-разному преломляющийся в их философских концепциях, сложившихся на перекрестках культур, и сегодня делает актуальным наше общение с этими неординарными мыслителями.

Примечания

¹ Берлин во всех своих интервью (а о Кожеве его часто спрашивали) говорил, что не помнит точной даты их встречи. Рамину Яганбеглу он сказал, что встреча состоялась в 1946–1947, а Анатолию Найману – что, вероятно, в пятидесятых.

² О концепте «разговор» и его значении для исследования русской философии см.: [Щедрина 2015; Пружинин, Щедрина 2015]

³ При этом мы должны учитывать, что многие работы Кожева вышли посмертно и не были Берлину известны (в интервью он отмечает, что Кожев никогда не писал много [Berlin, Jahanbegloo 1991, 85]).

⁴ Согласно Кожеву, только после секуляризации стало возможно политическое осуществление этого идеала.

⁵ Основателем теории ценностного плюрализма, подорвавшей основы западной рациональности, Берлин считал Н. Макиавелли, который «зажигает бикфордов шнур».

Aron, Raymond (1983) *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris.

Berlin, Isaiah (2000) 'The pursuit of the ideal', *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Berlin, Isaiah, Jahanbegloo, Ramin (1991) *Conversations with Isaiah Berlin*, Scribner's Maxwell Macmillan international, New York.

Берлин 2001^a – *Берлин И.* Два понимания свободы // Берлин И. *Философия свободы. Европа*. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 122–185 [Berlin, Isaiah *Two Concepts of Liberty* (Russian translation, 2001)].

Берлин 2001^b – *Берлин И.* Национализм: Вчерашнее упущение и сегодняшняя сила // Берлин И. *Философия свободы. Европа*. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 333–365 [Berlin, Isaiah *Nationalism: Past Neglect and Present Power* (Russian translation, 2001)].

Берлин 2002 web – *Берлин И.* Европейское единство и превратности его судьбы // [Неприкосновенный запас. 2002. № 1 (21). С. 3–19] // <http://magazines.russ.ru/nz/2002/21/ber.html> [Berlin, Isaiah *European Unity and its Vicissitudes* (Russian translation, 2002)].

Кожев 2006^a – *Кожев А.* Колониализм с европейской точки зрения // Кожев А. *Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2006. С. 387–402 [Kojève, Alexandre *Der Kolonialismus von europäisches Sicht* (Russian translation)].

Кожев 2006^b – *Кожев А.* Очерк феноменологии права // Кожев А. *Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2006. С. 295–322 [Kojève, Alexandre *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Russian translation)].

Кожев 2006^c – *Кожев А.* Тирания и мудрость // Кожев А. *Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2006. С. 323–386 [Kojève, Alexandre *Tyrannie et sagesse* (Russian translation)].

Найман 2000 web – *Найман А.* Сэр (окончание) // [Октябрь. 2000. № 12] // <http://magazines.russ.ru/october/2000/12/naima.html> [Nyman, Anatoliy *Sir* (In Russian)].

Ссылки – References in Russian

Грановская 2014 – *Грановская О.Л.* Исайя Берлин: британский либерализм и русская философия (диалог мировоззрений) // *Вопросы философии*. 2014. № 9. С. 51–59.

Грановская 2015 – *Грановская О.Л.* Ценностный плюрализм Исайи Берлина // *Ценности и смыслы*. 2015. № 4. С. 90–100.

Пружинин, Щедрина 2015 – *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Русская философия как культурно-исторический феномен: проблема целостности // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. 2015. № 2. С. 17–24.

Росман 1999 web – *Росман В.* После философии: Кожев, “конец истории” и русская мысль // [Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7)] // <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html>

Руткевич 2006 – *Руткевич А.М.* Предисловие // Кожев А. *Атеизм и другие работы*. М.: Праксис, 2006. С. 7–44.

Щедрина 2015 – *Щедрина Т.Г.* Федор Степун: разговор как форма философской жизни // *Вопросы философии*. 2015. № 10. С. 119–124.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 12. P. 152–161

Conversation at the Crossroads of Cultures (Isaiah Berlin about Meeting with Alexandre Kojève)*

Olga L. Granovskaya

The article is devoted to understanding the philosophical ideas of I. Berlin and A. Kojève, whose intellectual positions and existential aspirations were formed at the crossroads of cultures. Their intellectual fates have much in common: both left Russia at an early age, received a European philosophical education, both of them succeeded in entering the history of European thought (France and England), and influenced (including by their knowledge of Russian culture) on the intellectual community of these countries. The conversation between Isaiah of Berlin and Alexandre Kojève, presented in various interviews of I. Berlin, is interpreted. The ideas of Kojève and Berlin are considered in the context of

* The research is carried out at expense of RFBR, project Crossroads of cultures in the XX century: European philosophy with Russian roots (A. Koyré, A. Kojève and I. Berlin).

their conversation. Particular attention is drawn to the socio-political problems (state, freedom, nationalism, etc.), which base their real conversation in a philosophical way. The author demonstrates that existential multicultural experience influences the formation of basic philosophical attitudes. Both of them see the world as a whole and the world of the political in particular as a struggle of interests and constant conflict. At the same time, Berlin is a supporter of cultural particularism, and Kojève is a supporter of a homogeneous, supranational state. Despite the difference in philosophical traditions (analytic and continental) adopted by Berlin and Kojève, the Russian cultural experience became the prerequisites of their conceptualization.

KEY WORDS: A. Kojève, I. Berlin, value pluralism, supranational state, liberty, negativity, translation.

GRANOVSKAYA Olga L. – DSc in Philosophy, Professor at Department of Philosophy and Religious Studies of School of Arts and Humanities at Far Eastern Federal University (FEFU), Vladivostok.

olg@vladivostok.com

Received at June 30, 2018.

Citation: Granovskaya, Olga L. (2018) ‘*Conversation at the Crossroads of Cultures* (Isaiah Berlin about Meeting with Alexandre Kojève)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2018), pp. 152–161.

DOI: 10.31857/S004287440002596-0

References

- Bibard, Laurent (2016) *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*, Lemieux Editeur, Paris.
- Granovskaya, Olga L. (2014) ‘Isaiah Berlin: British Liberalism and Russian Philosophy (Dialogue of Worldviews)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2014), pp. 51–59 (In Russian)
- Granovskaya, Olga L. (2015) ‘Isaiah Berlin’s Value Pluralism’, *Values and Meaning*, 4, pp. 90–100 (In Russian).
- Ignatieff, M. (1998) *Isaiah Berlin: A life*, Metropolitan Books, New York.
- de Lussy, Florence (ed.) (2014) *Hommage à Alexandre Kojève*, <https://books.openedition.org/editionsbnf/387#ftn1>.
- Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2015) ‘Russian Philosophy as a Culture-Historical Phenomenon: the Problem of Integrity’, *The Herald of Vyatka State University for the Humanities*, 2, pp. 17–24 (In Russian).
- Rosen, Stanley (2010) *Metaphysics in ordinary Language*, St Augustine’s Press, New York.
- Rossman, Vadim (1999) ‘After philosophy: Kozhev, the end of history and Russian thought’, *Nepriknosnovennyi zapas*, 5 (7), <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (In Russian).
- Rutkevich, Alexey M. (2006) Preface, Kojève, Alexander, *L’Athéisme et autres œuvres*, Trans. from French Alexey Rutkevich and al., Praxis, Moscow, pp. 7–44 (In Russian).
- Strauss, Leo (2013) *On Tyranny*, Chicago University Press, Chicago.
- Shchedrina, Tatiana G. (2015) ‘Feodor Stepun: Talk as a Form of Philosophical Life’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2015), pp. 119–124 (In Russian).