

## Генеалогия интеллектуалов Александра Кожева\*

© 2019 г. А.М. Руткевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва,  
105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

E-mail: rutkevitch@yandex.ru

Поступила 02.08.2019

В статье проводится мысль о том, что для А. Кожева на протяжении его курса «Введение в чтение Гегеля» центральной фигурой являлся «гештальт» интеллектуала. Автор статьи подчеркивает: начало перехода от отношения господства и рабства к буржуазному миру Кожев видит уже в поздней Римской империи, а в Новое время мы имеем дело с преобладанием буржуа как человеческого типа. Интеллектуал Кожева предстает как разновидность буржуа, а именно, бедного буржуа, желающего стать богатым. Автор прослеживает мысль Кожева: начиная с гуманистов эпохи Возрождения, через моралистов XVII в. он переходит к просветителям, затем к тематике Французской революции, переходящей в империю Наполеона. Вместе с падением этой империи, вместе с развитием национальных государств и преобладанием буржуазии («Раб без Господина» или «Раб Капитала») для Кожева вновь появляется фигура Интеллектуала (романтизм, либерализм) и характерная для нее «Республика писем». В статье ставится акцент на том, что Интеллектуал не желает ничем жертвовать ради Истины, Добра и Красоты, он стремится лишь к самовыражению. Автор осмысливает следующее рассуждение Кожева: желание признания со стороны Интеллектуала является карикатурой на истинное стремление к универсальному признанию со стороны Гражданина. Ради такого нужно сражаться и рисковать жизнью, тогда как Интеллектуал желает остаться «над схваткой».

**Ключевые слова:** Господство, рабство, феноменология, буржуа, Просвещение, революция, романтизм, интеллектуалы.

DOI: 10.31857/S004287440007531-9

Цитирование: Руткевич А.М. Генеалогия интеллектуалов Александра Кожева // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 118–131.

---

\* 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)».

# Genealogy of Intellectuals by Alexander Kojève\*

© 2019 г. Alexey M. Rutkevich

*National Research University Higher School of Economics, 21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

*E-mail: rutkevitch@yandex.ru*

Received 02.08.2019

The article holds the idea that for A. Kojève during his lecture course «Introduction to Hegel's Reading» the central figure of the course was «Gestalt» of the Intellectual. The author of the article emphasizes: the beginning of the transition from Master–Slave relationship to the bourgeois world, Kojève sees in times of the late Roman Empire, and with the beginning of Modernity we have to do with the predominance of bourgeois as a human type. The Intellectual of Kojève represents as a kind of bourgeois, namely of the poor bourgeois wanting to be rich. The author traces the thought of Kojève: beginning with the humanists of Renaissance through moralists of the 16th century he comes to Enlightenment, which prepared the French Revolution and Napoleon's Empire. With the fall of this Empire and the development of bourgeois national states («Slave without Master» or «Slave of the Capital») once more emerges the figure of the Intellectual (Romanticism, Liberalism) and the typical for this figure «Republic of Letters» reappear for Kojève. The article focuses on the fact that the Intellectual don't like to sacrifice anything for Truth, Goodness or Beauty, he strives only for self-realization. The author comprehends the following reasoning of Kojève: the wish of recognition of Intellectual for him is simply a caricature of the authentic pursuit of universal recognition of the Citizen. For the last one, we must fight and risk our lives, while the Intellectual wants to stay «over the fray».

**Key words:** Master, Slave, Phenomenology, Modernity, Bourgeois, Enlightenment, Revolution, Romanticism, Intellectual.

**DOI:** 10.31857/S004287440007531-9

Citation: Rutkevich, Alexey M. (2019) 'Genealogy of Intellectuals by Alexander Kojève', *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2019), pp. 118–131.

Курс лекций, который Александр Кожев читал в высшей школе практических исследований в 1934–39 гг. назывался «Религиозная философия Гегеля», поскольку должен был служить продолжением религиозноведческих курсов А. Койре. Так как в действительности содержание далеко выходило за пределы названия, то издавший свой конспект и рукописи ряда лекций Р. Кено предложил заглавие «Введение в чтение Гегеля». Хотя формально этот 600-страничный том представляет собой комментарий к «Феноменологии духа», излагаемые в нем идеи далеки от гегелевской философии. Утверждая, что феноменология Гегеля «столь же «экзистенциальна» как феноменология Хайдеггера», Кожев поясняет: «Что бы ни думал по этому поводу сам Гегель, Феноменология представляет собой философскую антропологию» [Kojève 1947, 39]. Онтология Гегеля в «Феноменологии» (в отличие от поздних трудов) есть «онтология Человека», поскольку, говоря о «духе», он имеет в виду исключительно

---

\* 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).

человеческое бытие. Иначе говоря, онтология Гегеля есть антропология, а феноменология есть «идеизирующая абстракция», т.е. рассмотрение конкретного человека, конкретных исторических эпох. Сущность человека есть совокупность возможностей его исторических проявлений, когнитивных и аффективных потенций, способностей действовать. Они менялись на протяжении истории, поскольку та или иная культура, эпоха, социальное окружение способствуют реализации только некоторых из них. А потому «Феноменология духа» есть описание следующих друг за другом форм («гештальтов»), в которых происходила реализация этой сущности. Она представляет собой своего рода «интериоризирующее воспоминание» (Er-innerung) завершившейся человеческой истории. Сама диалектика для Кожева ограничивается человеческой историей, миром мышления, труда и борьбы людей — никакой «борьбы противоположностей» нет в природе, «понять диалектически» — значит понять исторически, не *sub specie aeterni*, но как творческое движение, результат замысленного человеком проекта, где не только результат зависит от проекта, но и проект от предполагаемого результата [Kojève 1947, 377]. Диалектична не природа, а человеческое «бытие-в-мире».

Но не только феноменология Гуссерля и Daseinsanalytik Хайдеггера входят в эту интерпретацию. Хотя лишь несколько раз им упоминается Маркс, след марксизма очевиден. Кожев пишет о труде, который создает человека, а затем ведет его вперед в истории. Понятийное познание и труд являются двумя сторонами одной медали. Наконец, двигателем истории является борьба Господина и Раба, в которой часто узнается борьба классов. Гегелевская система не только сводится к антропологии, а тем самым к исторической последовательности человеческих типов, она и социологизируется, поскольку человек есть «общественное животное», а сами эти типы представляют собой группы со своими навыками, интересами и установками. Французские историки той поры стали употреблять словосочетание «история ментальностей» — оно также восходит (через труды В. Зомбарта) к немецкой «истории духа» (Geistesgeschichte). Кожев именуется гегелевскую смену один на другой таких «гештальтов» дескрипцией «саморазрушения идеологий». Каждая из них претендует на истинность, но истинной оказывается сама Феноменология, как связный и полный рассказ о всех предшествующих идеологиях [Kojève 1947, 86].

Одной из таких исторических фигур («гештальтов») оказывается фигура Интеллектуала. Кожев уделил этому историческому феномену почти два года своего курса лекций, указывая, что «Гегель проявлял значительный интерес к феномену христианского и буржуазного Интеллектуала. Он говорит о нем в разделе В VI главы и посвящает ему всю V главу» [Kojève 1947, 193]. Более того, в примечании Кожев добавляет, что Гегель прослеживает этот феномен на всех этапах буржуазного мира, но в своем описании он имел в виду прежде всего своих современников эпохи Просвещения. Если учесть, что «буржуазным» Кожев полагал уже мир Римской империи, то оказывается, что практически все «гештальты» связаны с фигурой интеллектуала. Между тем Гегель по понятным причинам не употреблял этого термина — слово «интеллектуал» возникнет во Франции почти через век во время «дела Дрейфуса».

В отечественной публицистике частым является противопоставление «русского интеллигента» и «западного интеллектуала». Второго чаще всего обозначают как специалиста, узкого профессионала, включенного в «машину» цивилизации и неплохо в ней обустроившегося, тогда как наш интеллигент со времен чуть ли не Радищева находится между «народом» и «властью», причем последней он всеми силами противится. Не входя в историю наших дебатов по поводу интеллигенции, стоит сказать, что введенный французскими публицистами (из круга М. Барреса) термин «интеллектуал» был близок по значению нашему «интеллигенту», обозначая тех профессоров, писателей и адвокатов, которые собирали подписи под коллективными обращениями, да еще и нередко именовали себя «совестью нации». Иначе говоря, во Франции это слово имело примерно то же значение, которое в России приобрело слово «интеллигент». Собственно говоря, критика в «Вехах» русской интеллигенции хотя бы отчасти восходит к аналогичной критике Ш. Моррасса в небольшой книге «Будущее интеллигенции», которая начинается со слов: «мы говорим об Интеллигенции 120

так, как о ней говорят в Санкт-Петербурге» — Моррас на момент выхода книги (1905 г.) еще не пользуется словом «интеллектуал», но замечает несомненное сходство французских и российских литераторов и публицистов из «левого» лагеря [Моррас 2003, 15]. Понятно то, что в обоих случаях группы людей обозначаются словами, традиционно используемыми как синонимы «ума» или «разума». Просвещенная разумность этой группы отличает ее как от «темного» народа, так и от заинтересованных в сохранении своих привилегий властных элит, пользующихся предрассудками — прежде всего религиозными — для угнетения масс. Слово «интеллектуал» во Франции на протяжении всего XX в. практически никогда не употреблялось применительно к «правым» мыслителям и писателям. Ж. Помпиду мог быть выходцем из народа и превосходным знатоком французской поэзии, будучи автором одной из лучших антологий, но «интеллектуалом» он быть никак не мог; то же самое можно сказать о таких философах, как А. Бергсон или Ж. Маритен, — они не относились к этой категории, но это место мог занимать какой-нибудь «левый» журналист, который не отличался ни умом, ни порядочностью, но всегда был в позе «оппозиционера» и полагал, что он продвигает массы к «эмансипации» своими статьями в *Le Monde* или в *La Liberation*. Такой же журналист в *Le Figaro* (даже если его звали Р. Арон), по определению, интеллектуалом не числился. С другой стороны, в число интеллектуалов не включали и тех, кто желал выражать интересы этих же «народных масс» в рамках какой-нибудь партии (во Франции — прежде всего ФКП). Тогда он утрачивал независимость суждений, сходил с вершин «чистого разума» до уровня материальных требований. Когда К. Маннхайм писал о «свободнопарящей интеллигенции» (*freischwebende Intelligenz*), он подчеркивал ее положение между социальными группами, отсутствие у нее собственного классового интереса.

Разумеется, на протяжении известной нам истории разных цивилизаций мы нередко сталкиваемся с группами оппонентов господствующим элитам, осуждаемым с позиций той или иной религиозной или этической доктрины. Элиты правят не только и не столько силой, они легитимируют свое господство, определяют, что вообще считать реальным, будь то соотношение земной и небесной иерархии, круг сансары, божественность императора или права человека. Эти дефиниции задают идентичности индивидам, устанавливая, в каком космосе и каком социуме мы существуем, каково наше в них место. Не все индивиды успешно проходят социализацию и приспособлены к так определяемой реальности, не говоря уж о том, что далеко не все такой реальностью довольны. Когда не только маргиналы, но и оппонировавшие элитам лица, начинают соединяться в длительно существующие социальные группы, они дают иные дефиниции реальности и идентичности, подрывая прежние установления<sup>1</sup>. Можно вспомнить о китайских даосах (восстание «желтых повязок»), античных киниках, ранних христианах, гуситах, пуританах Кромвеля и т.д., но все же не они являются непосредственными предшественниками интеллектуалов. Разумеется, в той же Франции во времена религиозных войн уже появились скептически настроенные либертины, но они еще не были значимым социальным слоем<sup>2</sup>. Таковой мы без труда обнаруживаем во Франции второй половины XVIII в. А. де Токвиль писал о литераторах эпохи Просвещения, посетителях модных салонов, которые писали отвлеченные трактаты об идеальном способе правления с полной симметрией в законах, не имея ни малейшего представления об опасностях даже самых желательных реформ. Они доверяли теории и презирали факты, им было свойственно «желание переделать одновременно все государственное устройство в соответствии с правилами логики и единым планом, вместо внесения в него частичных изменений» [Токвиль 1997, 256]. Только теперь эти трактаты, романы Вольтера, «Энциклопедию» читают десятки тысяч. Наполеон презрительно назвал наследников этих литераторов «идеологами», расширив значение этого слова за пределы учений Дестюта де Траси и Кабаниса.

Словосочетание *buergerliche Intelligenz* стало применяться по отношению к слою читающих и пишущих книги людей в начале XIX в. и пришло это обозначение из философских учений Шеллинга и Гегеля, в которых *Intelligenz* относилось к разуму, теоретическому созерцанию, критической рефлексии. «Интеллигенция раскрылась

перед нами как дух, возвращающийся из объекта *в самого себя*, в нем *делаящий себя внутренним* и свое *внутреннее существо* признающий за *объективное*» [Гегель 1956, 280], — писал Гегель. Когда философский термин был перенесен на социальную группу, главное его значение — критичная мысль — сочеталось с нравственным императивом. Образованные бюргеры желали и политических свобод, и единения немецкого народа, разорванного на множество княжеств. Язык и культура этих бюргеров, а заодно и всего немецкого народа, противопоставлялись изысканным манерам, парикам и французской речи дворянства. Со времени борьбы с Наполеоном политическая составляющая все возрастала, а от критики текстов Ветхого завета ученики Гегеля перешли к критике государственных институтов. Вершиной политической активности этой группы была неудачная революция 1848–49 гг. Мы помним о том, какую роль играла русская интеллигенция в подготовке революции — она не была первой в этом ряду «властителей дум». Так как «конец истории» в учении Кожева прямо увязывается с революцией и возникновением империи, в которой фигура Гражданина синтезирует и сменяет Господина и Раба, понятен его интерес к фигуре Интеллектуала.

Хотя Кожев потратил год (курс 1933–34 гг.) на истолкование первых трех разделов «Феноменологии духа», конспект этой части предельно краток, да и не эти главы важны для его концепции. Переход от «субъективного духа» к «объективному», т.е. к обществу и к истории, начинается с борьбы самосознаний за признание (IV раздел); более того, эта борьба не «снимается» дальнейшим развитием общества, она сохраняется вплоть до конца истории (или «цели истории» — *fin de l'histoire* означает и то, и другое). Поэтому на протяжении всего курса Кожев постоянно возвращается к этой борьбе и к возникающей из нее диалектике господина и раба. Решимость вступить в борьбу, риск делают человека свободным, выводят его из животного состояния. Так как борьба эта идет «не на жизнь, а на смерть», то ее итогом оказывалась смерть одного из соперников; тогда нет и признания, а ведь именно оно было целью борьбы. Признание происходит в тот момент, когда один из участников борьбы в страхе за жизнь сдается на милость победителя. Тому, кто покорился воле победителя, уготована участь раба — он признал другого господином. Так на сцене истории появляются первые две фигуры, Господина и Раба; вернее сказать, сама сцена истории возникает вместе с ними. Труд раба служит господину, принудив раба трудиться, господин реализует свою свободу. Он готов сражаться, считая всякий труд уделом раба. Раб не сражается, в смертном страхе он принужден к труду, и без этого страха не было бы труда как такового. Кожев развивает эту мысль Гегеля, подчеркивая значимость ужаса, ломающего изначальное своеволие человека. Гегелю принадлежит и та мысль, что отношение господина к миру является потребительским, тогда как раб вынужденно сталкивается с «самостоятельностью вещи» и, обрабатывая вещи мира, меняется и сам [Гегель 1959, 103]. Присутствует у Гегеля и тот тезис, что раба очеловечил страх смерти, хотя Гегель, очевидным образом, не описывает этот страх в терминах Хайдеггера, тогда как у Кожева страх небытия выявляет небытие («Ничто») как исток временности и негативности человеческого существования. Однако далее трактовка Кожева все дальше отходит от оригинала.

Гегель не утверждал того, что на протяжении всей дальнейшей истории господин не изменяется, оставаясь точно таким же воином, готовым умирать на поле боя, но более не играющим никакой роли в развитии человечества. Для Кожева и воспетый Ницше аристократ эллинских времен, и средневековый барон, и японский самурай, и придворный времен Людовика XIV представляют собой одну и ту же неизменную фигуру, не играющую никакой роли в развитии человечества. Господин для него есть «экзистенциальный тупик»: «Господин может либо оскотиниться в удовольствиях, либо господски погибнуть на поле боя, но он не может *жить сознательно*, осознавая свою *удовлетворенность* тем, кто он есть» [Kojève 1947, 174]. Даже признание со стороны раба не является подлинным признанием, поскольку господином его именует «говорящее орудие», презренный холоп. Господин проявил свою человечность отвагой, риском во имя не определяемых биологическим инстинктом целей, но его

существование потребителя во всем остальном является животным. Человечность же находится на стороне тяжкого подневольного труда, связанного с ним познания предметного мира и постепенно меняющейся техники, приспособляющей природный мир к человеческим потребностям. Вся роль Господина в истории сводится к тому, что он ее начинает, порождая Раба, чтобы затем – в конце истории – быть диалектически «снятым» (вместе с Рабом) фигурой Гражданина.

Историчность проистекает из временности и негативности человека, отрицающего наличное бытие своим проектом будущего, своим действием, а такое действие всегда выступает как борьба и труд (*Kampf und Arbeit*, поясняет Кожев по-немецки). «Посредством страха смерти Раб улавливает (человеческое) Ничто, лежащее в основе его (природного) Бытия; он понимает себя и понимает Человека лучше, чем Господин. Начиная с «первоначальной» Борьбы, Раб наделен интуицией человеческой реальности, и по этой глубокой причине именно он, а не Господин, в конечном счете, завершит Историю, выявив истину о Человеке» [Kojève 1947, 176]. Вопреки Гегелю, Кожев выводит и понятийное мышление, и научное познание из труда: «Познание, абстрактная мысль, наука, техника, искусства – все это имеет своим истоком подневольный труд Раба» [Kojève 1947, 176]. Сама идея свободы, освобождения могла родиться только в сознании Раба; все то, что именуется прогрессом имеет смысл только для рабского сознания, тогда как своеволие господина остается тупиком для человечества, поскольку он «способен *по-человечески* умереть, но *жить* он способен только как животное» [Kojève 1947, 55]. Поэтому дальнейшие «гештальты» гегелевской «Феноменологии духа» рассматриваются Кожевом как «рабские идеологии», как формы самосознания Раба.

Разумеется, это расходится и с замыслом Гегеля, и с тем, как излагается история философии и религии в любом учебнике. Уже стоицизм рассматривался Гегелем как «снятие» отношения господства и рабства [Гегель 1959, 108], а дальнейшие формы самосознания вообще лишены отсылок к этому отношению. Всем известно, что создатели эллинистических учений (стоицизм, скептицизм) рабами не были. Вернее, иные из них (скажем, Эпиктет) таковыми бывали, но это не меняет того, что философские учения создавались свободными («господами»). Даже в самых вульгарных марксистских версиях истории античной философии некое подобие «рабской идеологии» обнаруживалось разве что у киников. Однако следует иметь в виду, что у Кожева фигура Раба совсем не тождественна рабу в полном смысле слова, будь то античный раб или раб на плантациях южных штатов США до гражданской войны. Рабом является всякий занятый трудом, причем не только физическим: философия Стои или физика Ньютона выражают у Кожева ментальность и понятийный аппарат тех, кто трудится. Иначе говоря, и лично свободные метеки античных полисов, и римские *peregrine*, и средневековые бюргеры, и буржуа времен Просвещения равным образом обозначаются как Рабы.

Французские гегелеведы нередко упрекали Кожева за то, что тот переводили немецкое слово *Knecht* как «раб» (*esclave*), а не «слуга» (*valet*). В действительности им следовало бы упрекать самого Гегеля, а заодно и Гоббса, который, в свою очередь, ссылаясь на римлян, не различавших рабов и слуг, обозначая их одним словом *servus*. Сам Кожев делал оговорки относительно соотношения эмпирической истории и историсофии. В частности, в написанной во время Оккупации книге по философии права, он замечал, что «Господин и Раб – это лишь логические «принципы», фактически не существующие в чистом виде» [Kojève 1981, 243], но всемирная история подчинена диалектике, ведущей к синтезу этих принципов в фигуре Гражданина.

Эта философия истории определяет то, как им рассматриваются те «идеологии», которые одна за другой появляются в «Феноменологии духа». Стоицизм и скептицизм суть формы внутреннего освобождения Раба, который трудится, но не вступает в борьбу с Господином. К феномену «несчастливого сознания», т.е. к подразумеваемому христианству, Кожев не единожды возвращается на протяжении всего курса, так как последний формально именовался «Религиозная философия Гегеля». Самая общая характеристика христианского монотеизма такова: Раб делается «рабом Божиим»,

а тем самым «он равен Господину в том смысле, что и сам он, и Господин равным образом рабы Бога» [Kojève 1947, 66]. Человек остается Рабом, даже если он отвергает наличие Господина в посюстороннем мире, ибо такового он обнаруживает в мире потустороннем, создавая его из того же страха смерти. В резюме курса 1934–35 гг., на протяжении которого рассматривались упомянутые выше «гештальты», Кожев пишет: «Чтобы освободиться от *несчастья* и достичь *Удовлетворения*, т.е. осуществленной полноты своего бытия, Человек должен поэтому прежде всего избавиться от идеи *потустороннего*. Он должен признать, что его подлинной и единственной реальностью является его свободно осуществленное действие – в посюстороннем и для посюстороннего; он должен понять, что нет ничего, кроме его деятельного существования в Мире, в котором он рождается, живет и умирает, в котором он способен достичь совершенства» [Kojève 1947, 75–76]. Понимание этого выводит человека за пределы «несчастливого сознания» религии. Это мир философского и научного разума.

К поздней античности Кожев возвращается в лекциях 1936–37 гг., посвященных VI разделу («Дух»). Принятие римскими императорами христианства является завершением начавшегося ранее движения, подрывающего позиции Господина. Христианство Кожев – вслед за многими предшественниками – именуется «религией рабов». Теперь эту религию перенимают Господа: «Не Раб освобождается, но Господин удаляется от своего Господства» [Kojève 1947, 115]. Господин без Раба, Раб без Господина – таков в будущем буржуа. Пока же начавшийся с походов Александра закат свободных полисов, аристократически управляемых Господами, приводит к Империи, в которой свободные граждане постепенно утрачивают свою воинскую доблесть и делаются частными лицами под властью принцепса, т.е. становятся «буржуа». Над этими формально равными (римское право) частными лицами возвышается деспотическая власть, делающая прежде свободных Господ подневольными – Кожев ссылается на небольшой раздел «Абстрактное лицо, господин мира», в котором речь идет о «чудовищном разгуле» и «разрушительном всевластии» цезарей. Поэтому бывшие господа могут принять ту религию, которая возникла среди рабов: «Римский Буржуа может воспринять эти идеологии, поскольку сам он стал квази-рабом Деспота» [Kojève 1947, 116]. Римские сенаторы и всадники становятся христианами именно потому, что «они уже не являются истинными Господами, это – Буржуа, рабы Императора» [Kojève 1947, 106]. Именно частная собственность и партикуляризм ведут к такому результату.

Итак, христианский мир для Кожева есть мир псевдо-Рабов и псевдо-Господ. Он почти ничего не говорит о феодальной Европе, хотя бы потому, что она из этой логики выпадает: вооруженное рыцарство, воинственные бароны никак не походят на псевдо-Раба («христианина-Буржуа»). Кожев считает само собой разумеющимся то, что феодалы и их потомки были Господами, восстановившими власть меча; однако, они являются и христианами, «рабами божьими». Взгляд на христианство Кожева отчасти совпадает с воззрениями Ницше, изложенными, скажем, в «Генеалогии морали» и в «Антихристе»: «рабская идеология» совращает воинственных аристократов и постепенно ведет их к гибели. Более того, его понимание фигуры Господина заставляет вспомнить о «сверхчеловеке» немецкого мыслителя. Только вся система оценок у Кожева расходится и с Ницше, и с той критикой христианства, которую со времен Просвещения вели (и ведут доньше) всякого рода «свободомыслящие». Христианство для Кожева содержало великую истину: это оно ввело время в самопознание человека, создало предпосылки исторического мышления. Собственно говоря, собственную философию Кожев именуется «антропотеизмом», а всякое «Человекобожество» генетически восходит к «Богочеловечеству». Причем уже раннее христианство находит у него слова одобрения, поскольку оно выступало прежде всего как отрицание сущего, как «критика Мира в его тотальности – обесценивание языческих ценностей государства, семьи» и им подобных [Kojève 1947, 117].

Воплощенной истиной христианства является универсальная история, «обожение» человека в ее конце. Он находит в христианстве корни и картезианства, и Просвещения, и революции. Подчеркивается и значение теологии, поскольку в ней в

христианском мире выражается всеобщее, тогда как философ в этом мире есть частное существо. «Оппозиция между (богословской) Верой и (философским) Разумом в христианском Мире необходима и неизбежна» [Kojève 1947, 119]. Догегелевская философия рассматривает человека в изолированности от природного и социального мира, тогда как теология раскрывает «*универсальный* аспект человеческого существования: Государство, Общество, Народ» [Kojève 1947, 265]. Только философия Гегеля как синтез всеобщего и частного смогла преодолеть это противостояние, но только потому, что сама она уже перестала быть философией, но сделалась Мудростью.

Если просветители писали о христианстве как об обмане, а Ницше видел в нем *ressentiment*, «восстание рабов в морали», то для Кожева именно христианство меняет самосознание, образ человека. Если язычник таковым рожден, то христианином нужно стать: «Христианин признается как христианин лишь потому, что он совершает *усилие*, чтобы стать таковым» [Kojève 1947, 120]. Хотя это действие еще устремлено к трансцендентному, христианин действует, *трудится* ради этой цели. Христианский Мир является миром, в котором труд обладает положительной ценностью. А потому мы имеем дело с триумфом идеологии труженика-Раба... Труд преобразует Природу и внутренний мир труженика: Христианин делается «культурным» человеком (*gebildet*). Отсюда проистекает доминирование абстрактной мысли и рационализма» [Kojève 1947, 121]. Он остается «частным человеком», живет вне политики, будучи «пассивным подданным деспота-суверена», а не гражданином. «Этот Буржуа появляется в поздней Империи и его история простирается вплоть до французской революции 1789 г. Именно в этот исторический период две «буржуазных» идеологии, противостоящие друг другу, но и взаимодополняющие — религиозного Христианства и атеистического или светского Христианства, а они и являются тем *индивидуализмом* Интеллектуала, который был описан в V главе» [Kojève 1947, 121]. Иначе говоря, курс 1935–36 гг. был посвящен указанному разделу «Феноменологии духа», который Кожев считал дескрипцией феномена Интеллектуала. «Христианский Мир есть мир Интеллектуалов и Идеологов» [Kojève 1947, 117].

Дошедший до нас конспект комментария Кожева к V разделу «Феноменологии духа» («Достоверность и истина разума»), представляющему собой примерно четверть всего сочинения Гегеля, крайне невелик по размеру, причем наибольший интерес у интерпретатора вызывают не основные мысли этого раздела, связанные с логикой, психологией, научным познанием, а суждения относительно человека — носителя разума в эпохи Возрождения и Нового времени (курс 1935–36 гг.). Так как мы имеем дело с конспектом Р. Кено, то уже невозможно установить, являются ли многочисленные лакуны и разрывы чертой самой интерпретации Кожева, либо объясняются невнимательностью или недопониманием слушателя курса — Кено был писателем, а не философом, он мог не придавать внимания довольно сложным диалектическим переходам от одной формы сознания к другой. Но этот краткий конспект верно передает социологическое прочтение «Феноменологии духа» Кожевом.

Нельзя сказать, что Гегель, рассматривая в этом разделе развитие идеалистической философской мысли, вообще обходится без отсылок к социальной реальности. Подспудно он намечает связь философии Нового времени с индивидуализмом. Но в комментарии Кожева преобладают именно социально-исторические характеристики. Для Кожева, автор «Феноменологии духа» занят в этом большом разделе «критикой буржуазного индивидуализма и либерализма» [Kojève 1947, 85]. Любая философия принадлежит определенному типу человека, а человек Нового времени, буржуа, остается Рабом даже тогда, когда у него нет Господина.

Исходный пункт представлен индивидом, утратившим связь с тем, что Гегель называл «нравственной субстанцией», каковой могли быть хоть греческий полис, хоть средневековая община. Такова «чистая индивидуальность» стремящегося к наслаждению индивида. Гегель пишет о низменном «духе земли», для которого имеет значение истинной действительности только то, что входит в это единичное сознание и оценивается как доставляющее удовольствие или страдание<sup>3</sup>. Для Кожева такой индивид отличается от первобытного человека с его вожделием; удовольствие

желает получать уже живущий в «общественном состоянии» человек, описанный в произведениях Гоббса и Локка, изолированный субъект права, политики и познания. Он противостоит природе и желает ее познать и подчинить себе — таково начало хоть науки, хоть философии Нового времени. Но политически он пассивен и примиряется с властью суверена, пока тот не угрожает его собственности. Имеется в виду только вышедший из средневековья человек эпохи Возрождения с его радостным принятием земной жизни. Понятно, что Гегель не говорил об этой эпохе — ее изобретут через полвека историки (прежде всего К. Буркхардт и Ж. Мишле) [Февр 1991], хотя чрезвычайно ярко охарактеризовал ее как «небо духа», наступающий после «ужасной ночи средних веков» [Гегель 2000, 418–419]. Тем не менее, он предельно критично смотрит на того изолированного индивида, который из этой «ночи» вышел. Взгляд Кожева на буржуа той поры еще более жесткий: это люди, которые желают наслаждаться, как Господа, созданными предметами, ничего при этом не делая. Только истинные Господа готовы сражаться, убивать и умирать сами, тогда как эти буржуа являются самовыражающимися гедонистами, а все их действия в мире ради признания со стороны других сводятся к литературе. Гегель говорил о «духовном животном царстве», а Кожев переводил на французский по смыслу: «интеллектуальный бестиарий» (*le bestiaire intellectuel*), имея в виду прежде всего гуманистов с их красочным индивидуализмом, эстетством, оригинальничанием, безудержным самовосхвалением, инвективам и т.п. средствам в «борьбе за признание». Коррелятом этих литературных битв в формирующейся «республике писем» является совсем не интеллектуальное «животное царство»: Макиавелли не изобретал «макиавеллизм», он был внимательным свидетелем того, что делали папы римские и тираны итальянских городов, все эти буржуа, «освобожденные» от «ужасной ночи». Но предметом изучения Кожева были не Медичи и Пацци с их кровавой борьбой, а генезис интеллектуалов. Как и Гегель, Кожев совсем не отрицал великих достижений «титанов Возрождения» или философов и ученых Нового времени. Он связывал детерминизм и натурализм той эпохи с рождавшейся тогда идеологией, видевшей в человеке прежде всего часть природы<sup>4</sup>. Но число гениев науки и искусства в толпе самовыражающихся ничтожеств во все времена было незначительным. Типичные для эпохи биографии настоящих творцов — Кардано, Бруно, Парацельса — сходны с биографиями авантюристов и писак, ничем мир не обогативших.

Экономический коррелят такой «борьбы всех против всех» также известен — это безжалостная конкуренция частных собственников. Этот «порядок мира» с его хищническим эгоизмом («общий ход вещей», *Weltlauf*) видится как необходимость, которая не может не вызывать протест в воспитанном христианством сознании, воспринимающем «бестиарий» как нечто извращенное. Фигура Интеллектуала возникает из этого протеста и предстает как оппозиция «закона сердца» и насильственного миропорядка. Как замечает Гегель, это «уже более не есть легкомыслие прежней формы, которая желала только единичное удовольствие, а есть серьезность некоей высокой цели». Только «биение сердца для блага человечества» переходит «в неистовство безумного сомнения» [Гегель 1959, 197–200], поскольку извращено само это сознание, хотя его обвинения направлены против «развратных деспотов», «фанатичных жрецов» и их прислужников, угнетающих нижестоящих, чтобы вознаградить себя за собственное унижение. Гегель иронически пишет о «помешательстве» этого сознания, обвиняющего других в стремлении «причинить невыразимые бедствия обманутому человечеству», тогда как именно это «сердце» со своим законом «есть внутри себя то, что извращено и что извращает». Или, как комментировал «Феноменологию духа» Куно Фишер, «своеволие с его сомнением есть принцип извращенности и извращения», а мнимые исправители мира являются не настоящими реформаторами, а кривляками на сцене истории — они принадлежат не всемирной истории, но одной лишь феноменологии [Фишер 1902, 368–369].

Для Кожева речь идет о «чисто словесной критике» со стороны изолированных индивидов, каковые на деле и не хотят ничего менять, поскольку ценность их критики предполагает сохранение того общества, которое они критикуют, да и сами они не

желают меняться. Морализаторские утопии произрастают из самомнения и неудовлетворенности: «я лучше мира», а мир плох, так как мне не нравится. Его отличия от сластолюбца могут быть случайными: моралистом делается тот, у кого не реализованы желания («Лиса и виноград»). Это тот же эгоистичный одиночка, только не преуспевший в своей борьбе за «место под солнцем». Здесь начинается то самоотчуждение духа, его разорванность, каковым Гегель посвящает несколько десятков страниц. Претворяя в действительность свой «закон сердца», индивид лишь подкрепляет существующий порядок, «и притом вовлекается в него как в некоторую ему не только чуждую, но и враждебную превосходящую его мощь» [Гегель 1959, 198]<sup>5</sup>. Пока исходным пунктом остается самовлюбленная единичность, общественным порядком будет «эта всеобщая вражда, в которой каждый прибирает к рукам, что может, учиняет суд над единичностью других и утверждает свою, которая точно так же исчезает благодаря другим» [Гегель 1959, 202].

Над такого рода «безумным самомнением» возвышается добродетель, поскольку для нее стремящееся к наслаждению самосознание, пустая индивидуальность есть то, «что подлежит снятию и притом как в самом ее сознании, так и в общем ходе вещей»<sup>6</sup>. Общее морального закона противостоит хаосу единичных волей. Как и ранее, формально Кожев следует за Гегелем, но уже явно модернизирует мысль последнего. Известно, что Гегель был суровым критиком всякого рода морализаторства и полагал, что «общий ход вещей» одерживает верх над теми, кто желает изменить мир проповедями. Декламации выражают только самомнение, «это напыщенность, которая набивает голову себе и другим, но набивает ее чванством» [Гегель 1959, 207]. Добродетель античного мира была действительной добродетелью, поскольку опиралась на субстанциальную нравственность полиса, моралисты Нового времени остаются индивидуалистами. Для Кожева «люди добродетели» уже солидаризируются друг с другом и «составляют партию», только это — партия нереализуемого идеала; это «партия социальной реформы посредством моральной реформы» [Kojève 1947, 88], начинающейся с самого себя, с внутренней дисциплины. Идеальное общество осуществится в таком случае через внутреннее преображение отдельных лиц. Существующий порядок на деле сохраняется, избавившись только от своей «извращенности». От XVII в. Кожев переключается на современность: действительно меняет и общество, и индивида только революционное действие, тогда как «социализм человека добродетели есть псевдо-социализм, это буржуазный индивидуализм, для которого индивид является частным лицом; это не Гражданин, реализующий себя в социальной революционной борьбе» [Kojève 1947, 89]. Он идет еще дальше в применении гегелевской мысли для XX в.: реформисты такого рода желают сохранять капитализм, чтобы всегда было поле деятельности реформистской социалистической партии (вожди ее неплохо устроились на скамьях парламентской оппозиции).

Переход к идеологии Просвещения у Кожева связывается с фигурой, которую Гегель обозначил как «Индивидуальность, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой». Собственно говоря, это и есть «царство Интеллектуала» или «духовное животное царство». Добродетельный человек эпохи Просвещения верит в то, что человек по природе своей добр, портят его социальные институты. Для Кожева «по природе» человек есть животное, а в человека его превращает отрицающее природу действие — он творит себя в истории. Интеллектуал призывает лишь один тип действия, а именно, литературное творчество. В этом он является наследником «человека религии»: на место трансцендентного Бога приходят Искусство, Наука (Добро, Истина, Красота). Слова Гегеля о «духовном животном царстве» интерпретируются следующим образом: «Интеллектуал есть разумное животное; он попросту выражает свою (врожденную) «природу», свой «характер», нечто уже существующее, «естественное», т.е. животное» [Kojève 1947, 89]. Идеология эпохи Просвещения является натуралистической.

Главным и определяющим интересом Интеллектуала является признание его таланта. Поэтому он так много времени уделяет сопоставлению творений — литературная критика делается ремеслом именно в это время. Лучшими произведениями

признаются «выражающие» природу, «внутренний мир», какими бы они ни были. Свои эгоистические интересы Интеллектуал выдает за «суть дела», за интересы общественные. Но это явный обман: «Его интересует не действие в рамках социальной реальности или против нее, но лишь “успех” его творения; он желает “положения”, “ранга”, “места” в данном (природном и социальном) Мире.... Идеальный университет, который он противопоставляет миру, есть одна лишь фикция. То, что Интеллектуал предлагает другим, не имеет реальной ценности, он их обманывает» [Kojève 1947, 93–94]. Хотя идеализм Канта и Фихте философски безусловно возвышается над болтовней «образованцев» эпохи Просвещения, этот идеализм Кожев также относит к «идеологии Интеллектуалов».

Стоит отметить, что Кожев в эти годы довольно много занимался философией раннего Просвещения и писал в 1937 г. книгу, которая осталась неоконченной — «Тождество и Реальность в “Словаре” Пьера Бейля». В 1936–37 гг. он читал курс о Бейле в Высшей школе практических исследований («Критика религии в XVII веке: Пьер Бейль»), а затем получил заказ на книгу от Ж. Фридмана, философа и социолога-марксиста, возглавлявшего издательство «Editions Sociales Internationales». Судя по недавно опубликованной рукописи [Kojève 2010], его интересовал не столько Бейль с его словарем и не особенности эпохи трехсотлетней давности, сколько соотношение разума и веры, формирование критического рационализма Канта и Фихте, а также того, что он называл «критическим позитивизмом», имея в виду науку XX в. Важным является еще один момент: Кожева здесь интересует не только формирование скептического взгляда на религию, но также генезис автономной «республики писем», Просвещения, а в долгой перспективе — и политического либерализма.

Если у Гегеля мы находим тонкие (и долгие) размышления о противостоянии веры и Просвещения, то для Кожева роль интеллектуалов исчерпывается привнесением атеизма в общественную жизнь. Вместе со смертью «суеверий» лишается смысла и само Просвещение. Оно для Кожева наиболее полно выражено фигурой героя Дидро: «*Универсализированный* племянник Рамо — таково Просвещение» [Kojève 1947, 155]. Отличием от прежних «рабских идеологий» является то, что Просвещение становится социальным движением, оно обращается к массам, желая избавить их от невежества. Появляется тип «агитатора и пропагандиста». Пропаганда как таковая извращает любые идеи, поскольку она всегда лжива. Просвещение тоже лживо в своих разоблачениях религии, оно лживо и в своей проповеди утилитаризма («идея полезности»), но оно вносит движение в неподвижность «старого порядка», оно пробуждает массы к действию.

«Благородное сознание» уже целиком перешло от «героизма служения» к «героизму лести» — былые «дворянство шпаги» сменили не только «дворяне мантии», но и множество лиц, просто купивших себе титулы. «К моменту Революции подлинная Аристократия уже исчезла. Остались только Буржуа. Французская Революция была подавлением не Аристократии, но Буржуазии как таковой» [Kojève 1947, 128], поскольку она была преодолением партикулярного, она восстановила ценность и действительность универсального Государства. Революция ведет к смене мира бюргеров, будь они верующими или атеистами, на мир Граждан, отменяющий вместе со «старым порядком» и всю эпоху Рабов и Господ. Возобновляется борьба за признание, которая освобождает всех от прежних взаимозависимостей. Она несет «абсолютную свободу» начального момента революции, а за нею Террор. Революционеры по большей части истребляют друг друга во фракционной борьбе. В обществе взаимного признания «тружеников-воинов» нет места для интеллектуалов. История завершается Империей Наполеона, но это логическое завершение (система Гегеля) представляет собой лишь первый набросок окончательного «универсального и гомогенного» общества.

В комментируемой Кожевом работе движение объективного духа на этом не заканчивается: в разделе «Дух, обладающий достоверностью самого себя» речь идет о морали, совести, добре и зле. Для Кожева конец истории уже наступил, а Гегель здесь просто возвращается к идеологии «абсолютной свободы» на философском уровне: Кант и Фихте выступают как идейно готовившие революцию мыслители. Этой философии соответствует пост-революционный человек, еще не сделавший

необходимых выводов из революции. Он отстаивает универсализм только в морали, он прославляет всеобщую свободу, но не признает средств ее достижения, т.е. «кровавую Борьбу и Труд для всех». Романтики утверждают индивидуальность («прекрасная душа»), но не желают сражаться за всеобщее признание. Вновь появляется фигура Интеллектуала, удовлетворенного лицемерным пожеланием *терпимости* по отношению к любым убеждениям (за исключением «нетолерантных»). «Это пацифистская идеология *Gewissen*, это *политический и экономический Либерализм*. Романтики *болтают* об общественном благе, тогда как дельцы *действуют* в согласии со своими частными интересами» [Kojève 1947, 151]. Иначе говоря, частично воспроизводится до-революционная идеология буржуа, равно как и тип Интеллектуала, отличающегося от своего дореволюционного предшественника тем, что он уже не бежит в царство грез, но гордо провозглашает себя в качестве «творца» и высшего типа человека. Романтики уже достигли антропотейзма, но он является убогим превознесением поэтического воображения. Романтическая «прекрасная душа» для Кожева есть «христианское Несчастное сознание, утратившее Бога» [Kojève 1947, 152].

Этим духовным явлениям соответствует историческая реальность: универсальная по замыслу империя Наполеона рушится в противостоянии с пробуждающимися нациями. Фихте и романтики являются идеологами такого пробуждения народов. Однако сами эти нации идут тем же путем построения гражданских обществ, технического прогресса и социальных революций. Прежний Буржуа порождает два борющихся класса. Кожев отчасти следует здесь за Марксом, но только для него центральным феноменом буржуазного общества является не борьба пролетария с поработением. Рабочий — это бедный буржуа, желающий стать богатым. И богатый, и бедный буржуа поработен Капиталом. Буржуа является рабом самого себя. Господ в этом мире давно нет, остались одни буржуа, а потому нет и классовой борьбы в полном смысле слова (когда Рабу противостоит настоящий Господин). Индивидуалистические идеологии способствуют бегству Интеллектуала от реальности, его уходу в воображаемые миры. Вместе с секуляризацией Интеллектуал бежит уже не в трансцендентное, но в посюстороннее. «Таков пассивный индивидуализм Интеллектуала-атеиста (ученого, художника, философа и т.п.), оправдываемый идеей существования абсолютных, вечных, внеэмпирических ценностей; это всего лишь секуляризация экзистенциального солипсизма религиозного Христианина» [Kojève 1947, 109]. Кожев не случайно возводит такого сорта «ячество» к романтизму с его эстетизацией политики, вероятно, не без влияния К. Шмитта<sup>7</sup>.

Интеллектуал — это бедный буржуа, мечтающий сделаться буржуа богатым. Он может сделаться скептиком и нигилистом, может вернуться к языку раннего христианства и провозгласить бедность вечным идеалом. Но все это — мир нескончаемой болтовни: «Мир, в котором он живет, есть мир, где все критикуют друг друга и где каждый критикует все, что угодно; всякий день происходит переворачивание ценностей. Только сам реальный Мир от этого Языка не меняется» [Kojève 1947, 130–131]. «Республика писем» есть мир тщеславных себялюбцев, речистых проходимцев, «обворованных воров». Изображающие из себя революционеров в сфере мысли, скептиков и нигилистов, интеллектуалы на деле являются конформистами. Поза нравственного негодования и чтение морали миру со стороны не всегда лично порядочных, а зачастую продающих свое перо людей — такова и сегодняшняя реальность мировых СМИ и той тусовки, которая периодически выступает с воззваниями, которые должны подписывать все «рукопожатные» литераторы. Близкий друг Кожева, Р. Арон емко охарактеризовал эту публику: «Они не хотят ни осмыслить мир, ни изменять его, они хотят его разоблачать».

Подобные суждения об интеллектуалах разбросаны по всему курсу «Введения в чтение Гегеля», нередко они и в других сочинениях Кожева. То, что при чтении курса они явно были направлены на то, чтобы провоцировать аудиторию, подтверждается воспоминаниями слушателей; таковыми были талантливые и стремящиеся к самоутверждению индивидуальности, которые вдруг обнаруживали, что их честолюбивое желание признания есть лишь «буржуазное» бегство от действительности,

«рабская идеология». В дальнейшем, уже после войны, эти оценки Кожева станут еще более язвительными: к «левой» (нередко «революционной») болтовне французских философов и публицистов он относился иронически. Все прежние типы ничуть не изменились, это ищущие похвал и гонораров литераторы и артисты, читающие мораль миру индивидуалисты, обещающие реформы дельцы. Иногда среди них встречаются и те, кто именует себя «революционерами», только революции делаются все более «цветными». Если учесть то, что для Кожева история уже завершилась, то мы живем в мире «вечного возвращения», повторения ранее пройденного. Предсказанная им Империя пока не осуществилась целиком и полностью, поскольку сохраняется власть капитала как над бедными, так и над богатыми буржуа. Вряд ли он посчитал бы нынешнюю глобальную Империю последней главой истории – вопреки как ее воспеванию идеологами, вроде Ф. Фукуямы, или поношению со стороны крайне левых – вспомни «Империю» А. Негри и М. Хардта или повлиявшего на них А. Бадью, повторяющего вслед за председателем Мао: «Бунт дело правое». Только преобладают бунтари от «политкорректности», полагающие, что смена дискурса уже есть революция, а логорея тождественна свободе. Генезис давно пройден, движение теперь идет по кругу: от тщеславного «гуманиста» через моралиста, просветителя, реформатора обратно к «Республике писем» (включающей сегодня необъятное число блогеров).

Кожев снисходительно относится к литераторам и артистам, поскольку они зависят от признания куда больше людей дела. Успех построившего прочный мост инженера, получившего высокую прибыль менеджера, выигравшего сражение полководца, синтезировавшего новый материал химика, относительно не зависят от мнения других, тогда как успех романа или театральной роли всегда находятся в зависимости от оценки читателя или зрителя. Отсюда тщеславие, зависть и прочие не всегда приятные особенности этой «творческой» среды. Куда менее терпим Кожев к всякого рода «садам», «академиям», «республикам писем» и прочим «часовням», в которых мнения делаются предрассудками, каковые культивируются и увековечиваются. «Здесь легко могут дойти до того, что в число обитателей “часовни” допускаются только те, кто разделяет предрассудки, коими в ней гордятся... Всякое закрытое общество, принимающее какую-нибудь доктрину, всякая “элита”, отобранная в зависимости от обучения в духе такой доктрины, имеют тенденцию к упрочивать присущие этой доктрине предрассудки» [Кожев 2006, 246]. Интеллектуалы принадлежат именно к таким сообществам, в которых господствуют некритически воспринятые мнения, почитаются авторитеты (будь таковыми даже самые яростные ниспровергатели). Внутри «скорлупы» царит догматизм, стоит интеллектуалу ее покинуть, как он делается полным релятивистом по неумению и нежеланию думать. Если вспомнить Ф. Бэкона, мы имеем дело с «идолами театра». Философа от интеллектуала отличает именно то, что он покидает все закрытые «часовни» и стремится жить в большом мире – «на форуме», «на улице», как жил Сократ.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: [Бергер, Лукман 1995, 268–270]. Задолго до всякой социологии знания об этом писал Паскаль: «Искусство фрондировать и сотрясать государство состоит в умении подрывать господствующие обычаи, доискиваясь до их истоков и показывая, сколь мало в них состоятельности и справедливости». Чтобы власть выглядела законной, «нужно представлять ее подлинной и вечной и скрывать ее происхождение, если не хочешь, чтобы ей вскорости пришел конец» [Паскаль 2011, 64–65].

<sup>2</sup> Ж. де Лабрюйер четко указывает место пребывания этих свободомыслящих «сильных умов» – это двор, где «...процветают два сорта людей и попеременно господствуют – вольнодумцы и лицемеры...». [Лабрюйер 1964, 380].

<sup>3</sup> В «Феноменологии духа» это параграф «Удовольствие и необходимость» V главы.

<sup>4</sup> Стоит заметить, что некоторая односторонность в видении Возрождения и раннего Нового времени объясняется тем, что и Гегель, и Кожев вслед за ним, занимались не историей философии, а *феноменологией*. В XIV–XVII вв. хватало тех, кто зачитывался диалогами Платона и Цицерона, брал за образец «Политику» Аристотеля или «Град Божий» Августина и вообще

размышлял о всеобщем благе, а не о собственном благополучии. Но для феноменолога это просто убеждения тех, кто продолжал жить прошлым, тогда как новым историческим феноменом был изолированный индивид в уходящем от прежних иерархий и моральных образцов обществе. Говоря языком социологии Ф. Тенниса, на место прежнего органического *Gemeinschaft* приходит механическое *Gesellschaft*, в котором отношения между атомизированными людьми регулируются контрактом.

<sup>5</sup> Здесь легко различим исток концепции отчуждения молодого Маркса.

<sup>6</sup> Отметим, что вероятнее всего оппозиция «наслаждения и долга» в «Или–Или» С. Кьеркегора имеет своим источником этот раздел «Феноменологии духа»

<sup>7</sup> Лично он познакомился с Шмиттом только в 1950-е гг., но был хорошо знаком с его работами 1920-х гг., включая и «Политический романтизм»; достаточно сравнить его оценки интеллектуалов с дескрипцией романтической субъективности у Шмитта. См.: [Шмитт 2015]. В трактовке Кожевова царства «рабочего-солдата», синтеза прежних исторических фигур в рамках воставшего Народа, реализующего себя в Государстве, вообще хорошо виден след немецкой мысли («Рабочий» Э. Юнгера, «Революция справа» Х. Фрайера и др.).

### *Источнику – Primary Sources in French and Russian Translation*

Гегель 1956 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Госполитиздат, 1956 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Die Wissenschaft des Geistes* (Russian Translation, 1956)].

Гегель 1959 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Соцэкгиз, 1959 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Phänomenologie des Geistes* (Russian Translation, 1959)].

Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории, СПб.: Наука, 2000 [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Russian Translation, 1935)].

Кожев 2006 – *Кожев А.* Тирания и мудрость // Штраус Л. О Тирании. СПб.: СПбГУ, 2006 [Kojève Alexandre *Tyrannie et Sagesse* (Russian Translation, 1998)].

Лабрюйер 1964 – *Лабрюйер Ж. де* Характеры, или нравы нынешнего века. М.: Художественная литература, 1964 [La Bruyere, Jean de *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (Russian Translation, 1964)].

Моррас 2003 – *Моррас Ш.* Будущее интеллигенции. М.: Праксис, 2003 [Maurrass, Charles *De l'intelligence* (Russian Translation, 2003)].

Паскаль 2011 – *Паскаль Б.* Мысли. М.: АСТ, Астрель, 2011 [Pascal, Blaise *Pensées*, (Russian Translation, 1995)].

Токвиль (1997) – *Токвиль А. де* Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997 [Toqueville, Alexis de *L'ancien Régime et la Révolution* (Russian Translation, 1997)].

Фишер 1902 – *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение // Фишер К. История новой философии. В 8 т. Т. 8. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1902 [Fischer, Ernst Kuno Berthold *Hegels Leben, Werke und Lehre* (Russian Translation, 1902)].

Kojève, Alexandre (1947) *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.

Kojève, Alexandre (1981) *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris.

Kojève, Alexandre (2010) *Identité et Réalité dans le 'Dictionnaire' de Pierre Bayle*, Gallimard, Paris.

### *Ссылки – References in Russian*

Бергер, Лукман (1995) – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.

Февр 1991 – *Февр Л.* Бои за историю. М.: Наука, 1991.

Шмитт 2015 – *Шмитт К.* Политический романтизм. М.: Праксис, 2015.

### *References*

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York (Russian Translation, 1995)

Febvre, Lucien (1953), *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris (Russian Translation, 1991).

Schmitt, Carl (1925), *Politische Romantik*, Verlag von Duncker und Humbolt, München, Leipzig (Russian Translation, 2015).

### **Сведения об авторе**

**РУТКЕВИЧ Алексей Михайлович** –  
доктор философских наук, профессор НИУ  
ВШЭ.

### **Author's information**

**RUTKEVICH Alexey M.** –  
DSc in Philosophy, professor, National Research  
University Higher School of Economics.