

This is the accepted version of the paper.

The published version of: Weslati, Hager (2022) «Предположив, что истина есть женщина»: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПЕРСОНАЖИ КОЖЕВА И ИХ РОЛЬ В ЕГО СИСТЕМЕ ЗНАНИЯ = "Supposing that truth is a woman" : Kojève's conceptual characters and their role in his system of knowledge. *Novoe literaturnoe obozrenie* = *New Literary Observer*, 175, pp. 26-39, can be found at: <https://www.nlobooks.ru/upload/iblock/692/26-39%20weslatti175.pdf>

Хагер Веслати

«Предположив, что истина есть женщина»:  
концептуальные персонажи Кожева и их роль в его системе знания

Hager Weslati

«Supposing That Truth Is a Woman»:  
Kojève's Conceptual Characters and Their Role in His System of Knowledge

**Хагер Веслати** (Кингстонский университет в Лондоне; Кингстонская школа искусств; школа искусств, культуры и коммуникации; кафедра журналистики, издательского дела и медиа; руководитель магистерского курса медиа и коммуникаций; PhD) [h.weslati@kingston.ac.uk](mailto:h.weslati@kingston.ac.uk)

**Ключевые слова:** Александр Кожев, желание признания, концептуальные персонажи, тирания, женская единичность, скука, революционное действие

**УДК:** 1(091) + 101.9

Знаменитые примечания о конце истории и жизни в постисторических условиях долго оставались привычной отправной точкой для разных критических попыток интерпретировать фигуру Кожева и его интеллектуальное наследие. Однако более внимательный подход к его систематической философии показывает: «дурная бесконечность» заботила его больше, чем создание «больших нарративов». Поэтому вопрос заключается не только в том, как и почему заканчивается история, но и — что, пожалуй, важнее — в том, почему история, возможно, не закончится никогда. Стремясь привлечь критическое внимание к этому важному, но упускаемому из виду аспекту кожевской системы, автор настоящей статьи избирает менее распространенный подход через призму непризнания и его философской драматизации при помощи трех концептуальных персонажей: (преуспевшего) тирана, (мудрого) философа и женской индивидуальности. Что общего у этих трех персонажей? Почему успех философа зависит от тех трудных условий, которые необходимы для успеха тирана и женщины? Разработка трех этих вопросов помещает в фокус внимания «Кожева» как концептуальный персонаж, действующий в его непризнанной системе знания. Сделанные из такого прочтения выводы влияют на событие мысли «Кожев» в современной (западной) мысли.

**Hager Weslati** (Kingston University London; Kingston School of Art; School of Arts, Culture and Communication; Department of Journalism, Publishing and Media; Course Director MA Media & Communication; PhD) [h.weslati@kingston.ac.uk](mailto:h.weslati@kingston.ac.uk)

**Key words:** Alexandre Kojève, desire for recognition, conceptual characters, tyranny, feminine particularity, boredom, revolutionary action

**UDC:** 1(091) + 101.9

The famous footnotes on the end of history and post-historical existence have long remained a revolving door in various critical attempts to read Kojève and his intellectual legacy. However, a more attentive approach to his systematic philosophy reveals his concern with “bad infinity” rather than with the crafting of “grand narratives”. The question therefore is not only about how and why history ends, but also and perhaps more

importantly about why history may never end. Aiming to direct critical attention to this important and yet overlooked aspect of the Kojevian system, this essay follows the road less travelled of misrecognition and its philosophical dramatization in the three conceptual characters of the (successful) tyrant, the (wise) philosopher, and feminine individuality. What brings these three characters together? Why does the philosopher's success depend on the difficult conditions they set for the success of the tyrant and woman? The development of these questions puts into focus "Kojève" as a conceptual character cast in his misrecognised system of knowledge. Conclusions drawn from this reading are brought to bear on the thought-event Kojève in (Western) contemporary thought.

Спинелло, я — Люцифер! Где же ты видел меня, что изобразил в таком гнусном обличье? [Франс 1958: 394]

Анатоль Франс, «Колодезь святой Клары» (1895)

Наполеон был очень задет и опечален тем, что садовник малаец принял его за легендарного восточного завоевателя [Кожев 2003: 629].

Александр Кожев, «Введение в чтение Гегеля» (1947)

В работе «Что такое философия?» Жиль Делёз и Феликс Гваттари описывают создание новых концептуальных персонажей или переосмысление старых на новой сцене как «события мысли», свидетельствующие о прогрессе в философии. Александр Кожев был не только опытным практиком бейлианского искусства примечания, но и «псевдонимом» любопытного набора концептуальных персонажей. Споры между несколькими фракциями критиков о его провокационном возвращении к гегелевским *Herr* и *Knecht* не утихают и спустя десятилетия после их «сценического дебюта» в начале 1930-х годов. Цель настоящего эссе — раскрыть смысл концептуальной триады «тиран — философ — женщина», показав промежуточное положение фигуры философа-мудреца между двумя формами непризнания (*misrecognition*): одна специфична для женской единичности (*feminine particularity*), другая — для тирана, чьи успешные действия пользуются всеобщим признанием (*universal recognition*). Вмешательством философа, таким образом, отмечены два ключевых момента в системе знания. Позволяющее тирану и женщине достойно выйти из затруднительного положения признание философа-мудреца, чье предложение они вольны принять или отвергнуть, чрезвычайно шатко. Коль скоро «[с]удьба философа — становиться своим концептуальным персонажем или персонажами» [Делёз, Гваттари 2020: 74], мои выводы подчеркивают, что рецепция интеллектуального наследия Кожева в современной (западной) критике по-прежнему неадекватна, причем непризнанными остаются как концептуальный персонаж «Кожев», так и событие мысли *Système de Savoir*.

## 1. Дьявол в деталях, или белизна истины

В шестой лекции курса 1938—1939 учебного года Александр Кожев иллюстрирует различие между тремя неадекватными системами знания при помощи интригующей параллели между той вечной или бесконечной задачей, которую ставил перед собой кантовский критицизм, и «белизной» истины в сборнике новелл Анатоля Франса «Колодезь святой Клары» (1895). «Оптимистический скептицизм» Канта — «это скептицизм вечного “почему”, “вечно учащегося человечества”, которое неустанно, в едином строю, шагает к цели, которой никогда не достигнет» [Кожев 2003: 429]. Хотя Кожев не уточняет, которую из новелл «Колодезя святой Клары» имеет в виду, говоря об истине или ее отсутствии с точки зрения мистики и пессимистического скептицизма, идея белой истины или истины как белизны возникает в тринадцатой главке «Трагедии человека». Происходящее по мере повествования с монахом-францисканцем фра Джованни перекликается с кожевскими схематичными изображениями мистических систем и пессимистического скептицизма. Первые устанавливают недискурсивное «*присутствие*» потустороннего как «стабильн[ого], неизменн[ого], непреодолим[ого]» предела человеческим знаниям [Там же: 428—429], тогда как с точки зрения последнего истина остается подобной пробелу, бесконечно неуловимой, непознаваемой.

Рассказывают, что Кожев, начиная те лекции с начертания на доске магических кругов (отчасти чтобы подразнить отцов-иезуитов, которые были в числе его парижских слушателей), подражал педагогической стратегии дьявола из четырнадцатой главки «Трагедии человека». Подобно франсовскому дьяволу, который являет спящему фра Джованни частичные истины в разноцветных кругах внутри «колеса вселенной», а затем раскручивает это колесо так, что все они исчезают, сливаясь в белоснежную Истину, Кожев рисует круговые диаграммы разных философских и теологических систем, чтобы потом как бы по волшебству заставить их исчезнуть в гегельянском круге абсолютного знания [Там же: 425, 439]. Эта интригующе неявная отсылка к сборнику «Колодезь святой Клары», которую не стоит принимать за чистую монету, требует более пристального изучения, чтобы выявить ее пересечения и переклички с тем, чему учил Кожев в последний год лекций о Гегеле.

Чтение первых шести главок «Трагедии человека» — опыт поистине мучительный. Фра Джованни — идеальный антикожевский персонаж. Он не борется и не работает. Будучи всецело свободен от желаний, он наслаждается своим неведением и унижением. По нынешним моральным меркам этого несносного простеца сочли бы бесстыжим

извращенцем. Современного читателя передернуло бы при виде этого почти обнаженного «божьего человека», который подсаживается к компании детей, качающихся на бревне, и ужаснуло бы несоблюдение им социальной дистанции с прокаженными. Лишь в седьмой главке, когда фра Джованни попадает в поле зрения дьявола, его характер начинает претерпевать некие пусть и непроизвольные, но интересные трансформации. Смущенный читатель обрадуется появлению дьявола в середине новеллы, поскольку это событие обещает положить конец непристойному поведению божьего человека. Таким образом, Анатолий Франс с самого начала старается вызвать у читателя симпатию к дьяволу и извращенным образом вовлечь в его действия.

Франсов дьявол — изобретательный учитель, блестящий диалектик и виртуоз маскировки. На какие только ухищрения ему не приходится пускаться, чтобы донести свое послание до пустоголового божьего человека. В восьмой и девятой главках его усилия оказываются тщетными, а фра Джованни упорствует в своем непоколебимом невежестве (что достойно восхищения, хотя и раздражает). В этом важном месте рассказа окончательно отчаявшийся читатель вполне может начать мечтать, чтобы нашелся господин могущественнее и хитрее самого дьявола — и освободил человечество от подобных людей божьих! Это желание читателя исполняется в десятой главке. «Друзья добра» осуществляют то, что не удалось дьяволу. Фра Джованни брошен в подземелье в наказание за оскорбление этого братства светских старейшин, чья миссия — «уговаривать бедняков творить добро» во избежание каких-либо перемен в существующей структуре власти [Франс 1958: 448].

Сотрудничество «Друзей добра» с представителями закона в «Трагедии человека» можно интерпретировать в свете кожевского понимания права и тирании. Несмотря на свою автономность, два эти понятия сформированы одними и теми же силами: оба возникают из *желания признания*, в одном случае характерного для тирании, а в другом — для феномена права. Оба имеют тенденцию к *экспансии*, если хотят развиваться и меняться. Но их экспансия не является ни бесконечной, ни бесцельной, поскольку оба они тяготеют к некоторой *конечной цели*, к *сатисфакции*, форма которой для каждого из этих двух понятий будет зависеть от способа, каким исполняется заложенное в нем желания признания. Учитывая, что «не бывает Права без Общества, вне Общества или против Общества (как такового), а Общества, возможно, не бывает без Права» [Kojève 1981: 75], закон никогда не противопоставляется социальности сколько-нибудь радикальным или непосредственным образом. В первых шести главках новеллы крайнее невежество фра Джованни не представляло конкретной угрозы для жителей Витербо, которые либо насмехались над чудачествами божьего человека, либо сносили его глупость с

беспримерным терпением и милосердным снисхождением. Сами по себе скандальные выходки фра Джованни не вступали в прямой конфликт с действующей системой права. Точно так же и Кожев не постулирует понятие права как антитезу понятию тирании. Юридической идее как таковой он не придает политическое измерение, равно как и политической — правовое. Вместе с тем «имманентный» праву конфликт он считает «внутренним или диалектическим» [Там же: 183].

Право пребывает внутри социальной структуры, необходимой для его существования. Если право не хочет меняться, оно способствует экспансии любой политической тирании, обеспечивающей полную общественную стабильность и неизменность. Если же наоборот — хочет меняться и расширяться, то его «имманентный конфликт» не приводит к конфронтации с обществом, чей крах означал бы исчезновение права. Право вступает в конфликт с политической тиранией только тогда, когда мешает ее распространению и прогрессу<sup>1</sup>. В этом случае право, вытесненное из автономной сферы законности, становится политическим врагом государства. «Трагедия человека» содержит прекрасную иллюстрацию иной системы права, которая, сознавая свои несовершенства и неадекватность<sup>2</sup>, не хочет меняться или расширяться. Таким образом, правовая система Витербо согласуется с действующей тиранией, т. е. с «Друзьями добра» — единственной политической силой, доказавшей свою эффективность в сохранении того социального образования, в рамках которого эта правовая система существует.

Союз тирании и права ярко изображается в одиннадцатой главке «Трагедии человека», когда фра Джованни бросают в темное подземелье Витербо и заковывают в цепи вместе с анархистом, который собирался свергнуть республику силой, и ученым юристом, который составил для сограждан более мудрые законы. Таким образом, когда божий человек невольно оказывается в роли бунтаря без причины, читателям остается в полном отчаянии махнуть рукой: они-то знают, что фра Джованни — этот самый невежественный человек из когда-либо живших — недостоин неоправданного признания со стороны других узников. Но даже несмотря на то, что анархист нашел неповиновение божьего человека «Друзьям добра» согласным со своими собственными противоправными деяниями, а мятежный законник — со своей борьбой посредством слова, наивность и невежество фра Джованни заставляют его отмежеваться от обоих. В конце двенадцатой главки он предстает абсолютно одиноким, будто целое человечество

---

<sup>1</sup> Кожев отмечает, что в отличие от Права, не разрушающего социальное, на котором покоится его существование, религия бывает антисоциальной до такой степени, что может привести к полному исчезновению общества [Kojève 1981: 182].

<sup>2</sup> В пятнадцатой главке один из судей признает, что приговор фра Джованни может не отражать безупречного идеала справедливости.

его покинуло; он со всеми и ни с кем, точно бродячий арфист, который «проходит по стану воинов, бряцая струнами» [Франс 1958: 457]. Такой невольный и необдуманный «сладостный мятеж» возносит этого глупца на более подобающий человеку уровень политического субъекта, достойного политической смерти.

Дьявол вновь появляется в тринадцатой главке (под названием «Истина»), чтобы продолжить свое дело и убедить божьего человека, что истина, за которую тот твердо решил умереть, «БЕЛАЯ»: бессмысленное слово, не стоящее его жертв. Именно такое определение истины Кожев приписывает франсовскому дьяволу из «Колодезя святой Клары» [Кожев 2003: 429] и использует, чтобы проиллюстрировать ловушку, в которую заводят все варианты скептицизма: рациональный и мистический, оптимистический и наоборот. Здесь важно отметить, что Кожев не упоминает о том, что через три главки, в самом конце новеллы, фра Джованни в полной мере признает дьявола и откажется от мысли о белизне истины.

В начале третьей лекции 1938—1939 учебного года Кожев описывает религиозное сознание в следующих (лакановских) терминах: «Если Верующий совершенен благодаря своему сознанию, то это сознание есть сознание *Другого*; и он сознает себя некоторым образом *абсолютно* только в меру того и благодаря тому, что он являет собой /est lui-même/ лишь в *Другом* и посредством *Другого*» [Там же: 367]. Так и для фра Джованни непостижима не белизна истины, а *истина Другого*, истина того, кто говорит ему, что истина — белая. В следующей главке («Сон») читатель становится свидетелем переживаемого божьим человеком невыразимого мистического опыта, о подобном которому пишет в разных местах и Кожев, например в сноске к третьей лекции (1938—1939), где говорится о «совпадени[и] познающего субъекта и познанного объекта» в «”мистическом единении” человека с Богом» [Там же: 371]. И наоборот: умышленно умалчивая о развязке новеллы Франса, Кожев запечатлевает концептуальные персонажи — дьявола и божьего человека — в момент *непризнания истины Другого*.

## 2. Восточный завоеватель Бони и светская дама

В одном из примечаний к избранным лекциям из курса 1934—1935 учебного года Кожев обращается к образу Тоби — садовника-раба, который фигурирует в нескольких рассказах из вторых рук и мемуарах о ссылке Наполеона на острове Святой Елены<sup>3</sup>. Как и в случае с отсылкой к франсовскому дьяволу, нелегко установить точный источник, откуда Кожев

---

<sup>3</sup> Есть поразительная параллель между чернотой Тоби и франсовским описанием дьявола как черного, темного, прекрасного существа.

почерпнул этот столь же интригующий и неоднозначный анекдот о Наполеоне, раздосадованном и глубоко опечаленном тем, что «садовник малаец принял его за легендарного восточного завоевателя» [Там же: 629]. Описания и картины последних дней низвергнутого императора завораживали литературу XIX века не меньше, чем дьявол. Остается лишь предположить, что кожевская версия первой встречи Тоби и «Бони» может восходить к беллетризованному повествованию русского автора Марка Алданова, чья жизнь и некоторые интеллектуальные позиции, а именно возражения Бердяеву, имеют много точек соприкосновения с Кожевным и заслуживают отдельного исследования, выходящего за рамки настоящей статьи.

Иронический анекдот о непризнании (истины) Наполеона привлекает внимание еще кое к чему, что в «Трагедии человека» с ее контекстом итальянского Возрождения было бы историческим анахронизмом. Запечатлевая концептуальный персонаж Наполеона в этот момент непризнания, Кожев переносит непризнание истины Другого с тирана на раба-садовника. Анекдоты гласят, что во время ссылки на фактически необитаемом, затерянном вдали от мира острове Наполеон предпринял неудачную кампанию по освобождению Тоби. Этот эпизод описывает в своей книге «Наполеон в ссылке. Голос с острова Святой Елены» (1822) врач Наполеона — ирландец Барри О'Мира. Пожалуй, стоит отметить переключку между этим названием и сценой сна фра Джованни у Франса, в которой в «голос» превращается дьявол, — голос, сообщающий истину, которую нельзя ни увидеть, ни прочесть. В книге Наполеон, от которого остался только взывающий к потомкам голос, осматривает остров и принижает достижения Британской империи, которая распространила свою тиранию на новые территории без гомогенизации попавших под ее владычество людей. Кожев обосновывает этот аргумент в работе «Политическое действие философов» (1950), содержащей обзор рухнувших тираний древности и современности. В разговоре со своим ирландским врачом Наполеон сетует на горькую участь обманутых подданных, порабощаемых как внутри Британской империи, так и за ее пределами:

Вот вам пример их великодушия по отношению к несчастному человеку, который, слепо положившись на то, что он так ошибочно принял за их национальный характер, в свой черный час простодушно доверился им. Одно время я думал, что у вас свободное общество: теперь же я вижу, что ваши министры смеются над вашими же законами, которые, как и законы других стран,

устанавливаются только для того, чтобы притеснять беззащитных и прикрывать сильных, всякий раз когда ваше правительство имеет в виду какую-либо цель<sup>4</sup>.

Легкомысленное, казалось бы, примечание Кожева о непризнании Наполеона чревато множеством неудобных истин и серьезных политических импликаций, ни одна из которых не раскрывается и не объясняется читателю напрямую. Наоборот — трагические обертоны всей сцены растворены в остальной части сноски поразительно, а возможно, даже подчеркнуто случайным образом: некая светская дама раздражена и расстроена при виде подруги в точно таком же платье, какое сама она купила как «единственное в своем роде» [Кожев 2003: 629]. По аналогии с этим огорчение Наполеона обосновывается тем, что в глазах садовника-малайца он ничем не отличается от любого другого восточного завоевателя. По Кожеву, никто не хочет, чтобы на него смотрели и говорили о нем как о «т[о]м “обыкновенн[о]м человек[е]”, которого так часто ставят в пример, но всегда кому-то другому» [Там же].

Что можно извлечь из двух этих примеров, в которых Кожев с одного и того же ракурса высвечивает непризнанную истину тирана и светской дамы? В основной части текста, где появляется эта сноска, Кожев дополняет развитие «двух фундаментальных категорий до-философской иудео-христианской антропологии: а именно, категорий Свободы и Историчности» в гегелевской диалектике третьей «современной» категорией Индивидуальности [Там же: 627]. Хотя он утверждает, что все три составляют единую неделимую категорию, сноска о Наполеоне и светской даме подчеркивает особенности понятия индивидуальности как «неповторимой и незаместимой единичности» [Там же: 629]. Этой неповторимости он приписывает позитивную ценность, более универсальную и более абсолютную, чем та, которой обыкновенно наделяют какой-либо вид, класс или жанр. На понятую таким образом индивидуальность Кожев ставит собственный штамп, усматривая ее истоки в желании признания. Человеку недостаточно быть свободным и историчным в гегелевском смысле — он должен еще и быть индивидуален в кожевском смысле. Желание индивидуальности реализуется в действии. Для того чтобы стать реальностью, а не просто фантазией, индивидуальность должна деятельно осуществляться в признании «Человека как совершенного Индивида» [Там же].

В анализе Кожева *желание индивидуальности* определяется как исток обществ, государств и систем права, причем все они рано или поздно теряют способность полностью удовлетворить это желание, не укладывающееся в рамки социального, политического и

---

<sup>4</sup> *О'Мира Б.* Наполеон. Голос с острова Святой Елены. Воспоминания (1822) / Пер. с англ. Л. И. Зайцева. М.: Захаров, 2004 (<https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9E/omira-barr-edvard/golos-s-ostrova-svyatoj-eleni/1> (дата обращения: 08.04.2022)).

правового. Отсюда следует, что «семь[я], общественн[ый] класс, наци[я], рас[а]» и другие подобные им социальные, юридические или политические образования не могут сдерживать желание признания индивидуальности, которое хочет быть одновременно всеобщим и *единственным в своем роде*. По мнению Кожева, индивидуальность удовлетворилась бы тем же, чем и тиран, достойный так называться, т. е. «всеобщ[и]м и однородн[ы]м Государств[ом]» [Там же: 630]. Основной текст, оттеняющий сноску о непризнании Наполеона и светской дамы, предоставляет философское обоснование их серьезности, их равнозначности и того факта, что тщеславие светской дамы ничем не отличается от наполеоновского желания быть неповторимым и индивидуальным. Вполне оправданно поэтому, что они упоминаются в одной сноске и одинаково страдают от непризнания.

Если в новелле Франса изображается *непризнание истины Другого (the truth of the other)*, то в примечании о Наполеоне и светской даме представлено *непризнание истины кого-то другого (the truth of the other-than-oneself)*. Если дьявол — это *неверно услышанный Другой* Бога и божьего человека, то Наполеон и светская дама — это те, кого *не видят* и о ком ошибочно *говорят* как о ком-то другом. На первый взгляд то обстоятельство, что Наполеон принимает слова Тоби близко к сердцу, как будто противоречит описанию Наполеона в другом месте «Введения»:

С христианской точки зрения Наполеоном движет Тщеславие, он, стало быть, — воплощение Греха (Антихрист). Он — первый, кто осмелился на самом деле придать человеческой Единичности абсолютную (всеобщую) значимость. Для Канта и Фихте он есть das Böse: существо аморальное по преимуществу. Для либерального и толерантного Романтика он — предатель («предавший» Революцию). Для «божественного» Поэта — он всего лишь лицемер [Там же: 196].

Если в зените славы Наполеона не заботило, что о нем говорят, то это потому, что у него был гегелевский философ, способный видеть, говорить, думать и писать, что «противники Наполеона не *действуют* против него, не разбивают его, и значит, их суждение о нем — чистое лицемерие, болтовня. Они суть чистое бездействие, иными словами, *Sein*, следовательно, Ничто» [Там же]. Но на острове Святой Елены этого гегелевского философа нет, как недоступен он был и для малайского невольника, когда того поработали и продавали разным хозяевам. Признаёт ли Наполеон какую-либо из этих истин? В гегелевском признании Наполеона Кожев видит стратегию выживания, напоминающую его рассуждение о «духе Антигоны» и поражении языческой «женской единичности», которое становится триумфом, когда она, неузнанная, возрождается во дворцах римских

императоров и повседневной жизни их подданных<sup>5</sup>. Гегель был прав в своем признании Наполеона, ведь «если Германия (немецкая философия) отказывается “признать” Наполеона, она должна исчезнуть как Volk /народ/. Ибо Нации (Besonderheit /особенное/), противящиеся всемирной Империи (Allgemeinheit /всеобщее/), будут уничтожены» [Там же]. «Феноменология» Гегеля — книга, которая убеждает Германию признать Наполеона, спасая ее саму и немецкую философию от полного уничтожения тираном.

В заключительной лекции 1937 года Кожев упоминает о том, как Гегель надеялся что его пригласят в Париж, где он получит признание в качестве философа наполеоновской империи. Учебники истории зафиксировали иной исход. Наполеон разрушил и распустил многие прусские университеты, лишив профессоров работы и вернув студентов на улицы. Гегеля не было в составе делегации университетских деятелей, которые виделись с Наполеоном и молили его пощадить Йенский университет, и не Гегеля, а Гёте «восторженный поклонник» Наполеон «желал *встретить* лично» [Pinkard 2000: 232]. Тирана совершенно не интересовал увиденный философом-мудрецом *Weltgeist* верхом на коне; куда сильнее ему хотелось угадать, что в «Страданиях юного Вертера» правда, а что — романый вымысел. В этом смысле прискорбное положение непризнанного тирана на острове Святой Елены некоторым образом связано с его неспособностью узнать и признать Гегеля. Тоби же, возможно, последний защитник гегелевского философа, действовавший согласно духу Антигоны.

В политической терминологии Кожева понятие тирана полностью интегрирует всех возможные и осуществленные экзистенциальные установки сознания, что совпадает с гегелевским понятием действия. Вопрос в том, имеет ли получивший признание и сатисфакцию философ-мудрец дело с настоящим тираном как оптимальной суммой реализованных и явленных стадий мировой истории. Точно так же и тирана уровня Наполеона или Сталина могут окружать философы менее значительные, не соответствующие его желаниям. Кожев решает этот вопрос хитроумно. Он объясняет, что (настоящим) тираном и (подлинно мудрым) философом движет одинаковое желание всеобщего признания. *Признание* влечет за собой *экспансию*, происходит же это потому, что оно ищет *сатисфакции*. Иными словами, Кожев заверяет истинных тиранов и мудрых философов (будущего) в общности их генеалогии и телеологии. А раз у них столько общего, в теории они должны суметь признать друг друга. Если же два этих автономных плана — дискурсивной мудрости и тиранического действия — остаются разделены, то первая не так мудра, а последнее не так успешно, как они о себе думают. Кожев хочет, чтобы

---

<sup>5</sup> Кожев восхищался советским государственным деятелем Анастасом Микояном, пережившим нескольких тиранов подряд.

(политическая) тирания и (философская) мудрость пересекались, а полную их сатисфакцию ставит в зависимость от их взаимного признания, также служащего моментом их взаимного *исчезновения*. Это и есть подлинное больное место кожевской диалектики тирании и мудрости, актуализирующее скрытый смысл примечания о встрече Наполеона с Тоби. Если непризнание со стороны Тоби заставляет тирана раствориться в «обыкновенном человеке», то признание со стороны (мудрого) гегелевского философа предлагает тирану раствориться во всеобщем и однородном государстве.

### 3. «Будущее за женским»

В заключительной главке «Трагедии человека» дьявол будит фра Джованни незадолго перед тем, как того должны вести на виселицу. Как будто совершенно не сознавая тяжести положения божьего человека, дьявол раздражается пространным монологом о любви-ненависти своей жизни — молодой женщине по имени мона Либета. Фра Джованни впервые начинает подозревать, что его собеседник не настоящий человек, а лишь обманчивая игра воображения, насланная ангелом тьмы. Уже не желая становиться мучеником, он принимает предложенную собеседником помощь и бежит из тюрьмы. Вкусив свободы и радостей жизни, в конце концов он узнает дьявола в тех разных обличьях, в которых тот раньше предстал перед его доверчивым взором. Отныне фра Джованни стал человеком в полном смысле слова.: «Я знаю, я вижу, я чувствую, я хочу, и я страдаю» [Франс 1958: 477]. Уже не будучи ни Другим Бога, ни Другим его противника, фра Джованни теперь окончательно осознает свое невольное превращение в поврежденную форму свободной и историчной индивидуальности, в осужденного преступника вне общества и закона, врага государства. В конечном итоге именно мона Либета остается для фра Джованни, самого дьявола и читателей «Трагедии человека» таким же пробелом, как истина дьявола. Это то же предположение, которым Ницше предваряет свою войну против догматизма в работе «По ту сторону добра и зла», и тот самый жест, которым Кожев завершил свою борьбу с тогдашними скептиками и нигилистами, опубликовав рецензию на первые романы Саган. Кожевская отсылка к светской даме подобна неуместному монологу франсовского дьявола о моне Либете. Наполеон изгнан, унижен, обеславлен, а гегелевский философ (Кожев) находится рядом с ним подобно дьяволу, навестившему фра Джованни непосредственно перед уводом на виселицу, и самым черствым образом сравнивает его беды с печалью светской дамы, которой продали не то платье.

Летом 1957 года на заключительном занятии семинара IV об «объектном отношении» Лакан поручил своим студентам-аналитикам необычное толкование в форме загадки: зачем отшельнику и «суровому философу», ставшему специальным советником французского правительства по международной торговле, публиковать краткий обзор творчества французской романистки-дебютантки по имени Франсуаза Саган? Три десятилетия спустя, в разгар скандала с Левински и Клинтон, Жак-Ален Миллер принял этот лакановский вызов и представил призрак Кожева в образе Валантена Брю, этого *voeuu désoeuvré* Европейского сообщества. Миллер пришел к выводу, что «социальное ослабление отцовского имаго» и упадок мужской маскулинности в новой книге Саган — это ворота в ад «демократического *все равны, все одинаковы*». Эти позиции — отдаленные отзвуки подавленных страхов, сформулированных в полемической статье Фрэнсиса Фукуямы «Женщины и эволюция мировой политики» (1998), а впоследствии пересмотренных и усиленных в работе Лорана Бибара, который задался целью найти решение проблемы женского вторжения в западную демократию и надвигающегося стирания половых различий.

Взгляд на женскую единичность как на серьезную угрозу для тирании недалеко отстоит от того, как рассматривает вопрос женщины в своей философии Кожев. Но в отличие от Бибара, Фукуямы или Миллера с их мизогинными жалобами Кожев полон безграничного энтузиазма по поводу уникальности и индивидуальности женского. Существует много работ о проблеме женщины в спекулятивной философии Гегеля, изучение которых позволяет актуализировать кожевский подход к этой проблеме. В статье «Непредставимое» (1975) Филипп Лаку-Лабарт интерпретирует гегелевское беспокойство по поводу «Люцинды» Фридриха Шлегеля как нечто большее, чем озабоченность «эстетическим разложением» эпохи. Развивая ту же мысль, Дэвид Крелл утверждал, что «чувственная раскрепощенность» «Люцинды» бросает серьезный вызов гегелевской системе абсолютного знания: «Если бы женщина была изгнана из системы, дух умер бы; однако, оставаясь внутри системы, женщина обрекает дух на участь худшую, чем смерть» [Krell 1991: 287]. Усматривал ли Кожев в сагановских Сесиль и Доминик гегелевскую «вечную иронию сообщества»? Более пристальное рассмотрение того, как Кожев разрабатывает идею «женской индивидуальности» в разных частях своей системы, показывает: он не разделяет ни фаустианского понятия *Ewigweiblich*, ни предполагаемого опасения Гегеля, что женщина подорвет систематизм его философского творчества. В ключевых местах, где Кожев артикулирует свою систему, женщины появляются в виде различных концептуальных персонажей, чтобы совершать субверсивные поступки. Если верно, что «еще не было дуэлей ... между женщиной и мужчиной» [Кожев 2003: 638], то

причина этого не в том, что диалектика господина-раба предназначена исключительно для мужчин, и не в том, что удел женщины — труд, а не борьба. Приняв такую интерпретацию, мы упустим из виду базовую кожевскую предпосылку, согласно которой ничто в биологической или естественной конституции бойцов не предрасполагает одного из них к господству, а другого — к рабству. Правильнее учитывать другие формы действия, лежащие в основе смертельной борьбы за чистый престиж.

В своих исследованиях Владимира Соловьева, очень важных для тех выводов, которые Кожев делает на среднем плане своей системы знания, последний внимательно прослеживает, как именно София соотносится с двухуровневой соловьевской системой, действуя как между учением о Боге и учением о мире, так и внутри каждого из них. Если современная физика способна дать вполне приемлемую интерпретацию соловьевской мистической софиологии в учении о Боге, то (бессознательный) мятеж его Софии, утверждает Кожев, можно объяснить лишь при помощи антропологически-атеистических категорий. В эмпирическом мире София еще больше отдалается от власти и контроля первого Абсолютного и может «свободно» выбрать не присоединяться к соловьевскому теократическому обществу священников, воинов и пророков. Изложение этого тезиса в написанной по-французски работе Кожева заканчивается на весьма скандальной ноте: если Бог не заинтересован в том, чтобы являть себя через свободные и случайные акты Софии, то не следует ли ему оставить ее в покое? Бог не хочет уничтожить хаос, открыть себя или вернуть мир в свое царство; гораздо сильнее его тревожила свобода Софии [Кожев 2006: 232—233]. В кожевской системе знания вопрос о женщине эксплицитно связывается с ключевым понятием «революционного действия», что полностью упускается из виду критиками, одержимыми его примечанием о конце истории. Для Кожева революционный выбор — это «или/или», радикальный жест, которые отделяет истину Другого от истины кого-то другого в самом радикальном смысле: «Решение только одно, и оно до крайности просто: то ли поставить на себя (т. е. против Бога), то ли — на Бога (т. е. против себя). И нет никакого “основания” для того или иного решения, кроме самого решения» [Кожев 2003: 368].

Точно так же дух Антигоны и женская единичность важны для понимания перехода от языческого мира к христианско-буржуазному. Это подчеркивает важные темы в кожевской философии права и различие между семейными и экономическим обществами в их пересечении с тиранией. Указанные направления мысли перекликаются с одним важным фрагментом рукописи «София — философия и феноменология», где фундаментальное различие между революционной и социалистической реализациями самосознания

утверждается через различие между обретением самосознания женщинами и пролетариатом. Кожев пишет:

Что хотели сказать те (столь раздражавшие наших врагов) женщины начала русской революции, кот.<орые> говорили о себе: «мы сознательные»? Прежде всего, конечно, то же самое, что хотел сказать пролетарий, называвший себя «сознательным». Но в ответ этим женщинам можно отметить особый оттенок, кот<орый> дополнит только что построенную картину революционно-социалистической «сознательности». Действительно, называя себя «сознательными», эти женщины хотели сказать еще и то, что они перестали думать и говорить о себе все то, что им подсказывали мужчины. До-социалистический мужчина создал себе очень для себя выгодное представление о женщине, кот.<орое> далеко не во всем соответствовало тому, чем женщина была на самом деле, но кот.<орое> он сумел настолько внедрить в сознание женщины, что они считали это представление вполне правильным. Т<аким> <обр.азом>, выходит, что отказываясь от этого навязанного им мужского представления, не соответствовавшего тому, чем они были на самом деле, «сознательные женщины» стремились говорить действительно о самих себе и говорить самим. Иначе говоря, они переходили от псевдо-философского теологизма, от «божественных» мужских «откровений» об «идеальной» реально никогда не существовавшей женщине, к истинно-философскому само-сознанию, к своему сознанию о себе [Кожев 1941: 18—19]<sup>6</sup>.

В предисловии к первому тому «Систематического очерка истории языческой философии» [Кожеве 1968b: 21—22] Кожев формулирует определение философии именно в таких терминах.

В случае с Сесиль и Доминик нам предлагается помыслить гендер не с иронией, а скорее со скукой. Скука, которую испытывают персонажи Саган, — такая, которая находит «Бергсона» наивным, а эпикурейскую философию — несносной. И такая, которая может цитировать Канта за скучными и чрезвычайно буржуазными обеденными столами. Уже в конце 1937 года Кожев отпустил свою парижскую аудиторию по домам с эксплицитным напутствием, что спектакль окончен, история завершена, а полные закольцованность, всеобщность и целостность системы продемонстрированы и подтверждены самым неопровержимым образом. Своих слушателей он просил, если они хотят быть революционерами, сделать еще одно усилие — признать «философи[ю] как путь, действительно ведущий к Мудрости», ведь «в основании всякой Революции всегда заложена та или иная Философия» [Кожев 2003: 429, 503]. Можно только вообразить его ужас, когда он получил письмо Батая, где фигурировали «человек “безработной

---

<sup>6</sup> Расшифровка Рамбера Николая.

негативности”», «негативность, лишенная содержания» и «опровержение замкнутой системы Гегеля» [Батай 1994: 313—314]. Вполне возможно также, что ему было известно о публикации посмертной биографии Поплавского [Токарев 2016]. Вопреки этим позициям Кожев поддерживал гегелевское утверждение, что «истина — это “Система”» [Кожев 2003: 443], а нигилизм и скептицизм неудачливых революционеров рассматривал как результат их недальновидности и исторической амнезии [Там же: 625—626]. Может ли будущая революция основываться на батаевской системе незнания или мистическом опыте Поплавского? Кожев в этом сомневается, хотя допускает, что «анархическая недееспособность» также требует признания и что удовлетворенность несчастьем, пусть и менее скучная, чем стоицизм, и менее неподходящая для жизни, чем скептицизм или нигилизм, вполне выносима и, в сущности, живуча [Там же: 358]. В своей работе о Канте 1952—1953 годов Кожев соглашается с тем, что кантовские «понятия “нравственного закона” и “свободы” в конечном счете имеют общий *смысл*... чей окончательный источник — сознание желания желания, то есть желание признания и скука» [Kojève 1973: 78—79].

#### 4. «Один, два, три — а где же четвертый, любезный Тимей?»

В новелле Франса «Люцифер» этот падший ангел является средневековому художнику с укорами в том, что последний беззастенчиво изобразил его в столь мерзостном, уродливом зверином облике. Непризнание падшего ангела не получает в той истории никакой иной развязки, кроме безумия и смерти художника. Ощущал ли себя сам Кожев на лекциях перед парижской аудиторией воплощением франсовского дьявола, но не столько дьявола из «Трагедии человека», сколько того, который не получает признания в рассказе о знаменитом живописце Спинелло? Предвосхищал ли непризнание истины, которую, как он думал, сообщал своим современникам? Предвидел ли «гнусное обличье», в котором они изобразят его впоследствии? Подобно Канту, с самого начала своего интеллектуального пути Кожев был едва ли не патологически одержим системами. Он хотел стать одним из великих систематизаторов современной философии. Он хотел, чтобы его признали не только как гегельянского «могильщика» истории [Кожев 2003: 142], но и как философа, создавшего безупречно закольцованную целокупную систему. Для современников он, пожалуй, остался «подобным пробелу» (*blank*) и в высшей степени «белым» (*white*) — точно так же, как и для многих из нас сегодня, когда его новаторское вмешательство в (западную) современную философию после современной физики (а именно на такое видение он надеялся) совершенно игнорируется.

Изучение и интерпретация избранных пассажей и одной сноски из «Введения» долго оставались важнейшей точкой входа в интеллектуальное наследие Кожева. Поскольку лекции всегда разделяли это наследие на «до» и «после», в (западной) критической рецепции стало почти привычным философски осмыслять его при помощи тропов двойственности и непоследовательности, а биографически — через призму несовместимых личностей и несоизмеримых идеологий, причем все они в итоге возводятся к якобы чуждости и полной непознаваемости мыслителя. В последнее время критическая литература о Кожеве совершила впечатляющий рывок, не снимая при этом двух шор — биографизма и штраусианства. Если биографы — спинелло Кожева, то последователи Лео Штрауса — его фра джованни, и если первые могут впасть в безумие, то последние могут упорствовать в том непоколебимом невежестве, побороть или обуздать которое не под силу ни философу, ни тирану. В последний год преподавания Кожев признал, что «ошибка, или абсолютная нелепость, столь же “кругообразна” и должна быть столь же “кругообразна”, как и истина» [Там же: 438].

Таким образом, из кожевской триады «философ — тиран — женщина» мы вывели три понятия: во-первых, непризнания в том виде, в каком оно разворачивается в кожевской системе знания, во-вторых — системы знания, а в-третьих — самого Кожева как понятия «системы знания». Если эта система не получит признания и продолжит считаться некоей несуществующей книгой, а критическая рецепция Кожева — строиться на примечании (и сводиться к этому) о конце истории и жизни в постисторических условиях, то его осмысление философии, тирании и женской индивидуальности при помощи концептуальных персонажей не будет понято в полной мере, а территории, которые они искали и открывали для современной мысли, останутся во многом неисследованными и не нанесенными на интеллектуальную карту. В 1968 году Кожев поставил успех философских публикаций на одну доску с популярностью комиксов о Тинтине. Подобно скучающим девушкам Саган, его концептуальные персонажи все еще ошибочно принимаются за «эстетические образы» для производства аффектов, вместо того чтобы по праву считаться продуктом философской концепции.

*Пер. с англ. Нины Ставригиной*

## **Библиография/References**

[Батай 1994] — *Батай Ж.* Письмо Х., руководителю семинара по Гегелю / Пер. с фр. С. Л. Фокина // Фокин С. Л. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 312—315.

(*Bataille G.* Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel... Saint Petersburg, 1994. — In Russ.)

[Делёз, Гваттари 2020] — *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Академический проект, 2020.

(*Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Moscow, 2020. — In Russ.)

[Кожев 1941] — София — философия и феноменология. Рукопись, 1941.

(*Kojève A.* Sofiya — filosofiya i fenomenologiya. Manuscript, 1941. — In Russ.)

[Кожев 2003] — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по *Феноменологии духа*, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.

(*Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études. Saint Petersburg, 2003. — In Russ.)

[Кожев 2006] — *Кожев А.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева (1934—1935) // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. Москва: Праксис, 2006. С. 175—257.

(*Kojève A.* La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. Moscow, 2006. — In Russ.)

[Франс 1958] — *Франс А.* Колодезь святой Клары / Пер. с фр. Н. Г. Касаткиной // Франс А. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. С. 355—509.

(*France A.* Le Puits de Sainte Claire. Moscow, 1958. — In Russ.)

[Bibard 2005] — *Bibard L.* La sagesse et le féminin: science, politique et religion selon Kojève et Strauss. Paris: L'Harmattan, 2005.

[Fukuyama 1998] — *Fukuyama F.* Women and the Evolution of World Politics // Foreign Affairs. 1998. № 5/77. P. 24—40.

[Kojève 1950] — *Kojève A.* L'action politique des philosophes // *Critique*. 1950. № 6/41. P. 46—55; 1950. № 42. P. 138—155.

[Kojève 1956] — *Kojève A.* Le dernier monde nouveau [Compte rendu de Françoise Sagan, «Bonjour tristesse» (1954); «Un certain sourire» (1956)] // *Critique*. 1956. № 111—112. P. 702—708.

[Kojève 1968a] — *Kojève A.* Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // *Quinzaine Littéraire*. 1968. № 53. P. 18—20.

[Kojève 1968b] — *Kojève A.* Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. Vol. I. Les présocratiques. Paris: Gallimard, 1968.

[Kojève 1973] — *Kojève A.* Kant (1952). Paris: Gallimard, 1973.

[Kojève 1981] — *Kojève A.* Esquisse d'une phénoménologie du droit (1943). Paris: Gallimard, 1981.

[Krell 1991] — *Krell D. F.* Lucinde's Shame: Hegel, Sensuous Woman and the Law // Hegel and Legal Theory / Ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld and D. G. Carlson. NY: Routledge, 1991.

[Lacan 1994] — *Lacan J.* Le Séminaire. Livre IV, tome 4. La Relation d'Objet (1956—1957) / Éd. par J.-A. Miller. Seuil, 1994.

[Lacoue-Labarthes 1975] — *Lacoue-Labarthes P.* L'imprésentable // Poétique. 1975. № 21. P. 53—95.

[Miller 1995] — *Miller J. A.* Bonjour Sagesse // Barca! 1995. № 4. P. 173—193. Repr. in: L'École de la cause Freudienne. La Cause de Desir. 2017. № 95. P. 80—93.

[Pinkard 2000] — *Pinkard T.* Hegel: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

[Tokarev 2016] — *Tokarev D.* «L'art est une lettre personnelle»: Le discours autobiographique dans la fiction et les journaux intimes de Boris Poplavskij // Modernites russes. 2016. № 16. P. 185—204.