

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. КОЖЕВА

И. А. Жиленков

*Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет*

Поступила в редакцию 10 апреля 2014 г.

**Аннотация:** *в статье анализируется взаимосвязь философско-политической концепции Александра Кожева и его антропологического учения. Обосновывается тезис об определяющей роли этого учения. Раскрывается значение историко-политического контекста в исследовании указанной концепции.*

**Ключевые слова:** *философская антропология, философия политики, Кожев, «конец истории», тоталитаризм.*

**Abstract:** *the article is devoted to the analysis of relationship A. Kozhev's philosophic-political conception with his anthropological doctrine. The article proves the thesis about determinant character of this doctrine. The significance of the historical and political context in the study of this conception is explicated.*

**Key words:** *philosophical anthropology, political philosophy, Kozhev, «End of History», totalitarianism.*

Философско-политическая концепция Александра Кожева была изложена им в относительно законченном и целостном виде только в одной работе – «Понятие власти» (1942), представляющей собой, однако, лишь набросок, изначально не предназначавшийся для публикации. Тем не менее положения, важные для понимания указанной концепции, можно встретить и в других источниках из теоретического наследия Кожева. К ним относятся, прежде всего, курс лекций по «Феноменологии духа» Гегеля (1933–1939), а также некоторые более поздние работы («Тирания и мудрость», 1954).

Сама философско-политическая концепция Кожева уже является предметом исследовательских публикаций как западных, так и отечественных, среди которых особенно стоит отметить работы А. М. Руткевича [1–3]. Поэтому здесь мы изложим лишь самые общие положения этой концепции, не вдаваясь в их детальное рассмотрение. В данной статье мы остановимся непосредственно на основаниях философско-политического учения Кожева, которые могут быть обозначены как антропологические. Эти основания будут рассмотрены в единстве с вытекающей из них политической концепцией.

Наиболее полно и развернуто философско-антропологическая программа Кожева была представлена им в курсе 1930-х гг. Важно, что антропологической была и сама интерпретация Гегеля, разработанная

Кожевым, т.е. само философское мышление Кожева по своей сути было антропологично. В общем виде основные положения антропологии Кожева можно представить следующим образом.

На уровне метафизики человек является ничем иным, как реализацией небытия (ничто), которое на уровне феноменологическом, или уровне реального мира, проявляется как свобода. Соответственно, человек радикально отличен от природного бытия и способен противостоять природной необходимости через свободное, отрицающее действие. Кроме того, человек сущностно конечен, или смертен; его бытие характеризуется категориями временности и, как следствие, историчности. Ключевую роль в этой антропологии играет идея свободы, или негативности (отрицательности) как определяющей характеристики человеческого бытия, благодаря которой оно и возможно как историчное; человек существует в мире истории, противостоящем миру природы.

(Заметим, что при схожести данной антропологической концепции с экзистенциалистской, на становление французского варианта которой Кожев непосредственно повлиял, политические выводы последнего противоположны – если не противоречат – политической позиции, например, Ж.-П. Сартра.)

Для понимания антропологии Кожева важна также идея признания. Если свобода – это «причина» (в аристотелевском смысле) человеческого бытия, то признание – его «цель». Желание признания («по возможности, всеобщего») представляется Кожеву подлинным двигателем исторического прогресса. И если у Гегеля целью исторического развития был «прогресс свободы», то у Кожева такой целью может быть назван «прогресс признания». Такое «всеобщее признание» может быть достигнуто лишь в однородном (в социальном плане) и всеобщем (в плане этническом) государстве, «всемирной Империи».

Однако эта цель может быть достигнута только ценой войн и революций, посредством которых человек «доказывает» свое право на признание. Именно в этом моменте – борьбе за признание – пересекаются фундаментальные понятия антропологии Кожева: свобода и признание. По Кожеву, человек только тогда и становится человеком, когда «узнает» о факте своей конечности, или смертности. Это как раз и происходит в схватке «не на жизнь, а на смерть», дающей начало известной диалектике раба и господина. Здесь пока еще «человекоподобное существо» преодолевает собственную животную природу. Это возможно, во-первых, через отрицание естественной потребности – возжелав «желание другого», т.е. нечто эфемерное и «неприродное», – другими словами, захотев быть признанным другим таким же существом; во-вторых, необходимо побороть инстинкт самосохранения, рискуя ради признания своей биологической жизнью. Эта ситуация имеет, по Кожеву, «антропогенный» характер, именно с нее начинается человеческая история как таковая. До этого события речь может идти лишь о доисторическом существовании некоторых человекоподобных существ, которое может длиться сколько

угодно долго, будучи лишь частью самотождественного природного мира (фактически, «вечно» – время «появляется» лишь в истории).

Такая интерпретация «антропогенеза» сама по себе имеет важное основание: о человеке в прямом смысле слова можно говорить лишь как о существе историчном, а значит, для Кожеева, и свободном. Биологическая эволюция здесь не имеет значения. Пока человек не преодолевает себя, проявив тем самым свою свободную сущность, он останется животным, подчиненным своим инстинктам.

Однако возникновение человека неразрывно связано с появлением еще одного феномена – государства. В этом пункте Кожеев точно следует Гегелю: история – это прежде всего история политическая, или история государств. В этой точке четко прослеживается связь между антропологией Кожеева и его политическим учением. Изначальная антропогенная ситуация имеет еще и политический смысл: «желание желания» является ничем иным, как борьбой интересов. Это желание, как считает Кожеев, направлено не на какой-то предмет или вещь – такая борьба может иметь место и в животном мире, – но на другое сознание; в конце концов, это борьба за право обладания. (Соответственно, эта ситуация имеет еще и юридический аспект.)

Следует отметить, что Кожеев не указывает теоретический статус этого антропогенного события. Более всего описываемое им состояние напоминает гоббсовскую «борьбу всех против всех», однако Кожеевым не оговаривается «метафорический» характер понимаемого подобным образом генезиса истории. Заметим, что предлагаемый им вариант «антропогенеза» имеет значение скорее как некая мифологическая ситуация, «притча». Ее сюжет призван лишь проиллюстрировать указанные ранее фундаментальные характеристики человеческого бытия и вводится Кожеевым для их обоснования. Кроме того, то внимание и значение, которые Кожеев придает диалектике раба и господина, конечно, не соответствуют гегелевскому пониманию этой диалектики. Если Гегель говорит об истории сознания, то Кожеев – об истории как таковой, причем прежде всего в значении истории политической. Соответственно, гегелевская диалектика господина и раба Кожеевым мифологизируется.

Раб и господин также становятся не только «антропологическими типами», но еще и «политическими фигурами», диалектика которых и составляет реальное содержание исторического процесса. Его актами, по «марксистскому» замечанию Кожеева, являются борьба (феномен, имеющий «господское» происхождение) и труд (или «рабская» деятельность).

Еще один «антропологический тип» – буржуа, или «частный собственник», появившийся уже в Римской империи и доминирующий в христианском мире. Буржуа представляет собой «пара-синтез» раба и господина: он продолжает трудиться, как и раб, но при этом, как считает он сам, никому не подчиняется. В действительности, как отмечает Кожеев, его настоящими «хозяевами» являются сначала (христианский) Бог, а затем – капитал, накопление которого (или «служение» которому) и составляет смысл деятельности буржуа.

Политическая история представлена Кожевым как мировая диалектика господина и раба, проходящая в своем развитии три этапа, условно соответствующие трем периодам европейской истории – Античности, Средневековью и Новому времени. Каждый из них представлен только одним типом государства. Это, соответственно, языческое государство античного господина, затем – средневековое христианское государство раба. В Новое время, после Великой французской революции, возникает новый тип государства, государство гражданина («идеологиями» которого, по Кожеву, являются атеизм и гегелевская философия, кстати, отождествляемые Кожевым). Собственно, с возникновением этого государства гражданина политическая история Запада заканчивается – наступает «конец истории».

Если в языческом мире (общественное) признание было ограничено узким кругом господ, то в мире христианском оно принимает хотя и всеобщий, но тем не менее эфемерный характер: все являются «рабами божьими», в чем и состоит всеобщее равенство (социальная однородность буржуазного мира). Реальный же характер эта всеобщность обретает только в «постреволюционном» государстве – наполеоновской империи, где, как считает Кожев, в действительность были воплощены идеалы Французской революции. Гражданин, в отличие от буржуа, реализует подлинный синтез раба и господина: он «воин-труженик», в революционной борьбе доказавший свое право на признание.

Однако политическая значимость фигуры гражданина оказывается довольно кратковременной. Кожев говорит о всеобщем признании граждан всемирной Империи, но, как известно, империя Наполеона была далеко не всемирной и даже не панъевропейской. Соответственно, ее гражданам (если они вообще имелись – в том смысле, который придает этому понятию Кожев) достаточно немногочисленны, и, чтобы действительно реализовать всемирное признание, им пришлось бы вести завоевательные войны, попытка которых у Наполеона не увенчалась успехом. Кожев обходит это противоречие, утверждая, что именно Наполеон начал реализацию имперского проекта, а остальное – дело времени. В конце концов, если всеобщее признание является целью истории, то рано или поздно она осуществится.

Необходимо иметь в виду, что тот гражданин, о котором говорит Кожев, – это не только «солдат-труженик наполеоновских армий», но еще и гражданин современных Кожеву тоталитарных государств, так же, как и наполеоновская империя, являющихся «постреволюционными», прежде всего СССР и Германии. Это подтверждается и тем фактом, что в 1937 г. Кожев уже считает Сталина фигурой конца истории: «Гегель ошибся на столетие: человеком конца истории был не Наполеон, а Сталин» [4, с. 53]. Хотя позже взгляды Кожева снова изменятся. Посетив США, СССР и Китай, он сделает вывод, что историю действительно закончил Наполеон: после него не происходит «ничего интересного», потребление становится основной целью человеческого существования [5, с. 539–541].

Тем не менее как раз в контексте теории тоталитарного государства и антропология, и политическая философия Кожева становятся более понятными. Но необходимо учесть, что, хотя Кожев в эссе «Тирания и мудрость» и одобряет политику, пусть и не тоталитарного, но авторитарного режима А. Салазара, делается это в несколько ином контексте, чем в лекциях по «Феноменологии духа»: в 1930-е гг. открытая симпатия диктаторскому режиму имела бы совсем другое значение. С другой стороны, и в курсе лекций 1930-х гг. можно найти пассажи, которые позволяют уличить Кожева в оправдании диктатуры – не только наполеоновской, но в первую очередь современной Кожеву [5, с. 121, 183]. Еще одна проблема состоит в том, какого рода это оправдание. В случае такого противоречивого мыслителя, как Кожев, нельзя говорить лишь о какой-то «личной симпатии»: само это принятие (диктатуры) является скорее теоретическим; логика истории, по Кожеву, такова, что неминуемо ведет к возникновению всемирной Империи, на данном этапе реализуемой в форме диктатуры (Наполеона) или тоталитарного государства (например, Сталина). Изнанкой же такого теоретического оправдания оказывается и личная заинтересованность: возможно, в оправдание своей теории или же теорией оправдывая свой поступок, Кожев в 1940 г. написал объемное письмо Сталину, содержащее «анализы, прогнозы, некоторые советы» [6, с. 69]. «Официальное» объяснение этого шага таково, что Кожев «хотел быть признан Сталиным, подобно тому, как Гегель желал признания Наполеона». Кроме того, нужно учитывать и другие биографические моменты: стремление к оригинальности, самопротиворечивость, эпатажность Кожева. За парадоксальными теоретическими конструкциями скрывалась, скорее всего, какая-то игра, которую Кожев вел со своим окружением, выяснение смысла которой не входит в задачи данного исследования. Именно поэтому мы ограничимся только тем, что Кожев действительно «сказал», и не будем учитывать каких-то тайных мотивов и соображений личного характера.

Один из спорных пунктов кожевской концепции – вопрос о признании в постреволюционном государстве. Кожев считает, такое государство является «гомогенным и универсальным», или однородным и всеобщим, и в нем, соответственно, проблема всеобщего признания диалектически снимается: все признаны друг другом в качестве граждан всемирной Империи. Тем не менее, говоря о Наполеоне, Кожев оговаривается, что действительно удовлетворенным таким признанием может быть только сам диктатор (поскольку именно он осуществил политический проект – одновременно и личный, и исторически необходимый). На это противоречие указывает и оппонент Кожева Лео Штраус в своем ответе на «Тиранию и мудрость». Штраус пишет, что «всеобщее и однородное государство» это еще и государство «Всеобщего и Окончательного Тирана» [7, с. 324–325], каковым мог бы выступать либо Наполеон, либо Сталин, либо кто-то еще, кто завершил бы реализацию уже начатого имперского проекта.

Кожев прекрасно знал, что любая революция заканчивается диктатурой. К тому же, в случае современных ему тоталитарных режимов, та-

кая диктатура, по существу единоличная, опиралась на разветвленный бюрократический аппарат. Ни о каком всеобщем взаимном признании речи быть не могло, а тем более об «окончательном удовлетворении»: даже верховному диктатору (и ему в первую очередь) приходилось опасаться своих собственных сограждан, не говоря уже о последних, находящихся в состоянии перманентного страха.

Именно поэтому речь может идти лишь о признании «партийном», но никак не всеобщем. В ходе революции власть захватывает какая-то партия – в буквальном смысле часть населения. И эта часть на первых порах создает видимость демократии: «вся власть народу». Однако чтобы власть удержать, необходимы совсем не демократические методы. Требуется диктатура, наиболее эффективно реализуемая в условиях тоталитарного государства. Власть узурпируется партийной бюрократией, а бывшие «соратники» – граждане – становятся «народной массой».

Кожев, судя по всему, это учитывал, но открыто не высказывал. В работе «Понятие власти» он говорит о необходимости «политического воспитания народа» [8, с. 144], или пропаганды, которая формирует у населения «правильное» представление о власти. Вместе с замечаниями о психологии подчинения эти размышления органично вписываются в кожевскую концепцию «постреволюционного государства», реально представляющего собой тоталитарную диктатуру.

Любая пропаганда основывается на определенной идеологии. Учитывая это, Кожев выдвигает ряд положений, которые можно считать «идеологическим основанием» его философско-политической концепции. Суть их, сформулированная в лекциях 1930-х гг., сводится к следующему: смысл жизни гражданина состоит в служении «всеобщей идее» – государству. Если в обществе доминирует частный интерес, то оно является буржуазным, а значит, подлежащим упразднению – в нем еще нет подлинного «всеобщего признания». И именно против такого общества как раз и направлена революция. Соответственно, «постреволюционное государство» по определению антибуржуазно, и в нем уже общественный интерес доминирует над личным.

Кажется, что идея служения «общему делу» – как окончательной формы общественной идеологии – противоречит декларируемой свободе, понимаемой в качестве основания человеческого бытия. Исходя из этой идеи, «всеобщее и окончательное государство» должно было бы быть «государством всеобщей свободы», своего рода коммунистической безгосударственной утопией, где личная свобода не имеет никаких общественных преград и внешнего подавления. Однако Кожев не утопист. Так как в его концепции «окончательное государство» – это современное ему государство тоталитарного типа, то он находит способ соединить феномен свободы и тотальную политическую власть.

По Кожеву, свобода является прежде всего человеческим, а не природным феноменом именно потому, что она направлена против всего природного, в том числе против биологического инстинкта. Сама идея

служения, берущая свое начало в «мифологической» диалектике Раба и Господина, как раз и выражает эту негативную, отрицательную сущность свободы. Раб, как указывает Кожев, развивается как человеческое существо только благодаря труду, который и есть не что иное, как служение господину. Раб служит другому, он удовлетворяет чужие потребности, тем самым преодолевая свою животную природу. Он подчинен не природе, но чужому сознанию. Соответственно, его служение свободно (от природной необходимости).

Такое свободное служение и отличает гражданина от буржуа – «раба» капитала, подчинение которому выражает его «частный интерес». Буржуа отчужден от капитала, поэтому его «служение» несвободно: полагая, что трудится для себя, в действительности он работает на капитал. Иначе обстоит дело с гражданином. Этот, утверждает Кожев, создает государство самостоятельным трудом. У гражданина нет частного интереса: он служит всеобщей идее, причем это служение не отчуждает его от «продукта труда» – гражданин неотделим от создаваемого им государства, функционирование которого и составляет смысл его деятельности.

Однако необходимо скорректировать такое представление о роли гражданина в жизни государства. Напомним, что речь идет не только о гипотетическом государстве «конца истории», но еще и о реальном тоталитарном государстве 1930-х гг. В нем идея «свободного служения каждого ради всеобщего блага» была довольно распространенным лозунгом, разумеется, имеющим идеологическое обоснование, будь то либо идея всеобщего труда (социализм), либо тотальной войны (национал-социализм), требующей общенациональной консолидации. Идеология должна внедрить в сознание гражданина тоталитарного государства осознание необходимости «свободного служения». Подобную «идеологическую функцию» выполняет и концепция Кожева.

Таким образом, философско-политическая концепция Кожева обладает двойственным характером. С одной стороны, она представляется политически нейтральной, теоретически обосновывая необходимость возникновения «гомогенного и универсального государства», являющегося завершением политической истории человечества. С другой стороны, эту концепцию можно считать политически ангажированной, поскольку некоторые ее положения, на которые мы указали, позволяют назвать ее по меньшей мере этатистской, а учитывая исторический контекст, игнорировать который Кожев не мог, даже тоталитаристской.

Кроме того, мы показали, что антропологическое учение Кожева не только взаимосвязано с его политической концепцией, но служит своего рода теоретическим основанием последней. Пример рассматриваемой концепции позволяет сделать вывод о том, что учение о человеке и политическое учение неотделимы друг от друга. Та или иная политическая доктрина опирается на соответствующее понимание природы человека.

Литература

1. Руткевич А. М. А. Кожев и Л. Штраус : спор о тирании / А. М. Руткевич // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 79–92.
2. Руткевич А. М. Философия права А. Кожева / А. М. Руткевич // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 141–153.
3. Руткевич А. М. Послесловие / А. М. Руткевич // Понятие власти. – М. : Праксис, 2006. – С. 167–182.
4. Коллеж социологии. 1937–1939 / сост. Д. Олье ; пер. с фр. – СПб. : Наука, 2004. – 588 с.
5. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев. – СПб. : Наука, 2003. – 792 с.
6. Рейс Е. Кожевников, кто Вы? / Е. Рейс. – М. : Русский путь, 2000. – 108 с.
7. Штраус Л. Еще раз о «Гиероне» Ксенофонта / Л. Штраус // О тирании. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 275–327.
8. Кожев А. Понятие власти / А. Кожев. – М. : Праксис, 2006. – 192 с.

*Белгородский государственный национальный исследовательский университет*

*Жиленков И. А., ассистент кафедры философии и теологии  
E-mail: zhilenkov\_i@bsu.edu.ru*

*Belgorod State National Research University*

*Zhilenkov I. A., Assistant Lecturer of the Philosophy and Theology Department  
E-mail: zhilenkov\_i@bsu.edu.ru*