

«Атака» А. Кожева на «онтологический монизм» философии Гегеля как попытка обоснования «конечной» формы сбытия истории

*Юрганов А.А., Кубанский государственный медицинский университет,
ssssss1984@mail.ru*

Аннотация: С целью обоснования возможности «подлинно христианского», эсхатологического, «конечного» понимания исторического процесса, А. Кожев предпринял, по его собственному наименованию, «атаку на монизм» Гегеля. Однако данная программа так и осталась нереализованной. По крайней мере, всякая попытка, пусть даже косвенно, в контексте проговаривания иных проблем, воплотить её в жизнь у автора «Введения» оказывалась незавершенной. Более того, всякое стремление завершить её странным образом оборачивалось выходом к тем самым положениям, которые ранее А. Кожев собирался ниспровергать.

Ключевые слова: философия А. Кожева, философия Г.В.Ф. Гегеля, монизм, дуализм, онтология, конец истории, христианская антропология, языческий субстанциализм, философия природы.

I. Постановка проблемы: замысел «атаки на монизм»

Философия А.Кожева – уникальное явление в истории современной философской мысли. Его концепция оказывается точкой пересечения и преломления направлений, казалось бы, взаимоисключающих друг друга. Так, прежде всего, Кожев стал знаменит своими лекциями по «Феноменологии духа»¹, прочитанными в Высшей практической школе во Франции в период с 1933 по 1939годы, в которых ему удаётся в «Гегеле-панлогисте» увидеть радикального антигегельянца: «Гегеля-экзистенциалиста», «марксиста», «Гегеля-феноменолога», даже «Гегеля-ницшеанца». Иными словами, в интерпретации А.Кожева он предстаёт, как мыслитель по сути стоящий у истоков всего великого, что произошло в философии за последнее столетие: марксизма, философии Ницше, феноменологии и немецкого экзистенциализма, психоанализа. Налицо парадокс, причем такая парадоксальная интерпретация выходит у автора «Введение в чтение Гегеля» настолько органичной, что, по признанию Тран-Дук-Тао, его оказывается просто невозможным критиковать за некоторые расхождения с текстом Гегеля [7].

И все же очевидно, что текст автор «Введения в чтение Гегеля» (произведение принесшее славу А. Кожеву) - это именно умелое использование категориального аппарата гегелевской философии, а точнее его «Феноменологии духа», с целью высказать то, что сам Кожев считает принципиально важным сказать о сущности исторического процесса. В этом вполне осознанно (и как он считает) в пику Гегелю Кожев понимает историю как конечную, как событие имеющее начало и конец, которое начинается «рождением Человека» и его «смертью», «концом истории». Именно такое понимание истории, по мнению автора «Введения» есть главный критический выпад в сторону своего великого учителя. Но каковы онтологические основания такого подхода?

Проблема «конечности» Истории, по мнению Кожева, - это в первую очередь проблема возможности «дуалистической онтологии», или, как говорит автор в письме к Тран-Дук-Тао, проблема «временного дуализма» [7]: История не может стать естественным продолжением эволюции Природы, она лишь может «возникнуть», начаться с первым актом самосозидания Человека, с первым актом свободы, который по сути своей беспричинен и есть радикальное

отрицание самой этой естественной необходимости [см. там же]. Но, однажды начавшись с акта отрицания и противопоставления Человека (= Времени, Ничто) и Природы (= Пространства, Бытия) [5, С.535-537], История с необходимостью *завершается* разрешением этого противоречия. По Кожеву История имеет смысл, только если в её рамках взаимодействуют два взаимоисключающих, принципиально противоположных начала, столкновение и борьба которых и раскроет все те качества, которыми должна обладать История в собственном смысле слова. Ведь только в этом случае она суть проявления человеческой Свободы, Решимости и Выбора; только тогда она подлинно неповторима и непредсказуема, имеет свое начало и конец, предстаёт как Событие. Поэтому и Кожев говорит, что «...при истолковании самого феномена Истории неизбежен некий онтологический дуализм» [5, С.602].

Однако сам Кожев не оставил после себя законченной системы «дуалистической онтологии», где бы раскрывался её положительный смысл. Он лишь заявил, что «её разработка станет главной задачей философии в будущем» [5, С.603]², сославшись на Канта и Хайдеггера как первых, кто попытался реализовать данный проект: «После Канта, кажется, Хайдеггер первым поставил вопрос о двоякой онтологии. Непохоже на то, чтобы он пошел дальше дуалистической феноменологии, которую мы находим в первом томе «*Sein und Zeit*». Но и этого достаточно, чтобы причислить его к великим» [5, С.603]. В действительности же, всё, что у нас есть по данному вопросу, это лишь некая «*программа "атаки на монизм"*» (курсив Ю.А.) [7], т.е. *попытка* «дуалистическое» истолкование Кожевным философии Гегеля и прежде всего его «ФД»: «...я прочитал курс феноменологической антропологии, пользуясь гегелевскими текстами, но говоря только то, что я полагал истинным, и отбросив все то, что казалось мне у Гегеля ошибочным. Таким образом, отказываясь от гегелевского монизма, я сознательно ухожу в сторону от этого великого философа» [7]. А стало быть, *прояснить* существо, выявить и объяснить *причину* двусмысленности «конечного» («линейного») понимания Кожевным события Истории можно лишь в контексте предпринятой им «атаки на монизм», т.е. в качестве одного из проявлений двусмысленности самой этой «атаки».

По мнению Кожева, «монистический предрассудок» философии Гегеля, «согласно которому человеческое бытие в принципе не отличается от природного» [46, С.43], проявляется тройным образом. Во-первых, в том, что Гегель описывает *Природу* как «откровенно диалектическую» [5, С.607]³, т.е. по существу утверждает, что «реальный Мир – это живое существо», способное развиваться, как и Человек [5, С.471]. Во-вторых, в том, что *Дух* понимается им, как Идеальное тождество Бытия и Мышления, а не как Реальное (= различённое) единство Человека и Природы. И, в-третьих, говоря об *Истории*, «Гегель не всегда верен своей руководящей идее. Иногда историческое развитие выглядит у него последовательным осуществлением (во Времени) некой вечной ("предвечной") Идеи. Это античное (языческое) представление, противоречащее ... историчности человека...» [5, С.45], – отсюда и неизбежный «кругообразный», «циклический» образ Истории, утверждающий, по сути, ее тождество с Природой [см. 5, С.595]. Собственно по трем этим направлениям Кожев и организует свою «дуалистическую атаку», пытаясь преодолеть античный («языческий») монизм гегелевской философии.

II. «Дуалистическое» решение Кожевным проблемы «Философии природы» в учении Гегеля: между преодолением и утверждением монизма

Итак, по мнению Кожева, «монистическое предрассудок» Гегеля прежде всего и наиболее ярко выражается в том, что «из диалектичности реальной Тотальности он делает вывод о диалектичности обоих главных составляющих ее элементов, Природы и Человека (= Истории)» [5, С.601]. Как следствие, «Гегель излагает... метафизику Природы, описывая последнюю как откровенно диалектическую реальность, для которой характерна та же тройственная структура, что и для человеческой реальности, описанной в метафизике Человека или Духа» [5, С.607]. Но, помимо проблемы *неразличенности* Человека и Природы у Гегеля, сам факт существования некой Метафизики природы на фоне современного естествознания – это нонсенс. Поэтому автор «Введения» прямо и заявляет: «Во всем этом Гегель... ошибается.

Конечно, я не могу дать здесь критику гегелевской философии, которая была бы мало-мальски убедительной. И все же я хотел бы подчеркнуть, что, по-моему, реальная (метафизическая) и "феноменологическая" Диалектика Природы существует только в воображении Гегеля» [5,С.607]. По Кожеву, в Природе не может быть никакой диалектики в силу того обстоятельства, что в Природе нет никакого различия (= Отрицания), а, следовательно, развития и новизны. Природа – это Тожественное себе Бытие, поэтому даже в случае обнаружения в нём целесообразного, «диалектического» движения, на деле им окажется циклическое воспроизведение того же самого: «Себетожественное бытие может однако становиться тем, что оно есть. Иначе говоря, оно может представить свою вечную налично-данную "природу" в виде развития во времени: так из яйца вылупляется цыпленок, который вырастая становится курицей, несущей яйца. Но это развитие всегда кругообразно, читай циклично» [5,С.595].

Как следствие, Кожев предлагает четко «различать... некоторую не-диалектическую онтологию Природы (категория Тожественности) и диалектическую онтологию... Человека или Истории (категория Отрицательности)» [5,С.602], а значит, различить и сферы компетенции (частной) науки и философии, ограничивая последнюю исключительно сферой Истории (= Антропологии) и оставляя за первой Природу. Ведь если Природа и Человек (= История) качественно отличаются друг от друга, то и способы, *методы* их познания также должны быть принципиально различными. На деле это означает, что по Кожеву место «диалектико-виталистической» Философии природы (Гегеля) должна занять «математическая натурфилософия» (Ньютона), а место материалистической Философии истории (Маркса) - его собственная «экзистенциально-феноменологическая антропология» (или, по крайней мере, она должна дополнить ее). То есть, если *Математика* адекватно раскрывает Природу: математическая тавтология «... раскрывает лишь аспект тождественности в Бытии и Реальном. Можно было бы сказать, что она полностью и правильно раскрывает налично-данное Бытие или природную-Реальность, то есть природный Мир, исключая Человека и его мир, социальный и исторический» [5,С.584]; то *Диалектика* адекватно раскрывает Историю: «Но оставим в покое природный Мир. ... Гегель шагнул далеко вперед в философии, отождествив Понятие и Время. Ибо сделав это, то есть открыв диалектическое познание, он нашел способ учредить некие феноменологию, метафизику и онтологию Истории, то есть Человека...» [5,С.472]. Собственно в таком, «онтолого-методологическом» различии и состоит «дуалистическое» решение Кожевым проблемы «философии природы», этого следствия «монистического заблуждения» Гегеля.

Однако если продолжить мысль Кожева о дуализме в методологическом аспекте, то окажется, что выраженная таким образом «атака на монизм» при ближайшем рассмотрении обращается противоположностью, а стало быть, открывает собственную неопределённость и двусмысленность. Здесь можно обратиться к исследованию В. Декомба, к его работе «Тожественное и иное», в которой он пишет следующее – приведем полностью: «"Гуманизация Ничто" требует дуалистической онтологии. У Гегеля онтология предстает под именем "логики"... По Кожеву следовало бы иметь две логики: одну для природы, которая сводилась бы к эпистемологии физических наук (это было бы "критикой аналитического разума") и другую для истории, которая, в отличие от первой была бы диалектической. Но эти слова "в отличие от первой" требуют *третьей логики*, чтобы определить должно ли различие между двумя первыми логиками согласовываться со смыслом первой логики (аналитическое различие) или второй логики (диалектическое различие). Отношение природы к истории является либо аналитическим, либо диалектическим. А поскольку "природа" и "история" были определены как две составляющие части мира, эта третья логика выступала бы в качестве логики целостности. Благодаря этому существенному уточнению мы приходим, наконец, к гегелевскому утروению:

- I. Логика
- II. Философия природы
- III. Философия духа

При устроении системы *одна и та же логика* значима для природы и для истории» (курсив Ю.А.) [4, С.42-43].

Но что это за «логика целостности», или, как говорит Линьков, «всеобщая диалектика», которая отличается от «исторической», предложенной Кожевым? Как её следует понимать, если она, по мнению Декомба, должна быть значима и для самотождественной Природы и для Истории, с её «реальной диалектикой» человеческого Действования? А то, что все эти вопросы в действительности вновь отсылают (отбрасывают?) нас к «монистической», как сказал бы Кожев, позиции Гегеля, говорит хотя бы тот факт, что в первом томе «Энциклопедии» он сам и воспроизводит те аргументы, которые использует Кожев для критики его Философии природы. Гегель пишет следующее: «Между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний постоянно лишь возвращается в самое себя, между тем, как в первом, безусловно, имеет место также прогресс» [3, Т.2, С.418]. А в «Философии природы» (говоря о развитии в природе) он еще более категорично заявляет: «Метаморфозе (=целесообразному изменению – Ю.А.) подвергается лишь понятие..., так как лишь его изменения суть развитие» [3, Т.2, С.33].

Таким образом, «дуалистическое» решение, предложенное Кожевым в отношении «Философии природы» Гегеля, будучи доведённым до логического завершения, *обращается* в свою противоположность, тем самым, отсылая нас снова к исходной точке, к позиции гегелевской («монистической») философии. В этом смысле подход Кожева –скорей постановка проблемы отношения между методом философского и (частно-) научного познания, чем её решение.

III. «Реалистическая» концепция «Духа» в интерпретации Кожева: между утверждением «Христианской антропологии» и возрождением «Языческого субстанциализма»

Основная задача «первой части системы наук» заключается в том, «чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [2, С.9]. Собственно, у Гегеля «...то, что субстанция по существу есть субъект выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*», и более того, «дух, который знает себя в таком развитии как духа есть *наука*» (курсив авторский) [2, С.12-13]. Иными словами, Дух как тождество Бытия (Субстанции) и Мышления (Субъекта) есть у Гегеля «*абсолютное мышление*».

Но такая позиция автора «ФД», по мнению Кожева, и является демонстрацией «монистического предрассудка». Ведь, подменив реальное различие (противо-стояние) между Человеком (Субъектом) и Природой (Субстанцией) различием сугубо теоретическим (т.е. противоречием между Бытием и Мышлением), не составит труда добиться столь же «мыслимого» его преодоления («снятия»). На деле для Кожева это значит, что Человек у Гегеля противостоит Природе лишь в качестве Познающего субъекта (Мышления). Но Кожев утверждает: «...совершенно ошибаются те, кто думает, что Реальное (= Природа – Ю.А.) сопротивляется Мышлению. На самом деле оно ему не сопротивляется, оно не сопротивляется даже ошибающемуся мышлению, уже не говоря об истинной мысли, каковая как раз и есть совпадение с Реальным» [5, С.536]. А Человек, неспособный вызвать даже сопротивление Природы в качестве «человека-мыслящего» (= Субъекта познания; = пассивного, бездействующего) ничем от неё по сути и *не отличается*. По Кожев, это уже прямая отсылка к античной (= языческой) традиции: «Этот предполагаемый Человек античной традиции на деле есть существо чисто природное (= себестождественное), у него нет ни свободы (= Отрицательность), ни истории, и он, строго говоря, не является индивидуальностью. ... Точно так же, как и жизнь *животного*, его наличное бытие абсолютно определено естественным местом (топосом), от века назначенным ему внутри наличного неизменного Космоса ... И если он и отличается чем-то по существу от животного, так это единственно

мышлением... Человек, оказывается, таким образом, *частью* налично-данного-Бытия. И все, что ни есть, в конечном счете сводится к этому *одному-единственному Бытию*, вечно мыслящему самое себя в своей наличной целостности. Или, как позже скажет Спиноза, то, что в конечном счете есть, это — Бог, который есть Субстанция» (курсив Ю.А.) [5,С.665]. Именно поэтому, пишет Кожев: «... не нужно противопоставлять Мир (природный) "Субъекту" (познания — Ю.А.), неизвестно где обитающему и занятому исключительно познанием этого Мира, т. е. раскрытием его посредством речи, или понятия. Не нужно противопоставлять Бытие Мышлению, или познающему Субъекту. Нужно противопоставлять природное Бытие Бытию человеческого» [5,С.536], а точнее, его Отрицающему это природное Бытие Действованию: «Реальное сопротивляется Действию, а не Мышлению. Следовательно, подлинный философский «Реализм» есть только там, где философия стремится к осознанию Действия, т. е. Истории...» [5,С.536].

В пику «Языческому Субстанциализму» Кожев от лица Гегеля предлагает исходить из другой, до-философской, иудео-христианской и по сути своей Антропологической традиции, в рамках которой Человек понимается как существо *Деятельно* (= Реально, а не интеллектуально) противостоящее Природе, и принципиально отличное от неё: «Человек, которым занимается Гегель, это, напротив, Человек, появившийся в другой традиции, в традиции до-философской, *иудео-христианской*, единственной по-настоящему антропологической», так как в ней «...Человек по существу отличается от Природы и отличается от нее не только тем, что *мыслит*, но и самой своей *деятельностью*. Природа — это «греховное» в Человеке и для Человека, он может и должен противостоять ей и *отрицать* ее в себе самом. Принадлежа Природе и живя в ней, он не покоряется ее законам (чудо!): в той мере, в какой он противостоит природе и отрицает ее, он оказывается от нее независимым, самостоятельным или свободным» (курсив Ю.А.) [5,С.665-666]. Более того, ключевой в этом Деятельном (= Реальном) различении Человека и Природы (= Свободы и Необходимости, = Субъекта и Субстанции) становится, по Кожеву, «*идея смерти*» [5,С. 657], ведь «отрицать Природу в себе самом» - это и значит рисковать собственной (животной) жизнью. Именно посредством «фундаментальной конечности» и осознанной смертности человек реализует себя в качестве абсолютной Свободы в противоположность всему детерминированного, закованного необходимостью быть: «Сущее, которому не дано ускользнуть от бытия, не в состоянии уйти от своей судьбы, оно раз и навсегда прикреплено к занимаемому им месту в Космосе... Но... он (человек — Ю.А.) может сам себя лишить жизни,... он может отвергнуть любую навязанную ему участь, поскольку ему не придется больше участвовать в бытии... (поэтому — Ю.А.) добровольная смерть — смерть не вызванная "жизненной необходимостью", есть наиболее очевидное "проявление" Отрицательности или Свободы» [5,С.642], поэтому сказать, что Человек есть «Ничто» Мира (= Природы, = Бытия), значит сказать, что Человек не просто свободен, но есть сама Свобода, чистая Отрицательность. Очевидно, что именно благодаря идее Смерти различие между Человеком и Природой достигают своего предела: они противостоят друг другу как (чистое) Ничто и Бытие (соответственно). Потому-то Кожев и заявляет, что «в конечном счете "дуалистическая", или антропологическая, философия Гегеля — это *философия смерти...*» (курсив Ю.А.) [5,С.671].

Как ни странно, но этими рассуждениями Кожев добивается обратного результата, стоит к ним только присмотреться чуть пристальней. Именно особый «Христианский Антропологизм» Кожева и приводит к утрате базовой христианской категории, категории «Духа» (= субстанция, понятая еще и как субъект). Ему на смену приходит тот самый Античный (языческий) «Безличный космос», или, что то же самое, метафизическая идея «Субстанции-Субъекта». Все станет на свои места, если мы проследим за логикой интерпретации Кожевным понятия Абсолютного как Духа (т.е. понимание им *Субъекта-Субстанции*) у Гегеля.

Итак, Кожев исходит из того, что Человек (= Субъект; = Действие; = Речь; =Наука) в «Феноменологии духа» есть Негативное, Отрицательность, *абсолютное* Ничто. Однако посредством такой концепции Отрицательности Субъекта нельзя выявить Субъекта, понятного

еще и как Субстанция. Причина в том, что у Кожева речь идет об *одностороннем* Отрицании, о «ничто чего-то», а подобное понимание Негативности дает лишь различие. Для начала вернемся к исходному тезису «ФД», именно: «...то, что субстанция по существу есть субъект выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное духом... Дух, который знает себя... как духа есть Наука» [2,С.12-13]. Для Кожева это значит, что «лишь целокупность Реального, раскрытая целокупной Речью (Наукой – Ю.А.), представляет собой Действительность; и именно это двуликое целое, т.е. природный Мир, включающий в себя говорящего о нем Человека, и называет Гегель (а верней, Кожев – Ю.А.) "Духом"» [5,С.664]. Бросается в глаза, что Дух (= Абсолют, = Истина) понятый как целостность и единство, только по своему названию целы, поскольку, являясь *внешним совмещением* Ничто (Человека) и Бытия (Природы), в результате дают такое нечто, которое не превращается в нечто само для себя значимое. А потому и Наука (Речь) у Кожева не есть *само* Абсолютное, «Дух, который знает себя... как духа», т.е. Абсолют, постигший себя в понятии, осознавший себя Наукой. У него то определение, которое дает Духу Гегель (т.е. в качестве Науки), есть только *одна сторона* «двуликого целого», причем это то, что в нем как раз *отсутствует*, ведь Человек - Наука - Речь есть Ничто того, что Есть (Бытия). Поэтому то, что действительно Есть в Абсолютном, так это Природа, пространственно-временной континуум, Мир. И, следовательно, носителем, субстанцией Ничто выступает именно Континуум, а раз так, то и Субъектом, («носящим») обладающим сознанием Человека и Наукой. А, следовательно, вместо раскрытия предложенного Гегелем тезиса о Субъекте, понятом еще и как Субстанция, Кожев в своей дуалистической интерпретации предлагает прямо противоположное, т.е. *Субстанцию*, понятую еще и как Субъект. И в этом случае, ни о каком Абсолюте-Духе не может быть и речи.

Уже здесь видно, что, понимая Абсолютное, как говорящую (читай, мыслящую) о себе Природу (Материю; Субстанцию), Кожев по существу возрождает языческое, античное мировоззрение – всю метафизическую, Спинозовскую философскую традицию, которую и пытался преодолеть Гегель [5,С.657-658]. Поэтому и все достижения Христианской религии Духа, которые пытался сохранить Гегель, у Кожева подлежат забвению: Безличный Космос, говорящий через Человека о самом себе «Духом» можно назвать с трудом.

Видимое решение возникшей проблемы можно найти только, если самого «человека» как животное бытие – и в этом смысле как Субъекта и «носителя» Ничто – объявить «Абсолютом-Духом». И так как Человек в качестве Субъекта истории есть Личность, то получится, что Абсолютное вернет себе статус Духа, а «Феноменология духа» в собственном смысле станет «философской антропологией». Поэтому Кожев пишет: «Нет, стало быть, Духа, кроме живущего в Мире Человека. И "Бог" действителен лишь внутри этого природного мира, в котором он существует только в рамках человеческого богословия» [5,С.669]. Но по существу это обожествление Человека не решает возникших перед Кожевным проблем. Так как, все то, что в человеке является Человеческим, как было выяснено, связано с абсолютной Негативностью, Ничто, со Смертью всего естественного и наличного в бытии. А, следовательно, Человек в собственном смысле (по заявлению самого Кожева) есть «дырка в бытии» [5,С.459-462], причем именно в его собственном Бытии. Но Субъект, понятый как чистое Ничто в человеке, сохраняет свою оппозицию к человеку как животному Бытию. Следовательно Субстанция (Бытие) так и не находит себя в Субъекте (Ничто). Они остаются по разные стороны различия даже в рамках природы Человека, понятого как Субъект.

Таким образом, пытаясь *радикализировать* различие между Человеком и Природой, представить «реалистическую» (=дуалистическую) концепцию «Духа», и посредством этого утвердить «Христианский Антропологизм», Кожев по существу возрождает Языческую традицию, с её метафизикой «Субстанции-Субъекта» (= Безличного космоса), которую он, по собственному же заявлению, и пытался преодолеть в философии Гегеля.

IV. «Феноменология» Гегеля и «конечный» образ Истории в интерпретации Кожева: между неповторимостью события и вечным возвращением того же самого

По мнению Кожева, и с чем мы не станем спорить, в случае монизма История обречена свернуться в кольцо, соскользнуть в бессмысленное «вечное возвращение». Именно таков историзм античной метафизики, неспособный объяснить *временное* существование как *таковое*, т.е. Историю [5,С.433], в этом же, по мнению Кожева, смысл и ведущей тенденции «ФД» Гегеля. Как мы помним, автор «Введения» формулирует её следующим образом: «Иногда историческое развитие выглядит у него (Гегеля – Ю.А.) последовательным осуществлением (во Времени) некой вечной ("предвечной") Идеи. Это — античное (языческое) представление, противоречащее иудео-христианской по своему происхождению идее историчности человека, согласно которой человек есть то, чем (кем) он становится или стал. Для греков человек становится тем, что он есть (от века, как Идея). Языческая мораль: будь тем, что ты есть (как Идея = Идеал). Христианская мораль: стань тем, кем ты (еще) не стал; мораль "обращения" (противоположная "стоической" морали "пребывания" в тождестве самому себе)». – [5,С. 45]. Иными словами, для греков с их Языческой моралью и идеей Совершенства [5,С.175], а вслед за ними и для Гегеля, любое изменение во Времени (=Истории), как в сущностно Человеческой сфере самореализации, *иллюзорно*, т.е. повторимо, предсказуемо и, в конечном счёте, циклично: «История здесь никогда не трагедия, а всегда комедия: трагическое — всегда до или после, во всяком случае, оно вне временной жизни; сама по себе эта жизнь разворачивается по заранее начертанному сценарию и как таковая лишена какого-либо смысла и значения»[5,С.433]. Поэтому, например, у Аристотеля История предстаёт в качестве круга превращения Государств: «Но к счастью, есть замкнутый цикл превращения Государств, повторяющийся *вечно*. Этот цикл, стало быть, постижим в *понятии* (= предсказуем – Ю.А.), и говоря о цикле, можно сформировать понятие о различных Государствах и о самом Человеке. Разумеется. Но если это так, История не имеет ничего общего с тем, что мы сегодня называем "Историей"; и в этой Истории Человек менее всего свободен» [5, С.437].

Собственно, главным следствием и проблемой в данном случае оказывается то, что такой образ Истории, как и способ его описания уподобляет существование Человека природному, по сути своей циклическому [см. 5,С.595]. То есть в данном случае мы видим проблему прямо противоположную той, что была описана (в пункте I.) относительно «Философии природы» Гегеля, где, наоборот, уже Природа предстаёт как «откровенно диалектическая» [5,С.607], утверждая тождество между Человеком и Природой со стороны последней. Поэтому можно сказать, что «атака на монизм» в случае с феноменом Истории есть атака на античную (языческую) идею «Вечного возвращения», если угодно, на её «кругообразность» (= цикличность и т.д.).

Поэтому в пику предложенному Гегелем, Кожев, исходящий из идеи «онтологического дуализма», даёт прямо противоположный образ Истории. Основное усилие автора «Введения» направлено на то, чтобы описать её как Событие в собственном смысле слова, т.е. как принципиально *непредсказуемое* и *неповторимое* свершение во времени Человеческой Свободы: «Сказать, что становление Духа "*случайно и свободно*", — это сказать, что, отправляясь от Духа, который представляет собой конец, или результат становления, можно восстановить ход этого последнего, но что его *нельзя предусмотреть заранее*, с самого начала, ни *вывести* из Духа. ... Но исходя из начальной оппозиции *нельзя дедуцировать* ни ее конечного снятия, ни ведущего к этому снятию пути. Потому-то этот путь (именно История) есть *свободная* последовательность *случайных* событий» (курсив Ю.А.) [5,С.533]. Однако неповторима только такая *последовательность*, которая принципиально *конечна*: «Значит, и сама История должна быть *по существу конечной*; коллективный Человек (человечество) должен умереть в точности так, как умирает человеческий индивид; у всеобщей Истории должен быть конец, *исключающий продолжение*» (курсив Ю.А.) [5,С.473]. Более того, История *по сути* конечна и непредсказуема (= «линейна») именно потому, что она есть длящееся событие *Борьбы*. История начинается в тот самый «момент», когда начинается Противостояние, Столкновение двух сторон, или, как пишет Кожев: «...История началась вместе с первой Схваткой, которая привела к появлению Господина и Раба» [5,С.218]. Но это также значит, что История кончается, когда Борьба завершена и конфликт разрешён: «...это история взаимоотношений между воюющими Господами и трудящимися Рабами.

Следовательно, история останавливается в тот миг, когда исчезает различие, противостояние Господина и Раба, когда Господин перестает быть Господином, поскольку нет больше Рабов...» [там же].

Таков, собственно, Христианский, т.е. «линейный», «конечный» и, если угодно, «эсхатологический» образ Истории, как он *непосредственно* обнаруживается в текстах Кожева. Казалось бы, предпринятую им «дуалистическую атаку» следует признать удавшейся и завершённой. Однако совсем не трудно заметить, что на деле этот образ лишь непосредственен. Более пристальный взгляд обнаруживает в текстах Кожева утверждения, которые явно противоречат тому, что было сказано им же самим. Очень странно звучат, например, заявления Кожева такого рода: «Действительно, *кругообразное* "диалектическое движение" — это Время, это История» [5, С. 488]; или: «...Время обязательно кругообразно: *в конце достигается Тождество начала*. Без этого Тождества (т. е. без природного Мира) История не могла бы начаться; и она завершается лишь *восстановлением* этого Тождества; но тогда она обязательно и заканчивается. В конце приходим к *исходной точке*, в которой Человек — ничто» (курсив Ю.А.) [5, С. 489], - и т.д. Иными словами, на лицо все то, за что был подвергнут критике Гегель, с его «монистическим предрассудком» и, как следствие, «циклическим» образом Истории. Однако Кожев выходит из данного затруднения как всегда посредством изящной метафоры. А именно, он заявляет, что Время Гегеля (т.е. Время историческое и человеческое) это и вправду круг, однако оно отличается от аристотелевского, или биологического, Времени тем, что не является циклическим (= «*Вечным* возвращением»): «...гегелевский круг предполагает *лишь один оборот*» — а потому «История завершается, но *не начинается снова...*» (курсив Ю.А.) [5, С. 487-489].

И опять, если чуть внимательней присмотреться и к этой метафоре, то окажется, что и она *не разрешает* выявленную двусмысленность образа Истории, а лишь *констатирует* её. Ведь, утверждая, что История — это *Круг*, пусть даже и один единственный оборот, Кожев говорит тем самым, что *в-себе* История завершена уже с самого её (так называемого) «начала», что она лишь *для-нас* предстаёт, как последовательность свободных человеческих свершений и как пространство человеческого творчества и самовыражения. А на деле это значит, что событие Истории было непредсказуемым, неповторимыми и непостижимым лишь *по видимости*, но никоим образом ни в-себе и ни по сути. И наоборот, если бы История у Кожева была подлинно Неповторимым событием (= «линейный», Христианский образ), то в противоположность Кругу, где Начало и Конец полностью *совпадают* (тождественны), автор «Введения» говорил бы о *принципиальном, сущностном, коренном различии* между Началом и Концом Истории (как, скажем, это и провозглашается в религиозной, христианской традиции, с её «линейной Эсхатологией»). Ведь только в последнем случае История предстаёт в качестве *осмысленного*, а не просто формально конечного (а по сути абсурдного из-за своего *непосредственного* возвращения к началу) События.

В конечном счёте, у Кожева История оказывается одновременно и *всегда уже* завершившимся (= возвращением уже бывшего; = циклом), и *все еще* длящимся во времени, развивающимся, открытым (= линейным; = непредсказуемым и т.д.) событием, т.е. одновременно событием Неповторимым и Вечно повторяющимся.

Таким образом, с целью обоснования возможности «подлинно христианского», эсхатологического, конечного понимания исторического процесса, А. Кожев предпринял по его собственному наименованию «атаку на монизм» Гегеля. Однако данная программа так и осталась нереализованной, причем возникают сомнения в самой возможности осуществления достаточно последовательной критики монизма с позиций, выбранных Кожевным. По крайней мере, всякая попытка, пусть даже неявно, в контексте проговаривания иных проблем, у автора «Введения» всякий раз оказывалась незавершённой. В случае же, когда мы пытались провести мысль Кожева до конца, то она странным образом «оборачивалась», выходила к тем самым положениям, которые ранее собиралась ниспровергать.

Литература

- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3т. / Отв. Ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1977. 471 с.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 342 с.
- Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Пер. Г.Шпета. СПб.: Наука, 2002. 444 с.
- Декомб В. Современная французская философия / Пер. с фр. М.: Весь мир, 2000. 344 с.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 792 с.

References

- Descombes, V. *Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya* [Modern French Philosophy], trans. from french. Moscow: Ves' mir Publ., 2000. 344 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk: v 3t.* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences in 3 Volumes], ed. by E.P. Sitkovskii. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 471 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Nauka logiki*. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2002. 342 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Sistema nauk. Chast' pervaya. Fenomenologiya dukkha* [System of Science. Part 1. Phenomenology of Spirit], transl. G.Shpet. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2002. 444 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel], trans. by A.G. Pogonyailo. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2003. 792 pp. (In Russian)

"Attack" of A. Kojève to the "ontological monism" of Hegel's philosophy as an attempt to justify the "final" form of implementation of history

Yurganov A.

Abstract: To substantiate the possibility of a "truly Christian", eschatological, "final" understanding of the historical process, A. Kojève undertook the "attack to monism" of Hegel. However, this program has remained unrealized. At least, any attempt to bring it to life for the author's "Introduction" was incomplete. Moreover, every aspiration to finish it led to the output to the provisions that previously A. Kojève was going to refute.

Keywords: A. Kojève's philosophy, Hegel's the philosophy, monism, dualism, ontology, the end of history, christian anthropologism, heathen substantialism, philosophy of nature

DOI: 10.24411/2077-6608-2015-00015