

МИХАИЛ ГОЛУБОВ, ИВАН КУРИЛОВИЧ\*

## АТЕИЗМ БЕЗ СВОБОДЫ\*\*

ПРОБЛЕМА ГЕТЕРОНОМНОСТИ ЭГО  
В ФИЛОСОФИИ АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА

Получено: 04.07.2023. Рецензировано: 27.07.2023. Принято: 05.08.2023.

**Аннотация:** В статье рассматривается проблема гетерономности субъекта самосознания в рамках философского проекта французского неогегельянца Александра Кожева. Цель атеистической философии Кожева — возвращение человеку достоинства свободного существа в ситуации отсутствия внемирного бессмертного бога, например, в его христианском понимании. С этой целью Кожев прибегает к найденной или сконструированной им феноменологии Гегеля — Хайдеггера. Она помогает ему обнаружить происхождение человеческого самосознания из желания, а не из разума, как полагала классическая философия. Эта же феноменология используется им для аргументации принципиальной конечности (смертности) человека. В статье демонстрируется, что Кожев неэссенциалистски выводит появление человеческого самосознания из неприродного желания признания. Его аргументы, направленные в первую очередь против Декарта, призваны доказать автономность самосознания, что, согласно мысли Кожева, совпадает с атеистической интуицией о несуществовании Бога — как монотеистического, так и философского. Противоположный атеистскому теистический тезис, по мнению Кожева, делает самосознание гетерономным: мыслит и действует не человек, а бесконечный Бог, в то время как человек полностью лишается агентности как субъект. В статье предлагаются реконструкция аргументации Кожева по его текстам разных лет и ее анализ. Мы приходим к выводу, что свобода человека доказана Кожевом только в одном из узких смыслов

\*Голубов Михаил Дмитриевич, аспирант, стажер-исследователь; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), alens@alens.ru, ORCID: 0000-0002-8163-7120; Курилович Иван Сергеевич, к. филос. н., старший научный сотрудник; Учебно-научный центр феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва), ikrlvtch@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7908-8313.

\*\*© Голубов М. Д.; Курилович И. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: часть исследования Куриловича И. С. выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда № 23-18-00802 в Российском государственном гуманитарном университете. Часть исследования Голубова М. Д. осуществлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 году. В данной научной работе использованы результаты проекта «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 году.

этого слова. Критика теистической позиции необязательно приводит к доказательству автономности эго, как рассчитывал Кожев. Кроме того, исходя из поставленных им самим условий, мы делаем вывод, что контринтуитивный атеисту Бог не является единственным возможным условием гетерономности эго, что сближает Кожева с «мастерами подозрения».

**Ключевые слова:** Александр Кожев, Рене Декарт, автономность эго, атеизм, самосознание, феноменология, желание.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-98-128.

Субъект самосознания, человек — единственное из известных нам существ, которое мыслит себя и все доступное ему вокруг. Мысль и речь о мире одновременно и вторят окружающему, и умножают его, и преобразуют природу в человеческий мир. Но конкретная мысль человека о себе в мире сталкивается с проблемой новизны и творчества или свободы, что так или иначе одно, — субъект самосознания обнаруживает себя как того, кто вносит в окружающий мир то, чего там без него не было бы. Ошибочна ли эта интуиция или нет, она тем не менее повсеместна: на ней основаны человеческие институты, повседневная оценка человеком себя и происходящего вокруг.

Если предположить, что человек действительно привносит в мир новизну, преобразует его и понимает это как творчество и свободу, то возникает закономерный вопрос об источнике этой свободы. Иначе говоря, это заостряет вопрос о «природе», сущности или субстанции человека в качестве субъекта самосознания, способного на свободное действие.

Данная проблема, предложенная в терминах известных философских традиций<sup>1</sup>, получила развитие и новую концептуализацию в философском проекте Александра Кожева. При этом сведение онтологической проблематики к антропологической, которое характерно для Кожева, здесь обнаруживает сложность эпистемологического рода: как и что мы можем познавать, определяя человека как субъекта самосознания? В рамках системы Кожева эти проблемы преобразуются в вопрос о возможности и об источнике автономии субъекта самосознания, о полноте знания о себе<sup>2</sup>, а также о трансцендентальном устройстве человеческого

<sup>1</sup>За дискуссию об историко-философском контексте, терминологии, равно как и за ряд ценнейших замечаний, мы благодарны Евгении Александровне Шестовой.

<sup>2</sup>Кожев тут вспоминает классическое «познай самого себя». Он ссылается на знаменитое высказывание, приписываемое одному из семи мудрецов и запечатленное в надписи на стене храма Аполлона в Дельфах, как на девиз и конечную цель философии как таковой (Кожев, 2021: 42).

субъекта. В статье рассматривается проект атеистической философии Кожева как ответ на проблему человеческой свободы.

#### ПРОБЛЕМА АВТОНОМИИ ЭГО

Широкой публике Александр Кожев известен как философ «конца истории», а также как один из самых неординарных атеистических философов XX века. И действительно, главная философская проблема, которая занимает Кожева, заключается в споре чистого теизма и чистого атеизма. Однако будет вполне справедливым сказать, что атеистическая проблематика — лишь вершина айсберга в проекте Кожева. Основной же массив его метафизики ничто, времени и языка скрыт феноменологическими размышлениями<sup>3</sup>. Главная причина появления у него темы атеизма состоит в том, что Кожев стремится разрешить проблему человеческой свободы, или автономности субъекта. Для этого он обращается к опровержению картезианского онтологического аргумента, который Кожев был склонен рассматривать как неразрывно связанный с аргументом *cogito* или даже как неэксплицитную вторую часть: «*Cogito ergo sum, ergo Deus est*» (Кожев, 2021: 61). Одно из ключевых высказываний Кожева по поводу атеизма — его работа «Атеизм» 1931 г. (Кожев, Руткевич, 2006: 50–175), однако его анализ способов

<sup>3</sup>Когда Кожев говорит о феноменологическом методе или феноменологии, он некритическим образом объединяет принципы Гуссерля, Хайдеггера и Гегеля в идее единой феноменологии Гегеля — Хайдеггера: специально эта идея развита Кожевом в «Заметке о Гегеле и Хайдеггере» (Кожев, Курилович, 2022), см. также (Курилович, 2019: 122–123, 160, 170, 198–199). Схематично же Кожев еще в свой догегелевский период обращался к отделению феноменологической перспективы рассмотрения от психологической, онтологической перспектив (Кожев, Руткевич, 2006: 163, 466, 478, 484, 487, 491), а затем выделил перспективу метафизическую (см. например: там же: 77), хотя так или иначе это присутствовало в его работах и ранее. В самом общем виде феноменология для Кожева — дескрипция собственного опыта контакта с явлениями или предполагаемого опыта другого по аналогии со своим опытом, за дескрипцией следует аналитическое усмотрение за явлениями определяющего их философского принципа, идеи или сущности и структуры этой сущности, не зависящей от случайных обстоятельств опыта: «Иначе говоря, феноменологический анализ... должен отвечать на вопрос: „Что это такое?“» (там же: 10). При такой дескрипции приостановка суждений о реальном скорее подразумевается, чем проводится строго как у Гуссерля. Затем следует анализ метафизический, при котором сущность феномена связывается «с фундаментальной структурой объективно *реального* Мира» (там же). Переход к причинам и месту «структуры Мира» в «структуре Бытия как такового» — задача «онтологического анализа». Нельзя однозначно сказать, что Кожев сохраняет эту методологию неизменной, но в целом он придерживается названного схематизма во всех своих работах, выводя метафизику из онтологии или не различая их в зависимости от контекста.

существования теиста и атеиста не показывает причин, по которым этот текст был написан. Настоящую причину значимости атеистической проблематики Кожев называет только в 1936 г. в «Заметке о Гегеле и Хайдеггере» (Кожев, Курилович, 2022), написанной в период, когда он уже несколько лет вел знаменитый семинар по «Феноменологии духа».

Наша статья предлагает критический анализ перепрочтения Кожевом центральных для его программы тезисов «Атеизма» через проблему автономности эго, которую мы не находим сформулированной эксплицитно до появления «Заметки». Это изменение перспективы происходит под влиянием подготовки семинара по Гегелю. В «Заметке» к хайдеггерианским идеям из «Атеизма» добавляется гегелевская проблематика происхождения самосознания из диалектики раба и господина. Таким образом, «Заметка» определяет рамки проблемы, которую Кожев видит в качестве центральной, и открывает те эпистемологические трудности, с которыми он сталкивается, говоря о природе человека. В ней Кожев утверждает общность ключевых «экзистенциалов» феноменологических проектов Гегеля и Хайдеггера<sup>4</sup> и комплементарность их положений<sup>5</sup> прежде всего в том, что Кожев считает принципиальным, — в тезисе о принципиальной конечности (смертности) мыслящего человеческого

<sup>4</sup>Мы продемонстрируем, как Кожев интерпретирует в рамках своей системы значение фигур Декарта, Гегеля и Хайдеггера для истории и развития философии как таковой. Однако в статье мы не ставим задачу оценить степень академической историко-философской строгости, с которой Кожев интерпретирует фигуры его философского канона. Порядок названных фигур используется Кожевом в качестве своеобразной *Geistesgeschichte* («истории духа») в классификации философских жанров Р. Рорти. Это не вызывает недоумения, потому что Кожев находится под большим влиянием Гегеля и Хайдеггера, ему также свойственна схематизация истории. Поэтому мы исходим из того, что указание на неточности в его реконструкции не имеет значимых следствий для выстраиваемого им проекта атеистической философии, ценного самого по себе. В данном исследовании нас в первую очередь интересует убедительность его аргументов в рамках его собственной системы, а не качества Кожева как историка.

<sup>5</sup>Гегеля он упрекает в монизме его онтологии, а Хайдеггера критикует за смягчение изначального гегелевского негативного характера базовых экзистенциалов (*Befindlichkeit*, *Verstehen* и *Angst*) (Кожев, Курилович, 2022: 725). Сам Кожев снимает эти «недостатки» двух подходов, предлагая дуалистическую онтологию, исходящую из феноменологии человеческого существа. В целом его позиция по многим вопросам схожа с тезисами «Бытия и ничто» (1943), но говорить прямо о влиянии Кожева на Сартра нет оснований, т. к. «Заметка» была опубликована после смерти Кожева — в 1990-е годы, а «Введение в чтение Гегеля» тоже вышло после войны. Остается только семинар 1933–1939 годов, но Сартр мог его знать лишь в пересказе, например, Мерло-Понти.

бытия<sup>6</sup>. Взаимно обращая терминологию Декарта, Гегеля и Хайдеггера, Кожев пишет:

Рассуждая о самосознании, Гегель и Хайдеггер говорят: *я* (*je*) есть сознание (бытие, которое есть в качестве) *себя* (*moi*) (*cogito-sum*). Но разве не говорят, что именно бесконечный Бог мыслит в «нас» и так осознает *свое* бытие? (Кожев, Курилович, 2022: 729–730)

Самосознание конечного человеческого существа в качестве свободного и самостоятельного возможно *только при условии*, что через него не мыслит (самого себя) бесконечный Бог: «...либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т. е. без бессмертия)» (там же: 732). Заслугу первооткрывателя второй опции в этой альтернативе Кожев приписывает Гегелю, которому в той или иной мере наследуют и другие важные для Кожева философы: Маркс, Ницше, Хайдеггер. Помимо этого тезиса Кожев относит к феноменологии Гегеля — Хайдеггера следующие положения:

(1) что *ego cogito sum* рождается и может родиться только из — и в *Begierde*, отрицающем *желании*, которое уже является разрушающим *действием*, т. е. Негативностью или свободой; (2) что эта Негативность есть конечность, ничтожащая во времени (или: как время); (3) что утверждение этой Негативности исключает существование некоего бесконечного Себя, трансцендентного по отношению к себе отрицающему. У Гегеля *ego-cogito-sum* уже является свободой; выбор между *cogito-sum* и *cogitat-est* (и *cogitor-sum*), т. е. в конечном счете между атеизмом и теизмом, уже является для него выбором между сознанием свободы (и свободой сознания) и сознанием рабства (и рабством сознания); и можно увидеть, что этот выбор, в конце концов, есть решение за или против смерти (там же).

Можно заметить, что практически каждый пункт Кожев противопоставляет классической с точки зрения подхода к субъекту философии Декарта, который предстает центральным оппонентом Кожева почти во всех его программных текстах: начиная с первых проб пера в юношеском сочинении «Декарт и Будда» (1920) и заканчивая рукописью, известной по названию ее введения, — «София — фило-софия и феноменология» (1940–1941). «Заметка» не исключение. Здесь *cogito-sum* Кожев называет «первой философской данностью», а выбор между атеизмом и теизмом

<sup>6</sup>И *vice versa*: можно сказать, что для Кожева мышление, способность к дискурсивности — это эксклюзивная прерогатива конечных существ, бесконечный Бог и мышление невозможны логически, т. к. Кожев переопределяет само мышление в качестве продукта деятельности конечного желания (Кожев, Погоняйло, 2003: 9–11).

сводится к выбору между двумя формулами cogito: либо cogito-sum (автономное эго как смертное желание-Begierde<sup>7</sup>), либо cogitat-est (гете-

<sup>7</sup>Кожев по меньшей мере начиная с января 1933 г. переводил гегелевское *Begierde* на французский язык словом *désir*, и все переводчики Кожева на русский язык использовали здесь термин «желание». Это может показаться непривычным и даже сомнительным: ставший образцовым второй перевод «Феноменологии духа» предлагает более сложный вариант — «вожделение» (Гегель, Шпет, 1959: 94–97). Г. Г. Шпет закончил его незадолго до казни в 1937 г., а опубликован текст был и вовсе в 1959 г. Как желание *Begierde* переводилось (Гегель, Радлов, 1913: 79–81), когда Кожев еще был гимназистом в Москве, но сомнительно, чтобы при знании немецкого как родного языка и будучи старшеклассником, увлеченным восточной мыслью, Кожев до эмиграции из России успел открыть не ставший популярным перевод под редакцией Радлова. И тем более, чтобы это сподвигло его через 20 лет на выбор слова *désir*. В рамках французского языка Кожев не мог опираться на традицию перевода этого текста ввиду ее отсутствия на тот момент — кажется, это было самостоятельным выбором Кожева.

В поддержку перевода Кожева отчасти можно привести тот факт, что с ним позднее, в 1939 г., совпал в выборе слова первый переводчик «Феноменологии духа» на французский Жан Ипполит (Hegel, Hippolite, 1939: 147–151). Как свидетельствовала вдова Жана Ипполита, для сохранения качества перевода «Феноменологии духа» на французский язык он избегал знаменитые чтения Кожева, которые неизбежно очаровывали и накладывали отпечаток на прочтение немецкого классика (см. Neckman, 1974). И уже совершенно независимый от очарования живых семинаров Кожева автор современного перевода Гегеля также согласен с вариантом *désir*: Hegel, Lefebvre, 2012: 92–93. В поиске доводов в пользу этого узуса мы можем обратиться к переводческим решениям близких Кожеву авторов. Так, при переводе на немецкий уже не Гегеля, проинтерпретированного Кожевом, а Лакана его термин *désir*, явно взятый не столько у Фрейда, сколько у Кожева, обратно на немецкий самим Лаканом переводится не по-фрейдовски как *Wunsch*, а порою по-гегелевски как *Begierde*, но чаще как *Begehren* — словом, которое Гегель использовал гораздо реже. Решение чаще переводить *désir* с французского на немецкий словом *Begehren* может быть общеязыковой особенностью смены частотности употребления в немецком языке за сто лет с более популярного в начале XIX в. *Begierde* к ставшему более употребимым в XX в. *Begehren*. Но выбор Лакана при переводе самого себя на немецкий, а также тот факт, что именно перевод *Begehren* закрепился в прочих переводах Лакана на немецкий язык, вместе указывают на смысловое смещение, предпринятое в т. ч. и Кожевом. См., например: «le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre»; «Das Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen» — Lacan, Metzger, 1989: 190.

Как заметила Джудит Батлер, переводческий выбор не нейтрален, гегелевское понятие скорее отсылает к животному голоду, аппетиту, оно нерефлексивно (Butler, 1987: 33). Иначе, но того же эффекта достиг и Шпет — и из этой нерефлексивности вырастает рефлексивное самосознание. А «желание», *le désir*, *the desire* — сразу рефлексивно, сразу учитывает человека как желающего, что, согласно Батлер, указывает на принципиальность разрыва человеческого и природного у Кожева, традиционно резко, почти как у Декарта.

С последним выводом мы не согласны: кажется, что переводческое решение Кожева при его спорности тоже помогает подчеркнуть, что у биологической потребности животного и специфически человеческой потребности в символическом признании есть общий знаменатель — и то, и другое является «желанием» в широком смысле, но, несмотря на

рономия эго как бессмертие души без свободы). Атеизм и теизм — это не только и не столько мировоззрения, сколько принципиальные ставки в философской аргументации. Этот выбор является центральным для всей проблематики Кожева: именно через него соединяются, с одной стороны, тема атеизма и проблема конечности человеческого существа и, с другой стороны, тема свободы и феноменологии самосознания. И так, весь вопрос состоит в том, чтобы объяснить природу *cogito*: является ли оно свидетельством автономности или гетерономности эго, иначе говоря, является ли эго свободным.

#### ПОЯВЛЕНИЕ САМОСОЗНАНИЯ ИЗ ЖЕЛАНИЯ

Однако переходить к анализу этих двух невозможных гипотез будет преждевременным без того, чтобы объяснить, откуда вообще происходит само *cogito-sum*. Из всех перечисленных выше положений именно это вызывает основные сложности, т. к., согласно Кожеву, «*ego cogito sum*» рождается и может родиться только из — и в *Begierde*, отрицающем *желании* (Кожев, Курилович, 2022: 732). Поэтому, предваряя анализ вопроса о свободе эго, мы рассмотрим на каком основании Кожев считает, что эго надстраивается над фундаментом желания, рождается в желании и посредством него — и только него, а не, например, разума.

Декарт выводит первый принцип своей философии, аргумент *cogito*, не из «великой книги мира» (Декарт, 2006), не из внешнего по отношению к субъекту космоса, как это делала прежняя философия, а из самого субъекта<sup>8</sup>. Посредством радикального сомнения Декарт обна-

это, человеческое желание — нечто значимо новое, оно отличается от животного желания своим объектом. Это также позволяет подчеркнуть, что происхождение самосознания связано не со спиритуалистической идеей о бессмертной и разумной душе, а с зияющим ничто желания смертного существа, а точнее «стада» таких существ (Кожев, Погоняйло, 2003: 14), желающих не только предметов мира, но и взаимного признания друг друга.

В этом случае, что бы ни говорили нам читательские привычки, предложенное Кожевом в качестве перевода слово *désir* («желание»), которое он использует в том числе и для описания любовного влечения как желания быть желанным (там же), кажется безупречным, но уместным.

<sup>8</sup>Выделяя революционную новизну Декарта на фоне прежней философии, Кожев воспроизводит сложившуюся начиная с Франческо Петрарки и Данте Алигьери, подержанную физиками Нового времени и дополненную Гегелем оценку Средневековья как темных веков, с которыми Возрождение порывает и дает дорогу прогрессу, ориентирующемуся на античные образцы. Сюда же стоит отнести и «Историю упадка...» Эдуарда Гиббона. Гегель отчасти дополнил эту позицию, но сделал это противоречивым, как ни странно, образом — ввел положение о подлинной христианизации философии Новым временем и прежде всего Декартом, тогда как философия Средневековья, с его

руживает основание отождествить само свое существо с *res cogitans*, что, кроме прочего, позволяет ему также говорить и о бессмертии человеческой сущности, которая переживет бrenное тело. Но он находит основание разума исходя из него самого, рассматривая его как *index sui* и не предполагая даже возможности того, что разумность сама может оказаться определяемой чем-то другим<sup>9</sup>. Последнее делает Кожев: акт радикального сомнения указывает лишь на наличие самого акта и ни на что иное, поэтому вывод о том, что действующим лицом акта является обнаруживаемое «Я» — непозволительное допущение в картезианской аргументации (Кожев, 2021: 66). Он не был первооткрывателем этого контраргумента, его можно найти как, например, у близкого Кожеву Ницше (Ницше, Полилов, 2017: 28–29), так и ранее. Но опираясь на Гегеля, Кожев контраргументирует иначе: он различает сознание и *самосознание*, где первое, уже будучи процессом дискурсивного мышления, необязательно логически включает в себя еще и некоторое «Я»<sup>10</sup>. Иными словами, аргумент Декарта доказывает существование сознания, но никак не самосознания. Кроме того, из заданных Декартом условий такое различие невозможно провести, Декарт даже не ставит вопрос «Что такое это я?», а безосновательно выводит происхождение самосознания из голого опыта интеллектуального созерцания:

Он не спросил себя, почему он не только знает, что он *мыслит*, но и знает, что *он мыслит*; он [не] поставил себе вопрос о том, почему он не только «сознание», но и «само-сознание», не только «мысль», но и «я» и *почему* его Я мыслит.

точки зрения, была лишь малоплодотворным повторением античных образцов (Гегель, 1993–1994: 272, 277–278, 316). При отличии содержательных объяснений общей остается периодизация, где до Возрождения и Нового времени находится прошлое, остатки которого люди нового века должны переступить. Что же касается преодоления названного противопоставления, то на момент работы Кожева самой известной была попытка Пьера Дюэма, раскритикованная Койре («Пустота и бесконечное пространство в XIV веке» (Койре, Ляткер, 1913: 74–108), см. также: Дроздова, 2012); достаточно, чтобы Кожев не принимал ее в расчет. Специально об отличии Декарта от схоластов, равно как и об их сходствах, из релевантного для Кожева снова находим у Койре: Коугэ, 1923.

<sup>9</sup>Универсальный и всепроникающий характер разума не позволяет поставить вопрос о его происхождении или вообще сместить его куда-либо из точки начала координат.

<sup>10</sup>Кожев приводит два примера сознания, не включающего «Я»: (а) сознание, поглощенное какой-то задачей или созерцанием, при котором референция к «Я» временно не используется (пример Кожева: человек, поглощенный математической задачей); (б) аристотелевский Нус, который сразу и бытие, и мысль, что технически делает его самосознанием, однако не в том же смысле, в котором мы говорим о «Я» человека. Два этих примера призваны показать, что нет полного тождества между понятиями «сознание» и «самосознание» (Кожев, 2021: 67–68).



Не ставя вопроса о *происхождении Я* и о его *отношении* к мысли, но приняв существование «мыслящего я» за «голый факт», не поддающийся обсуждению, Декарт совершенно невольно ответил на вопрос о том, что такое это Я.

Поэтому, задав — после установления служащего исходным пунктом его философии факта существования мыслящего «я» — свой первый философский вопрос о том, «кто я такой» или, вернее, «что я такое» (*que suis-je*), он ответил: «я — мыслящее существо» или «вещь» («*un être qui pense*» или «*chose qui pense*») (Кожев, 2021: 69–71).

Согласно Кожеву, «понять человека, поняв его „происхождение“, — значит понять, откуда берется это раскрывшееся в слове Я» (Кожев, Погоняйло, 2003: 9), но ошибочно называть созерцание или мышление основанием происхождения этого «Я», самосознания или человека.

Но сколько бы мы ни углублялись в анализ «мышления», «разума», «рассудка» и т. п. и вообще познавательного, созерцательного, пассивного состояния некоего сущего, или «познающего субъекта», нам не понять, «почему» и «как» появилось на свет это слово «Я» и, стало быть, самосознание; иначе говоря, нам не понять, что такое человек. Созерцающий человек «поглощен» тем, что он созерцает, «познающий субъект» «утратил себя» в познаваемом объекте. В созерцании раскрывается объект, а не субъект. Не субъект, а объект сам себя показывает в познании и посредством /*dans et par*/ познания, а лучше сказать, в качестве такового (там же: 11).

Созерцание не дает субъекту обнаружить собственное присутствие, т. к. он полностью поглощен объектом: не субъект, а объект утверждает себя в акте созерцания. Следовательно, созерцание, возможно, и дает субъекту обнаружить себя в мысли уже после того, как появляется самосознание, но никак не может стать причиной самого его появления. Метод Декарта имеет своей границей разум, но не позволяет понять, откуда он берется. Чтобы выйти за пределы (животного) самоощущения, не способного раскрыться в «Я», и перейти к качественно отличающемуся от него человеческому самосознанию, необходим другой механизм — тот, который позволяет обратить свою интенцию вспять, отвернувшись от объектов мира и обнаружив предметом своей озабоченности самого себя: «Человек, „поглощенный“ созерцанием объекта, „вспоминает о себе“ только тогда, когда у него возникает Желание, например желание поеть» (там же). Только желание (или *Begierde*) оказывается способно стать источником первичной картезианской интуиции *cogito-sum*.

Только за человеком Кожев признает «Я», или самосознание, поэтому если желание и ведет человека к самосознанию, раскрывающемуся

в *cogito-sum*, то в случае человека оно должно преобразиться, отличить его от прочих желающих существ, нечеловеческих животных<sup>11</sup>. При этом человеческое желание не отличается чем-то субстанциальным от желания животного, как, например, по Аристотелю различаются животная душа и душа разумная. Такое субстанциальное различие оказывается невозможным по той простой причине, что Кожев, как мы выше показали, отказывается от определения человека через субстанцию *res cogitans*. Желание, согласно Кожеву, не некоторая положительная субстанция, а именно переживание отсутствия, негативность — «раскрывшееся ничто, зияние, пустота» (Кожев, Погоняйло, 2003: 13). И самосознание порождается, когда это желание, наличное и у животных, направляется не на природное бытие, не на наличную данность, а на чужое желание. Человеческое желание — это желание желания или желание признания.

Природа субъективности желающего существа зависима от того предмета, на который оно направлено: если желание направлено на природные объекты, то и утверждаемая посредством отрицания субъективность тоже будет природной (там же: 12–13). Поэтому чтобы порвать порочный круг своей зависимости от инертной и не знающей настоящей свободы природы, животному необходимо<sup>12</sup> сделать предметом своего желания нечто превосходящее любое позитивное бытие: единственным таким «предметом» оказывается негативность чужого желания.

Желание как обнаруженное некоторым бытием, в том числе и животным, в себе отсутствия, нехватки бытия является всегда еще и желанием продолжать желать, то есть желанием длить себя в качестве бытия, желающего бытие: «высшая ценность для животного — это его животная жизнь» (там же: 15). Можно сказать, что животное всегда остается верным своему бытию в качестве желающего, а значит, и в качестве живого. Или более строго: действия животного соответствуют целям сохранения его бытия, если инстинкты не ведут животное к целям сохранения бытия его рода, что на надындивидуальном уровне есть то же самое. У животного попросту нет другой ценности, которой оно могло бы себя посвятить. Даже преждевременная с точки зрения потенций тела смерть — такая, например, как в случае самца богомола,

<sup>11</sup> «Однако если животное Желание — необходимое условие Самосознания, то это еще не достаточное его условие» (Кожев, Погоняйло, 2003: 12).

<sup>12</sup> Наше «чтобы» и «необходимо» при этом не означает телеологии — Кожев скорее эволюционистски описывает происхождение вида, который мог бы и не появиться, и лишь ретроспективно мы можем восстановить череду случайностей его появления.

погибающего вследствие сексуального каннибализма, — все еще остается биологически обусловленной и служит в конечном счете жизни рода и ее продлению — если не в этом организме, так в другом. Однако поскольку желаемым для человека оказывается не только налично данное бытие, как для других животных, поддерживающих с его помощью свою жизнь, но и другое желание, являющееся ничем, отсутствием, небытием, то в человеке его «быть желающим желание» обнаруживается как невозможная ранее раздвоенность акцентуации на желающего *быть* и желающего *желание* или, что то же самое, раздвоенность на *быть* желающим небытие и на *быть желающим* небытие. Верность первому модусу человеческого желания не дает отличить его от животного, поэтому удостоверить или признать свое существование в качестве человеческого существа возможно, только вытеснив желание самосохранения. И это становится возможным благодаря риску собственной жизнью, не обусловленному биологической потребностью, — такой риск возникает в ходе борьбы за признание.

Исходя из текста «Введения», можно предположить как минимум два сценария такой борьбы, результатом которой одинаково будет появление Раба и Господина в их антропологической и историософской интерпретации, которую дает Кожев.

Во-первых, еще не удостоверенное другим самосознание на своем пути не знает никакого другого опыта, кроме себя самого. Поэтому оно воспринимает другое существо как препятствие утверждению самого себя в качестве существующего. Уничтожить другого в этом случае означает то же, что сохранить или удостоверить свое существование в качестве самосознания. Но показанная выше раздвоенность создает альтернативу *сохранения-удостоверения* своего *существования* самосознающим и *сохранения-удостоверения* своего *существования самосознающим* — альтернативу жизни сознающим себя (Рабом) и сознания себя живущим (Господином).

Во-вторых, два доисторических человека могут начать спор из-за природного объекта, на который каждый из них утверждает свое право собственности, существующее сугубо как символическое и внеприродное. Здесь важна не претензия на непосредственное удовлетворение своего желания этим объектом, не биологическая потребность, а нечто абсолютно ускользающее от природы, буквально первое появление «культурного» объекта еще до всякого преобразования природного мира трудом — это чистый престиж, символ, природа которого целиком состоит в негативности признания и существует только в мире человеческих

желаний. Именно из этой символической и доселе незнакомой животному ценности и вырастает впоследствии вся громоздкая архитектура человеческой культуры.

В конечном счете для появления из самоотжественной и постоянной природы человеческой диалектической истории и, как следствие, «первой философской данности» *cogito-sum* необходимо, чтобы человеческое существо предпочло свою верность желанию признания своему желанию себя длить в качестве желания: быть желающим для него должно стать важнее, чем быть.

Резюмируем последовательность, которая позволяет животному желанию стать человеческим:

- (1) Животное желает, чтобы быть.
- (2) Желание может иметь любой предмет или даже не-предмет (анализ желания *per se* не дает нам определенного предмета желания).
- (3) В некоторый момент в разнообразии природы появляется особый вид животного, родовый признак которого — желание другого желания. При этом появляется возможность внутренней конкуренции в рамках одного существа между желанием быть и желанием желания, что грозит внутренним конфликтом в случае необходимости выбора. И в результате этого конфликта одно желание может затмить собой другое.
- (4) Иногда эти существа сталкиваются в силу утверждения себя и борьбы за обладание непредметным желанием другого, борьбы за признание или за чистый престиж, что одно и то же.
- (5) В столкновении такое существо может открыть перспективу чистого ничто (смерти): вступая в борьбу, оно понимает альтернативу между желанием желать (Господин) и желанием жить (Раб).
- (6) Раб узнает себя как того, кому дана эта перспектива: он тот, кто испугался смерти. Он и есть страх смерти, потому что этот страх настолько силен, что определяет Раба, а существо является тем, что его определяет. Смерть, как Абсолютный Господин, есть частный случай ничто. Следовательно, рабское «Я» обнаруживает себя в качестве ничто или небытия. Раб определяется небытием, следовательно, он и есть небытие.

#### ФОРМЫ НЕСВОБОДЫ ЭГО

Кожев в «Заметке о Гегеле и Хайдеггере», рассуждая об автономности и гетерономности эго, пишет, что *cogito-sum* рождается и может родиться только из желания, — это мы и проанализировали выше. Повсюду,

в том числе и там, Кожев утверждает, что это свободно и автономно, но последнее утверждение не само собой разумеется, т. к. логически возможна позиция теиста, которого не убеждают аргументы атеизма. Поэтому мы сначала рассмотрим необходимость тезиса Кожева о свободе самосознания отдельно от его доводов в пользу атеизма.

Всякое желание, будучи обратной стороной нехватки, представляет собой активное начало, разрушающее объект, на который оно направлено. По этой причине человек по своей природе — ничто, отрицающее окружающую его природную данность действием и утверждающее само себя посредством этого отрицания налично данного. В «Заметке» Кожев, приписывая это открытие Гегелю и Хайдеггеру, которых он намеренно сближает, пишет:

...человеческое-бытие есть не просто некое существо, которое *есть* в пространстве, но также — и прежде всего — есть некоторое ничто, которое в качестве времени ничтожит... (Кожев, Курилович, 2022: 723)

Таким образом, нет сомнений, что в последовательности «желание — разрушающее действие — негативность» нет концептуального разрыва, во всех случаях речь идет об одном, но с разных ракурсов.

Однако, стремясь обосновать принципиальную свободу субъекта *сogito*, Кожев добавляет еще одно звено в эту последовательность — негативность, или свободу. Откуда берется эта безосновная свобода негативности? В конце концов, желанием обладает не только человек, но и животное, однако его «свобода» как способность сопротивляться физическим законам выдерживает сравнение разве что с инертным камнем и явно отличается от того, о чем говорит Кожев: животное не дано себе в качестве самосознающего, не может сделать себя самого предметом собственной рефлексии. Тогда в каком смысле негативность приравнивается к свободе и какой свободе?

Следуя за антропологией и онтологией Кожева, рассмотрим свободу человеческого существа, указывая от обратного на проявления или формы несвободы. Таких форм мы обнаруживаем три:

(А) Первое и самое непосредственное понимание свободы — это свобода от диктата Природы.

Раб по принуждению Господина и под страхом смерти отчуждается от непосредственного потребления возделываемых им продуктов, выступает искусственной прослойкой между, с одной стороны, Господином, как бенефициаром его труда, и, с другой стороны, Природой.

Господин, который оказывается на деле рабом своего Раба, остается зависимым от Природы, потому что предел его возможностей — это ставка ценою в жизнь, кроме риска он больше ни на что не годен, поэтому его путь тупиковый. Господин действительно удостоверяет свое субъективное самосознание в качестве Господина, т. к. решается пойти на риск жизнью, но много ли стоит это удостоверение, если признается он Рабом, то есть вещью? В конечном счете становится понятно, что этого первого шага недостаточно, и Господин оказывается не более чем бездеятельным, если не сказать ленивым животным, но никак не человеком в полном смысле этого слова, подразумевающего достоинство свободы от Природы.

Раб в своем труде не только пре-образует Природу вокруг себя в Мир (Welt) человека и Истории, но и сам путем созерцания продуктов своего труда образует себя в качестве человека<sup>13</sup>. Природа исторического человека состоит в том, чтобы преодолевать свою налично данную «позитивную» природу, вся его сущность заключается в становлении, а не в предданной сущности или субстанции, которая должна раскрыться в качестве энтелехии. Именно в этом смысле Кожев в разных контекстах говорит об «экзистенциальной реальности свободного и исторического человека» (Кожев, Курилович, 2022: 728).

(Б) Второй способ понимания свободы более проблематичен: она воспринимается как свобода исторического существа от внешних сил, которые могут его определять «внутри» исторического процесса.

Раб уже свободен от природы, но не свободен от другого человека, т. к. спусковой механизм накопления знания через труд и преобразование (двойное: себя и мира) срабатывает только при активном принуждении Раба Господином: «...впрочем, согласно Гегелю, этот труд был активно навязан побежденному победителем в борьбе» (там же: 727). В силу этого проблематично называть историческое существо свободным, т. к. оно отчуждено от истины своего бытия и не может познать причину своего желания как желания другого: оно не полностью сознательно. Осознание Рабом своей несвободы не ведет к эмансипации, потому что только реальное признание другим человеком, а не стоическая игра фантазии может позволить Рабу освободиться.

<sup>13</sup> «Продукт труда — это произведение трудящегося. Это осуществление его замысла, его идеи; значит, это он сам осуществился в этом продукте и через его посредство, и значит, созерцая его, он созерцает сам себя» (Кожев, Погоняйло, 2003: 33–34).

Кожев решает это затруднение на марксистский манер через понятие конца истории: в гомогенном и универсальном государстве бывший Раб, решившись на революционные действия, синтезирует в себе оба формообразования сознания, становясь Гражданином, способным и на труд, и на риск собственной жизнью. Однако остается непонятным, как возможен подобный конец и каким будет постисторическое существо: будет ли оно мудрецом-снобом (*La Quinzaine littéraire*, 1968: 19) или же превратится обратно в молчаливое животное?

Кожев, говоря о свободе исторической особи, подразумевает свободу в первом смысле (А), в то время как свобода во втором смысле (Б) относится, с одной стороны, к концу истории и образованию гомогенного и универсального государства, а значит, и объективному признанию всех членов общества друг другом и, с другой стороны, к обретению абсолютного знания мудрецом или «смертным богом», а значит, и переприсвоением<sup>14</sup> им ранее отчужденной свободы. И как мы показали, здесь обнаруживается немало трудностей.

(В) Наконец, помимо двух предыдущих способов понимать свободу, есть еще и третий, который радикально от них отличается тем, что не может быть выявлен; в этом последнем случае мы переопределяем агентность человека как субъекта собственной воли: действует не он сам, сознающий причины и цели своих действий, а некая надындивидуальная сила через него — бесконечный Бог, классовая идеология, воля к власти, сексуальность и т. д.

Если формы несвободы А и Б так или иначе могли быть схвачены самосознанием, стать предметом его мышления, т. к. выступали внешними по отношению к субъекту, то эта третья форма (В) отличается тем, что она оказывается включена в процесс самообнаружения субъекта и непосредственно участвует в производстве его знания о себе. Субъект, рассматриваемый в перспективе этой третьей формы несвободы, уже не является автономным индивидом, но сам становится эффектом действия некоей силы, которую можно было бы назвать внешней, если бы из-за переопределения субъектности индивида не переопределялась сама эта категория. Мудрость конца истории, которую Кожев определяет

<sup>14</sup>В своей базовой послылке о том, что «теология — это бессознательная антропология» (Кожев, Руткевич, 2010), Кожев повторяет знаменитый фейербаховский тезис. Об отличии позиции Кожева и Фейербаха в этом вопросе см.: Геруланос, Зубов и Горянина, 2012.

одинаково метафоричными<sup>15</sup> дефинициями как «полную сознательность» или способность ответить на все вопросы о себе, невозможна по эпистемологической причине: не существует того субъекта философии Нового времени, о котором можно было бы поставить эпистемологический вопрос об абсолютном знании или мудрости. В лучших традициях «философов подозрения» эта перспектива раскрывает иллюзорность и изначальную ущербность рациональности как таковой.

Таким образом, проблема третьей формы несвободы заключается в том, что субъект не способен в восприятии своего процесса мышления понять, является ли этот процесс автономным *cogito-sum* или же гетерономным *cogitat-est*.

Однако несмотря на отсутствие такого критерия, Кожев, во-первых, сужает перечень причин гетерономности до спора теиста и атеиста и, во-вторых, кладет это различие в основание своей *Geistesgeschichte*, своего взгляда на развитие истории философии. Например, в «Софии, фило-софии и феноменологии» Кожев излагает свое понимание назначения философской деятельности как таковой («познай самого себя») и тенденций истории философии: все философские проекты делятся на те, которые допускают абсолютное знание или мудрость, сосредоточенные в человеческом субъекте, и те, которые этого не допускают, так или иначе отчуждая это знание в фигуру психологизированной актуальной бесконечности<sup>16</sup>. Как мы цитировали выше, выбор между автономией и гетерономией эго сводится к следующему: либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т. е. без бессмертия). Но мы имеем слишком много потенциальных претендентов на место такой надындивидуальной силы, которая создает гетерономность эго

<sup>15</sup>В философии Жежева немало образных понятий. Центральную фигуру своего проекта он именует и мудрецом, и смертным богом. Неясно, как их концептуально сравнивать, учитывая, что каждый из них принадлежит своему контексту. Можно условно разделить их по периодам творчества Жежева: (1) «Смертный бог» — период осмысления переприсвоения божественного трансцендентального атеистом, что соответствует времени написания «Атеизма» и ранних семинаров по Гегелю; однако Кожев и позднее эпатировал собеседников, напоминая, что они стоят перед «смертным богом» (Rosen, 2000: 219). (2) «Мудрец» — период поздних семинаров, а также постсеминарный феноменологический период написания «Софии», в это же время были написаны «Понятие власти» и «Очерк феноменологии права». Данная тема еще недостаточно исследована в историко-философском отношении.

<sup>16</sup>Например, к ряду сторонников возможности обретения человеком совершенной мудрости относится Аристотель, а к ряду тех, кто такой возможности не допускает, — Платон (Кожев, 2021: 57).



и производит опыт картезианской достоверности самосознания. И актуальная бесконечность в лице христианского Бога — лишь частный случай из этого ряда.

Предварительно резюмируем: борьба Кожева против теизма направлена именно против третьей из выделенных нами форм человеческой несвободы, но его атеистический проект охватывает не все частные случаи этой формы, а только один-единственный — связанный с мышлением монотеистического Бога. Кожев односторонне ограничивается критикой только божественной гетерономии человеческой воли, и эту открывшуюся особенность его аргумента мы рассмотрим подробнее.

#### АТЕИЗМ БЕЗ СВОБОДЫ

Предлагая атеизм в качестве решения, Кожев сталкивается с эпистемологической проблемой: выбор атеизма не следует из дискурсивной аргументации. Нет принципиального демаркационного критерия, чтобы определить, свидетельствует ли опыт мышления в пользу теизма или атеизма. Обе гипотезы имеют одинаковую объяснительную способность в отношении имеющегося опыта: невозможно определить, мыслю ли я сам или через меня осознает себя бесконечный Бог. Выбор в конечном счете остается свободным:

Иначе говоря, из *cogito-sum ergo sum finitus* нельзя заключить, что *cogitat-est ergo est infinitus* ложно, и нельзя исключить возможность вывода, что *ego cogitans* как модус *id cogitat* причастно — если не как *ego*, то, по крайней мере, как (*res*) *cogitans* — бесконечному. Конечно, такой взгляд на вещи сопряжен с серьезными трудностями (на которых здесь нет необходимости останавливаться). Но, поскольку трудности противоположного тезиса не менее серьезны, выбор одного из двух положений не кажется *следующим с необходимостью*: выбор остается *свободным* (Кожев, Курилович, 2022: 730; см. подробнее: Курилович, 2019).

Помимо этого ограничения, осознаваемого самим Кожевом, мы можем увидеть еще другое: вполне вероятно, что существование христианского совершенного Бога как возможного источника гетерономности эго ее не исчерпывает — тогда отмена Бога не отменит гетерономность.

Разделение Бога и гетерономности эго возможно благодаря принципиальной асимметрии между позициями атеиста Кожева и теиста Декарта. Картезианский субъект, будучи бессмертной мыслящей субстанцией души, но при этом также и несовершенным (сомневающимся), сам по себе предполагает предсуществование Бога: аргумент Декарта

работает только потому, что мы определяем субъекта как *вещь*, а не как *действие*<sup>17</sup>. Кожев на страницах «Софии» сам признает, что, будь предпосылка Декарта верной, с теизмом нужно было бы согласиться:

Если я могу, помывшись свое Я, установить его несовершенство и путем отрицания этого несовершенства создать идею совершенства без того, чтобы это совершенство существовало раньше, то мое Я существует не так, как существует вещь, а совсем иначе. Исходя же из определения Я как вещи, действительно приходишь в конце концов к утверждению существования «бога». И в этом смысле Декарт, значит, прав (Кожев, 2021: 77).

Но Кожев с предпосылкой понимания субъекта как вещи не согласен. Напротив, он определяет сущность человека как конечное времяющееся *ничто*, сокрытое в самой сердцевине желания, — вечный Бог в этой антропологии необязателен: в рамках феноменологии Гегеля — Хайдеггера из существования смертного и несовершенного существа никак не следует аподиктическое суждение о существовании бесконечного и совершенного<sup>18</sup>. Для антропологии теиста душа человека бессмертна, но несовершенна и требует связи с совершенным Богом, без которого она была бы автономна, но недействительна или несущественна в онтологическом смысле слова. Иначе для атеистической антропологии в духе Кожева: связь с бесконечным и совершенным вовсе не обязательна. Но — добавляем мы критически по отношению к аргументации Кожева —

<sup>17</sup>Кожев не отрицает наличия у «мыслящей вещи» деятельности. Бесспорно, «мыслящая вещь» проявляется через акты и действует. Но это не равно утверждению, что ее сущностью является акт. Действующая вещь и действие — не одно и то же. Как только мы открываем вслед за Кожевом, что субъект является не действующей вещью, а самим действием, у нас сразу возникает вопрос: кто является агентом этого действия? У Декарта же имеется именно вещь, и, как несовершенная, она предполагает несомненное существование совершенного существа, и ей только кажется, что действует она. Для решения проблемы автономии сознания, которую Кожев рассматривает как центральную для своего проекта, крайне важно ответить на вопрос, кто является реальным агентом действия, производящим тот феноменальный опыт, с которым сталкивается Декарт в опыте *cogito*: бесконечное существо действует через конечное или конечное действует самостоятельно.

<sup>18</sup>Кожев, кроме прочего, подтверждает это аргументом про «курную избу» из «Софии...», где он говорит, что идея совершенства берется из отрицания несовершенного, а не благодаря логически и причинно предшествовавшей несовершенству совершенной сущности, которая себя являет (Кожев, 2021: 76–77). В то же время существование знания он признает только в системе, которая в определенном смысле «предшествует» частному суждению. На наш взгляд, эти два противоречащих друг другу аргумента демонстрируют внутренние ограничения проекта Кожева. Мы обратимся к этому противоречию ниже — в разделе, посвященном причинам отождествления Кожевом атеизма и свободы.

и опровержение существования Бога не приводит к симметричной автономии, которую Кожев таким образом стремился обосновать. Автономия это и отсутствие Бога для атеиста — два смежных, но негождественных тезиса, связанных только в рамках теистического аргумента *cogito* у Декарта: *cogito ergo sum, sum ergo Deus est*. Опровержение Кожевом части *ergo Deus est* в аргументе *cogito* не подразумевает в качестве неизбежного следствия переинтерпретацию интуиции *cogito ergo sum* как автономного это и, следовательно, свободы. Поэтому атеизм Кожева, вопреки его собственным словам, не подразумевает свободы *per se*. В текстах Кожева мы не нашли осознания названной нами проблемы. Как мы цитировали выше, Кожев оптимистично говорил, что все сводится к выбору между (1) Богом и несвободой и (2) свободой без Бога, однако наш анализ предлагает третий, самый пессимистичный, вариант: отсутствие свободы перед лицом несуществования Бога. На ум приходит известный парафраз слов Ивана Карамазова у слушателя семинаров Кожева Жака Лакана как его ответ на сартрианский атеистический оптимизм: «...мы, аналитики, знаем, что если Бога нет, то не позволено вообще ничего» (Лакан, 2009: 185).

Позиция теиста, с которой спорит Кожев, может быть прочитана шире — как включающая также внетеистические причины гетерономности это. В формулировке Кожева теистический тезис выглядит следующим образом: «...я могу быть собой и думать о себе как о себе, только если я причастен бытию и мышлению некого Себя, которым сам не являюсь» (Кожев, Курилович, 2022: 731). Но и без теизма просматривается то же отношение, например, Раб, как и любой другой человеческий субъект до наступления конца истории, может существовать и думать о себе только постольку, поскольку причастен к желанию и мышлению условного Господина, которым он сам не является, потому что желание другого — это трансцендентальное условие возможности его самосознания как такового, в своем самосознании он дан себе только через опосредование другим, в отражении его взгляда. В этом смысле зависимость Раба от своего другого — единственная возможность обрести «Я», более того, самосознание без этой фундаментальной гетерономности не существует вовсе.

Если под автономией это, предел развития которой — мудрость, понимается полное сознание своего существа и, как следствие, господство над самим собой благодаря умению отвечать на любой осмысляемый вопрос — как это формулирует Кожев в «Софии...» (Кожев, 2021: 43), — то в отсутствие конца истории мы вынуждены признать бессознательное

(в значении неосознаваемого в силу невключенности в дискурсивность) положение человека. Кожев пишет об этом в работе «Гегель, Маркс и христианство»:

Безусловно, полнота самосознания может быть достигнута лишь в тот момент, когда человек полностью удовлетворен своим реальным существованием. Пока он не удовлетворен им, он отрицает себя, преобразует себя, становится иным, чем он есть, т. е. иным, чем тот, кто признавал себя прежде. Его объективная (историческая) действительность, выходит, преодолевает его самосознание, которое не будет поистине полным или тотальным, т. е. замкнутым на самого себя. *Пока есть возможность отрицания или действия, у человека всегда будет бессознательное.* Однако последней целью, а тем самым и перводвигателем исторического (= диалектического) движения выступает сознательная удовлетворенность собой. Человек ищет совершенства, чтобы быть удовлетворенным полным сознанием своего совершенства. Он изменяется и приходит в движение лишь с тем, чтобы стремиться к полноте сознания. Однако полнота сознания называется Мудростью, а движение, которое ведет к прогрессивному расширению сознания, именуется *Философией* (Кожев, Руткевич, 2010: 138; курсив наш).

Подвергнем положения Кожева инверсии: дело не в том, что у человека всегда будет бессознательное, пока есть возможность деятельного отрицания и, следовательно, исторического события — наоборот, пока есть бессознательное, всегда будет возможность при помощи отрицания открывать нечто новое: он «хотя и мыслит и сознает, но есть еще что-то другое, чем мысль и сознание (например, действие и желание)» (Кожев, 2021: 68).

Диалектика должна была спасти проект атеизма, позволив мудрости быть человеческой, давая возможность соединиться божественному и абсолютному с человеческим и конечным. Мечта такого атеизма была мечтой о богочеловечестве. Однако, спасая атеизм, Кожев не ответил на вопрос, кого должен спасти сам атеизм, почему проблема решается именно при помощи атеизма, а не классовой революции, утверждения воли к повторению различного в вечном возвращении или просто психоаналитической сессии<sup>19</sup>. Атеизм Кожева — это *все еще атеизм без свободы*.

<sup>19</sup>Ницше и Маркс более или менее эксплицитно присутствуют в текстах Кожева, а открытия фрейдизма и психоанализа симптоматично игнорируются за редким исключением: в 1936 году Кожев пытался написать вместе с молодым Жаком Лаканом статью с рабочим названием *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative* (Kojève, 2016). Однако по неизвестным причинам она так и не была дописана, до нас дошел только черновик первой части, написанный Кожевом, под названием *La genèse de la Conscience de soi*

По крайней мере, эта свобода не следует аналитически из того, как Кожев излагает свой атеизм. Таким образом, стратегия аргументации Кожева против онтологического аргумента Декарта и христианского Бога, которых он видит самой главной философской проблемой, стоящей на пути к свободе субъекта, оказывается недостаточной. Следуя в русле размышлений Кожева, мы не можем с ним согласиться в том, что абсолютный Бог — единственный возможный источник гетерономности эго, т. к. мыслимы иные основания для подозрения субъекта в расщепленности, в утрате им автономности<sup>20</sup>. Однако в текстах Кожев указал на причины обнаруженной непоследовательности.

#### ПРИЧИНЫ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ КОЖЕВОМ АТЕИЗМА И СВОБОДЫ

(А) Главная причина, по которой Кожев сужает проблему философии до пары «теист-атеист»<sup>21</sup>, — в том, что из приведенных выше альтернатив только Бог, прежде всего христианский, претендует на обладание абсолютным знанием и в отдельных случаях даже отождествляется с ним. В этом смысле аргумент о том, что только Бог может стать причиной несвободы человека как негативного желания, состоит в без-

(«Происхождение Самосознания»). Помимо этого нереализованного опыта, неприятие Кожевом психоанализа выглядит тем более странно, что его коллеги и современники, такие как Батай и др., активно обращались к психоанализу и опирались на его тенденцию по децентрации субъекта мышления. Более того, ведь именно Гегелю принадлежит открытие неэссенциальности субъекта, наличия у него истории. Современные фигуры постлаканианской мысли вроде Ларюэля, Бадью, Жижека, Гарсиа показывают нам, что решение сопрячь Гегеля с фрейдизмом крайне продуктивно. На наш взгляд, главным препятствием для Кожева было его понятие мудрости, подразумевающее полноту знания, данную в системе. Этот концепт, крайне важный для Кожева, не позволил ему отказаться от главного допущения своей философии о предшествовании дискурсивной полноты частному суждению, благодаря чему в его философии возможен критерий достоверности истины (кроме случая свободного выбора атеизма-теизма, что абсурдным образом уже является признаваемым им самим слепым пятном «абсолютного» знания). К анализу этого противоречия мы обратимся ниже.

<sup>20</sup>В скобках заметим, что для Гегеля противоречие автономности и гетерономности не выступает проблемой, но скорее негативно описывается через диалектику, а положительно — как «внутренняя различность» спекулятивного.

<sup>21</sup>В «Софии...» очень разные темы атеизма-теизма и возможности мудрости смертного / невозможности мудрости смертного начинают перекликаться и рифмоваться вплоть до прямого отождествления. В этом подходе Кожева видится агрессивность «главного философского вопроса» диалектических материалистов: всякое отступление от бинарной позиции, всякая попытка переформулировать вопрос или занять нейтральное положение воспринимается как враждебно идеологически ангажированная.

оговорочном доверии Кожева понятию абсолютного знания. В «Софии — фило-софии и феноменологии» он пишет:

Раз все эти философские не-теологические вопросы логически между собой связаны, то, утверждая, что некоторые из них должны навсегда остаться без ответа, мы тем самым отнимаем всякую достоверность и убедительность (т. е. «разумность») и у всех остальных ответов. А такая точка зрения неминуемо приводит (и даже неоднократно приводила) к полному теоретическому скептицизму, моральному нигилизму и политическо-социальному анархизму, делающему невозможной всякую философию, общественную и государственную жизнь (Кожев, 2021: 54–55).

Кожев в своих предпосылках так и не ушел от картезианской догматической убежденности, что разумность пронизывает абсолютно все сущее. Осмысленность и разумность отдельного философского ответа возможны только из перспективы целого или «системы».

Однако этому можно возразить, потому как буквально в следующей главе рукописи в попытке опровергнуть онтологическое доказательство Декарта Кожев приводит ровно обратный пример, показывая, что всякому несовершенству необязательно должно предшествовать совершенство:

На самом деле можно осознать несовершенство чего-либо независимо от идеи совершенства. Так, например, чтобы понять, что отопление курной избы несовершенно, совсем не надо знать о существовании домов с электрическим отоплением. Наоборот, это совершенное отопление могло появиться только потому, что человек осознал несовершенство существующего уже отопления и пожелал его поэтому улучшить, создав новое, еще несуществующее (там же: 76–77).

На наш взгляд, эта цитата демонстрирует, что Кожев имел в рамках своего проекта все основания не допускать необходимости абсолютного знания. Однако, допустив его вопреки противоречию, Кожев также допускает ряд следствий: только обладающий мудростью как абсолютным знанием может претендовать на субъектность в полном смысле; это либо человек в конце истории, либо совершенный Бог, что равно альтернативе атеизма и теизма.

(Б) Однако даже если проект атеизма не ведет к неминуемой свободе, у Кожева есть другой, более принципиальный аргумент в пользу свободы и автономности эго, который сохраняет свою силу независимо от атеизма. Главный аргумент Кожева в пользу свободы (и конечности) эго — смертность, которая открылась Рабу и страх осознания которой

подчинил все его существо: укроннейшая сущность человека — не некое бытие, а чистое ничто. Каким бы образом мы ни определяли степень несвободы человеческого существа, оно тем не менее всегда остается в конечном счете ускользающим от всякой детерминации, будь она причинена природой, обществом или Богом. Все перечисленные обусловленности или даже инстанции закабаления так или иначе подпадают под тот или иной раздел наличного бытия. Но Рабу в его страхе смерти уже раскрылась его сущность, состоящая в ничтожествующем ничто, а значит, и его свобода настолько же бессосновна и независима от других существ, насколько ничто онтологически отлично от сущего.

Основания для возражения этому предельному в своей категоричности аргументу Кожева находятся в его же критике спиритуализма. Для него человеческое животное — биологическое существо, поэтому абстрактное ничто человеческого желания всегда уже «обведено» телом. 4 февраля 1941 г. Кожев пишет:

В известном анекдоте, человек объясняющий, как делать баранки, сказал, что для этого надо взять дырку и обвести ее тестом. Если бы этот анекдотичный человек был философом, то он был бы «идеалистом» или «спиритуалистом», утверждающим, что для того, чтобы «сделать» человека, надо взять «душу» и «обвести» ее телом (Кожев, 1941: 260–261; пунктуация авторская)<sup>22</sup>.

Выше мы уже ссылались на текст «Введения в чтение Гегеля», где в разделе «Вместо предисловия» Кожев демонстрирует, как именно он понимает желание, которое выступает необходимым условием для будущего свободного самосознания: желание — это «раскрывшееся ничто, зияние, пустота» (Кожев, Погоняйло, 2003: 13). Кажется, что понятие «пустота», или «ничто», Кожев, находящийся в ранние годы под значительным влиянием буддизма, воспринимает более чем всерьез и, возможно, не только как метафору. В другом месте «Введения...» Кожев дает яркий образ своей дуалистической онтологии, в которой он претендует наследовать Хайдеггеру:

Наглядный пример мог бы склонить нас к мысли, что проект некой дуалистической онтологии не столь уж абсурден. Вот золотое кольцо. В нем есть отверстие. Это отверстие — столь же существенный признак кольца, как и золото, без золота «отверстие» (которого, впрочем, не было бы) не было бы кольцом; но без отверстия золото (которое тем не менее было бы) тем

<sup>22</sup>На иллюстративный анекдот в рукописи обратила наше внимание статья: Рамбер, 2022: 15.

более не было бы кольцом. Но если в золоте обнаружатся атомы, то вовсе не обязательно искать их в отверстии. И ничто не говорит о том, что золото и отверстие суть одно и то же (разумеется, речь идет об отверстии как «пустом отверстии», а не о воздухе в нем). Отверстие — это ничто, существующее (как данность некоего «отсутствия») только за счет ограничивающего его золота. Точно так же Человек, который есть Действование, может бы быть ничем, «ничтожествующим» в бытии только за счет отрицаемого им бытия (Кожев, Погоняйло, 2003: 603).

Этот красочный пример не может не завораживать читателя: кольцо — совсем как хайдеггеровская ваза из «Вещи» — являет нам образ того, как что-то или, вернее, само *ничто* может присутствовать посредством своего отсутствия. Однако если отвлечься от художественной красоты и наглядности этого примера, то можно вполне резонно задаться вопросом: где в животном или человеческом биологическом организме находится то зияние, о котором здесь идет речь? Все подобные примеры, будь то кожевские баранка и кольцо или лакановский тороид, грешат каждый раз одной и той же приблизительностью на грани метафоричности. Сравнивая сущность человека с дырой в кольце<sup>23</sup>, мы беремся говорить о человеке более существенно, чем, например, ученые-биологи, то есть онтологически. Но не уводит ли этот пример нас дальше от истины бытия человека, чем и Кожеву, и нам того хотелось бы?

Понятия «пустота» или «ничто» остаются крайне абстрактными, и их принципиальная неопределенность следует из их смысла. Продолжая антропологические размышления Кожева, можно было бы понимать желание не как пустоту вообще, а как некоторую нехватку; и в названных примерах биологическое тело человека как аналог металла или теста, которые выстраиваются вокруг определенного отсутствия, организовано желанием как нехваткой, а не неопределенной пустотой<sup>24</sup>. Тело само

<sup>23</sup>Строго говоря, пример с кольцом характеризует в равной степени онтологию любого желающего существа: как животное, так и человек — это в своем существе утверждающее себя посредством негации ничто. Разница между ними — в объекте желания: животное — нехватка наличного бытия, человек — нехватка небытия. В силу этой разницы появляется и другое онтологическое различие: человек в качестве самосознания — это существо темпоральное, историческое, а не только пространственное (См.: Кожев, Курилович, 2022: 732; Кожев, Погоняйло, 2003: 13).

<sup>24</sup>Это не абстрактная пустота или зияние, свободно существующее вне тела, словно душа. Напротив, примеры с баранкой или кольцом показывают нам, что без позитивной сущности тела этому ничто просто неоткуда взяться, оно возможно только при наличии того, от чего оно себя отличает, — живого биологического тела. В своем стремлении расстаться с определением человека через субстанцию — мыслящую или любую другую —



по себе и есть некоторая организация нехватки: тело, пока оно живо, и есть нехватка. Ничто, взятое само по себе в качестве пустоты или отсутствия, например, в опыте переживания перспективы собственной смерти, которая открывается Рабу, не подразумевает некоего упорства или продуктивности. Последнее мы обнаруживаем только в понятии «нехватка», которое появляется не *ex nihilo*, как душа автономно существующая до тела или без него, но всегда уже как нехватка конкретного живого организма. Ничто по определению или абстрактно-рассудочно не существует, но относительно, как не-существование, способно существовать лишь с тем, что позволяло бы ему длить себя, утверждать себя вопреки окружающей действительности и течению времени, которые стремятся из раза в раз привести его к собственной истине, небытию — его убить. Нехватка появляется всегда как потребность, и в случае человеческого существа, рождающегося и умирающего в социуме, — потребность, зараженная символическим.

На это можно возразить, что нехватка человеческого существа не равна нехватке биологического животного: она направлена на чужое желание и потребляет в качестве своей «пищи» символическое, то есть признание собственной значительности другим желанием, а не позитивные предметы, в то время как приведенное выше описание потребностей тела низводит человеческое существо обратно до биологического организма. Именно выбор или обнаружение в себе недоступного животному предмета желания и позволяет человеческому желанию оторваться от Природы, что делает человека историческим существом, непрерывным становлением, преодолением всякого врожденного налично данного, культивированием. А потому как не сводимое к биологической потребности человеческое существо так или иначе возводится, идеализируется или редуцируется, снимается как момент обратно до неразличимого ничто<sup>25</sup>. Но в этом и заключается терминологическое прибавление нехватки в сравнении с ничто. Нехватка подразумевает намного более

Кожев в большей степени ведет полемику даже не столько с теизмом, как сам хочет это продемонстрировать, сколько с утверждением о существовании души как самостоятельной простой субстанции: в своей аргументации Кожев стремится опровергнуть картезианское «*ergo Deus est*» во имя человеческой свободы, однако основной удар приходится скорее как раз по первой части знаменитого аргумента *cogito*, и Кожев оказывается не столько атеистом, отрицающим Бога, сколько «антианимистом» и «аспиритуалистом», отрицающим существование души и духа.

<sup>25</sup>Говоря в другом контексте о данности внемирского атеисту Кожев пишет: «...ничто не с большой, а с самой маленькой, лучше всего — если бы это было возможно — с никакой буквы» (Кожев, Руткевич, 2006: 148).

сложную организацию: это не просто отсутствие, а именно продуктивное отсутствие, заинтересованное в мире<sup>26</sup>. Если родовый признак человеческого существа — специфическое желание желания, то направленность на других существ это не чистое ничто, но именно что нехватка — то есть ничто, имеющее вполне определенную организацию. Зараженность человеческого желания символическим подразумевает, что человек живет в мире социального, интересубъективного, а значит, так или иначе зависим от других.

Таким образом, мы обнаруживаем у Кожева трудности, связанные с обоснованием автономности эго. Анализ трех возможных интерпретаций понятия свободы показывает, что аргумент Кожева о необходимой связи cogito-sum со свободой легитимен только в случае, если мы рассматриваем свободу в перспективе первого из предложенных вариантов. Второе понимание свободы при предпосылках, обозначенных Кожевом, становится возможным только при условии конца истории и достижения фигурой мудреца абсолютного знания, что представляется проблематичным: с одной стороны, человек всегда имеет возможность для деятельного отрицания; с другой стороны, неясно, каким будет постисторическое существо. Наконец, третье понимание свободы приводит Кожева к апории спора мировоззрений, которая не может быть разрешена дискурсивным путем. Аргументы Кожева против существования Бога никак не свидетельствуют сами по себе в пользу автономности эго, т. к. причиной его гетерономии может выступать не только Бог, но предпосылка актуальности абсолютного знания у Кожева не позволяет ему допустить другой эпистемологической установки. В итоге удалось установить, что доводы Кожева в пользу автономности эго открыты для критики в рамках предложенной им же самим аргументативной стратегии. И раз конец истории все еще ускользает от нашего взора, то приходится признать, что у человека остается бессознательное в качестве возможности для деятельного отрицания.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проект атеистической философии Кожева был призван вернуть человеку эго вящее достоинство в качестве смертного и способного присвоить себе абсолютное знание, что означало бы достижение конечным существом мудрости как человеческого идеала, к которому издревле

<sup>26</sup> Человек, взятый как «чистое ничто», — это человек вне мира, не заинтересованный в мире и не имеющий в отношении мира никакой расположенности (Befindlichkeit).

стремилась философия. Это достоинство было призвано подчеркнуть, что, пускай человеческий век и короток, но простой смертный все же способен при помощи разумной речи достигнуть божественного и осознать себя в качестве свободного, над которым нет более ни одного господина — nihil supernum. Однако аргумент атеизма — это лишь внешняя рамка и конечный аргумент в большой и скрупулезной феноменологической работе Кожева по обоснованию автономности эго.

С этой целью Кожев подверг критике начало новоевропейской философии в лице Декарта и его аргумент cogito: картезианское cogito ведет к неверному выводу о сущности человека, которую Декарт отождествил с мыслящей субстанцией. Оппонируя Декарту, Кожев утверждает, что субъект cogito, или самосознания, может родиться только из отрицающего желания: сущность человека состоит не в позитивной субстанции, а в бесосновном ничто.

Однако отождествление Кожевом cogito и автономии воли приводит к альтернативе свободы смертного эго без существования Бога и несвободы бессмертной души при совершенном Боге. Поставленный таким образом выбор не соответствует феноменологическому анализу самосознания, в силу чего можно допустить другие формы гетерономности человеческого эго, не связанные с теистическим тезисом о существовании Бога и бессмертной души.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Э. Л. Радлова. — СПб. : Брокгауз-Ефронъ, 1913.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. — М. : Наука, 1959.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 т. : пер. с нем. — СПб. : Наука, 1993-1994.
- Геруланос С. Александр Кожев : происхождение «антигуманизма», или «конец истории» / пер. с фр. А. Зубова, Д. Горячиной // НЛЮ. — 2012. — № 4. — С. 76—90.
- Дроздова Д. Н. Средневековые предпосылки Научной революции XVII в. : Пьер Дюэм и Александр Койре о роли осуждения 1277 г. в возникновении современного естествознания // Вопросы истории естествознания и техники. — 2012. — Т. 33, № 1. — С. 5—22.
- Кожев А. Опыт диалектического введения в философию на основе «Феноменологии» Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-сталинизма (25 ноября 1940 г. — 23 февраля 1941 г.) / Bibliothèque nationale de France. —

1941. — URL: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc588221/ca114> (дата обр. 8 авг. 2023).
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб. : Наука, 2003.
- Кожев А.* Понятие Власти / пер. с фр. А. М. Руткевича. — М. : Праксис, 2006.
- Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / пер. с фр. А. М. Руткевича // Вопросы философии. — 2010. — № 10. — С. 128—143.
- Кожев А.* София — Фило-софия и феноменология / под ред. Н. А. Руткевича, О. В. Головой. — М. : ИИЦ Пракси, 2021.
- Кожев А.* Заметка о Гегеле и Хайдеггере / пер. с фр. И. С. Куриловича // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2022. — Т. 11, № 2. — С. 720—734.
- Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / под ред. А. П. Юшкевича ; пер. с фр. Я. А. Ляткера. — М. : Прогресс, 1913.
- Курилович И. С.* Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // Философский журнал. — 2019. — Т. 12, № 3. — С. 33—47.
- Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)) / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : Гнозис & Логос, 2009.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Полилова. — М. : АСТ, 2017.
- Рамбер Н.* Концепт воскресения в философии // НЛЮ. — 2022. — Т. 175, № 3. — С. 12—25.
- Butler J.* Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. — New York : Columbia University Press, 1987.
- Heckman J.* Introduction // Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit / J. Hyppolite ; trans. by S. Cherniak, J. Heckman. — Evanston : Northwestern University Press, 1974. — P. XXVI.
- Hegel G. W. F.* La Phénoménologie de l'esprit. Т. 1 / trad. de l'allemand par J. Hyppolite. — Paris : Aubier-Montaigne, 1939.
- Hegel G. W. F.* Phénoménologie de l'esprit / trad. de l'allemand par J.-P. Lefebvre. — Paris : Flammarion, 2012.
- «Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages», entretien avec Gilles Lapouge. — 1968. — Juill. — N° 53.
- Kojève A.* Hegel et Freud : Essai d'une confrontation interprétative // La Cause du Désir. — 2016. — Т. 93, n° 2. — P. 153-160.
- Koyré A.* Descartes und Scholastik. — Bonn : Verlag von Friedrich Cohen, 1923.
- Lacan J.* Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (1954-1955) / aus dem Französischen übers. von H.-J. Metzger. — Freiburg : Walter, 1989.
- Rosen S.* Kojève à Paris. Chronique // Cités. Le corps humain sous influence : la bioéthique entre pouvoir et droit. — 2000. — N° 3. — P. 197-220.

Golubov, M. D., and I. S. Kurilovich. 2023. "Ateizm bez svobody [Atheism without Freedom]: problema geteronomnosti ego v filosofii Aleksandra Kozheva [The Problem of Heteronomy of the Ego in the Philosophy of Alexander Kojève]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (3), 98–128.

MIKHAIL GOLUBOV

PHD STUDENT, RESEARCH ASSISTANT

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-8163-7120

IVAN KURIOLOVICH

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCHER

RUSSIAN SCIENCE FOUNDATION AT THE RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES  
(MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7908-8313

## ATHEISM WITHOUT FREEDOM

### THE PROBLEM OF HETERONOMY OF THE EGO IN THE PHILOSOPHY OF ALEXANDER KOJÈVE

Submitted: July 04, 2023. Reviewed: July 27, 2023. Accepted: Aug. 05, 2023.

**Abstract:** The article addresses the issue of heteronomy of the subject of self-consciousness within the philosophical project of Alexandre Kojève, a French neo-Hegelian philosopher. Kojève's atheistic philosophy aims to restore human dignity as a free being in the absence of an out-of-world immortal god, such as in Christian understanding. To achieve this, Kojève employs a "phenomenology of Hegel-Heidegger", which he either discovered or constructed. This phenomenology helped him uncover that human self-consciousness originates from desire rather than reason, contrary to classical philosophy's belief. Kojève also utilizes this phenomenology to argue for the essential finitude (mortality) of human beings. The article demonstrates Kojève's non-essentialist derivation of human self-consciousness from a non-natural desire for recognition. His arguments primarily challenge Descartes and aim to establish the autonomy of self-awareness. According to Kojève, this autonomy aligns with the atheist intuition of the non-existence of both monotheistic and philosophical Gods. Conversely, Kojève argues that the opposing atheistic theistic thesis renders self-consciousness heteronomous, implying that it is not humans who think and act, but the infinite God. Thus, humans are completely devoid of agency as a subject. Our article reconstructs and analyses Kojève's arguments from his various texts. It reveals that Kojève only proves human freedom in a narrow sense of the term. The critique of the theistic position does not necessarily establish the ego's autonomy as Kojève anticipated. Additionally, based on Kojève's own conditions, we conclude that the counterintuitive God of atheism is not the sole condition for the heteronomy of the ego, thereby aligning Kojève with the "masters of suspicion".

**Keywords:** Alexandre Kojève, René Descartes, Autonomy of Ego, Atheism, Self-Consciousness, Phenomenology, Desire.

DOI: 10.17323/2587-8719-2023-3-98-128.

#### REFERENCES

- Butler, J. 1987. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Drozдова, D. N. 2012. "Srednevekovyye predposylki Nauchnoy revolyutsii xvii v. [Medieval Preconditions of the Scientific Revolution of the 17th Century]: P'yer Dyuem i Aleksandr

- Koyre o roli osuzhdeniya 1277 g. v vozniknovenii sovremennogo yestestvoznaniya [Pierre Duhem and Alexandre Koyré on the Role of the Condemnation of 1277 in the Emergence of Modern Science] [in Russian]. *Voprosy istorii yestestvoznaniya i tekhniki [Questions of the History of Natural Science and Technology]* 33 (1): 5–22.
- Heckman, J. 1974. "Introduction." In *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, by J. Hyppolite, trans. by S. Cherniak and J. Heckman, XXVI. Evanston: Northwestern University Press.
- Hegel, G. W. F. 1913. *Fenomenologiya dukha [Phänomenologie des Geistes]* [in Russian]. Trans. from the German by E. L. Radlov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Brokgauz"-Yefron".
- . 1939. *La Phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]* [in French]. Trans. from the German by J. Hyppolite. Vol. 1. Paris: Aubier-Montaigne.
- . 1959. *Fenomenologiya dukha [Phänomenologie des Geistes]* [in Russian]. Trans. from the German by G. G. Shpet. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2012. *Phénoménologie de l'esprit [Phänomenologie des Geistes]* [in French]. Trans. from the German by J.-P. Lefebvre. Paris: Flammarion.
- . 1993–1994. *Lektsii po istorii filosofii [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte]* [in Russian]. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Kojève, A. 2006. *Ponyatiye Vlasti [The Concept of Power]* [in Russian]. Trans. from the French by A. M. Rutkevich. Moskva [Moscow]: Praksis.
- . 2010. "Gegel", Marks i khristianstvo [Hegel, Marx et le Christianisme] [in Russian], trans. from the French by A. M. Rutkevich. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 10, 128–143.
- . 2022. "Zametka o Gegele i Khaydeggere [Note sur Hegel et Heidegger]" [in Russian], trans. from the French by I. S. Kurilovich. *HORIZON. Fenomenologicheskkiye issledovaniya* 11 (2): 720–734.
- "Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages", entretien avec Gilles Lapouge. 1968 [in French], no. 53 (July): 18–20.
- Kojève, A. 2003. *Vvedeniye v chteniye Gegelya [Introduction A La Lecture De Hegel]* [in Russian]. Trans. from the French by A. G. Pogonyaylo. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2016. "Hegel et Freud: Essai d'une confrontation interprétative" [in French]. *La Cause du Désir* 93 (2): 153–160.
- Koyré, A. 1913. *Ocherki istorii filosofskoy mysli. O uliyanii filosofskikh kontseptsiy na razvitiye nauchnykh teoriy [Essays on the History of Philosophical Thought]* [in Russian]. Ed. by A. P. Yushkevich. Trans. from the French by Ya. A. Lyatker. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 1923. *Descartes und Scholastik* [in German]. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Kozhev, A. 1941. "Opyt dialekticheskogo vvedeniya v filosofiyu na osnove 'Fenomenologii' Gegelya, istolkovannoy v svete marksizma-leninizma-stalinizma (25 noyabrya 1940 g. — 23 fevralya 1941 g.)" [in Russian]. Bibliothèque nationale de France. Accessed Aug. 8, 2023. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc588221/ca114>.
- . 2021. *Sofiya — Filo-sofiya i fenomenologiya [Introduction. Sofia — Philosophy and Phenomenology]* [in Russian]. Ed. by N. A. Rutkevich and O. V. Golova. Moskva [Moscow]: IITs Praksi.
- Kurilovich, I. S. 2019. "Myshleniye beskonechnogo kak epistemologicheskaya problema filosofskoy sistemy A. Kozheva [Thinking About (And Of) The Infinite as an Epistemological Problem of Kojève's Philosophical System]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 12 (3): 33–47.

- Lacan, J. 1989. *Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse (1954–1955)* [*Le séminaire. Tome 2*] [in German]. Trans. from the French by H.-J. Metzger. Freiburg: Walter.
- . 2009. “Ya” v teorii Freyda i v tekhnike psikhoanaliza (*Seminar, Kniga II (1954/55)*) [*Le séminaire le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Livre 2*] [in Russian]. Trans. from the French by A. Chernoglazov. Moskva [Moscow]: Gnozis & Logos.
- NAME, NO. 2012. “Aleksandr Kozhev [NO TITLE]: proiskhozhdeniye ‘antigumanizma’, ili ‘konets istorii’ [NO SUBTITLE]” [in Russian], trans. from the French by A. Zubov and D. Goryanina. *NLO*, no. 4, 76–90.
- Nietzsches, F. 2017. *Po tu storonu dobra i zla [Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Polilov. Moskva [Moscow]: AST.
- Ramber, N. 2022. “Kontsept voskreseniya v filosofii [Concept of Resurrection in Kojève’s Philosophy]” [in Russian]. *NLO [NLO]* 175 (3): 12–25.
- Rosen, S. 2000. “Kojève à Paris. Chronique” [in French]. *Cités. Le corps humain sous influence: la bioéthique entre pouvoir et droit*, no. 3, 197–220.