

Николя Рамбер

Концепт воскресения в философии Кожева

Nicolas Rambert

Concept of Resurrection in Kojève's Philosophy

Николя Рамбер (Университет Париж-Сорбонна, Французский университетский колледж в Москве, агреже по философии) nicolas.rambert@hotmail.fr.

Nicolas Rambert (Associate Professor of Philosophy, French University College in Moscow, Paris-Sorbonne University) nicolas.rambert@hotmail.fr.

Ключевые слова: Александр Кожев, Владимир Соловьев, Николай Федоров, религиозная философия, атеизм, бессмертие души, воскресение тел, воскресение, история, процесс индивидуации

Keywords: Alexandre Kojève, Vladimir Soloviev, Nikolai Fyodorov, religious philosophy, atheism, immortality of the soul, resurrection of bodies, history, individuation process

УДК: 128+129+23/28

DOI: 10.53953/08696365_2022_175_3_12

UDC: 128+129+23/28

DOI: 10.53953/08696365_2022_175_3_12

В данной статье будет рассмотрено на материале русской рукописи Александра Кожева, известной как «София: фило-софия и феноменология», его утверждение о том, что «единственной теистической ошибкой христианства является воскресение». Чтобы понять аргументацию Кожева, мы обратимся к философии Соловьева и Федорова. Если первый поддерживает тезис о трансцендентном воскресении, то второй — об имманентном воскресении. Однако в обоих случаях, по мнению Кожева, воскресение не является условием возможности истории (как считали Соловьев и Федоров), а, наоборот, оно отрицает свободу, индивидуальность и отчуждает человеческую трансцендентность. Как мы можем понять свободу человека? Какая разница между бессмертием и воскресением? Между воскресением и воскрешением? Какой смысл можно придать истории? Как возможна индивидуальность? Именно этим вопросам посвящена данная статья.

Starting from Kojève's Russian manuscript known as "Sofia: Philo-sophy and Phenomenology", we wish in this article to interrogate Kojève's assertion that "the only theistic error of Christianity is resurrection". In order to understand Kojève's condemnation, we will go through the philosophy of Soloviev and Fyodorov. Indeed, Soloviev supports, on the one hand, the thesis of a transcendent resurrection, while Fyodorov supports, on the other, the thesis of an immanent resuscitation. In both cases, however, according to Kojève, far from being the condition of possibility of history (as Soloviev and Fyodorov thought), resurrection denies freedom, individuality and alienates human transcendence. How can we understand human freedom? What difference is there between immortality and resurrection? What is the difference between resurrection and resuscitation? What meaning can be given to history? How is individuality possible? These are the questions to which this article is devoted.

В 1946 году в своей рецензии на книгу Анри Ниеля (Henri Niel) «Об опосредовании в философии Гегеля» («De la médiation dans la philosophie de Hegel», 1945) Кожев обронил в скобках, что «единственной — теистической — ошибкой христианства является воскресение» [Kojève 1946: 348]. Это замечание кажется незначительным или даже бессмысленным для французского читателя. Действительно, на французском языке Кожев больше не будет говорить ни об этой «единственной ошибке», ни о воскресении; тем не менее этот термин, в его французских текстах кажущийся раритетом, в русских, напротив, встречается регулярно: в частности, в незаконченной и до сих пор не опублико-

ванной большой работе (октябрь 1940 — июнь 1941), адресованной Сталину и предположительно названной «Феноменология»¹.

Более того, данной теме он планировал посвятить целый подраздел в этой книге, который он, к сожалению, не успел написать. В связи с этим можно констатировать, что вопрос о воскресении входил в круг интересовавших его проблем. И не случайно эту проблему можно встретить прежде всего в его работах на русском языке, поскольку именно она волновала философию, теологию, науку и литературу России более всего. Действительно, в то время как в современной западной философии почти не обсуждается этот вопрос, в России, напротив, за него взялись великие философские умы, а после Николая Федорова он даже стал одной из основополагающих идей космизма — направления, основанного на атеизме и научности.

Поскольку эта идея уже была предметом обсуждения В. Соловьева, Н. Федорова, Ф. Достоевского, Л. Толстого и прочих, Кожев в некотором смысле был вынужден также обратиться к ней в своем трактате, который он собирался предложить в качестве научного пособия советскому народу. Написание его работы было продиктовано желанием обновить гегелевскую «Феноменологию духа» на основе исторических событий в России, а именно революции 1917 года и связанных с ней идей, а также написать свою философскую автобиографию, в которой русская культура не могла быть проигнорирована. Несомненно, что Кожев столкнулся с концепцией воскресения именно в русской философии. Действительно, трудно поверить, что он мог написать диссертацию о Соловьеве, не осознавая, что борьба со смертью и воскресение были двумя ключевыми идеями последнего. Вместе с тем менее вероятным видится предположение, что Кожев читал Федорова. Очевидно, он был совершенно не знаком с федоровской концепцией различия между «трансцендентным воскресением» и «имманентным воскрешением».

Однако, как мы увидим далее, если критика Кожевным концепции воскресения и кажется направленной против философии Соловьева, то его нападки в какой-то степени могут быть направлены и против отца русского космизма. Таким образом, данная статья посвящена подробному рассмотрению концепта воскресения, представленного в критике Кожева, посредством сравнительного анализа его идей с философскими мыслями Соловьева и Федорова.

* * *

Не удивительно, что Кожев, как мыслитель, защищающий коммунизм и, соответственно, атеизм, отнесся к идее воскресения исключительно критически. Тем не менее, развенчивая ее, он все же сначала рассматривает религиозную концепцию бессмертия души. Безусловно, есть разница между понятиями «бессмертие души» и «воскресение тел». Первое так или иначе принадлежит всей теистической философии (включая языческую), а второе свойственно только христианской мысли. Однако прежде чем перейти непосредственно

1 Точное название, по-видимому, следующее: «Феноменология, опыт диалектического введения в философию, на основе феноменологии Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-сталинизма». Однако текст указан (ошибочно, так как это только название введения) под названием «София: фило-софия и феноменология» [Кожев 1941].

к воскресению, следует сначала разобраться в понятии бессмертия, которое, по Кожеву, тесно связано с первым:

Если человек действительно смертен, если он уничтожен в смерти и через смерть, то Бога нет. Ведь «божественное», или «трансцендентное» в смысле трансмирового в конечном счете есть не что иное, как «естественное место» (или аристотелевский «топос», к тому же воображаемый) людей «после их смерти»: бытие Бога могло быть только *выживанием или воскресением человека* (ср. «благую весть Евангелия») [Ibid.].

Таким образом, Кожев прежде всего понимает воскресение именно как переход в «другую жизнь» или в «загробную жизнь». Поэтому он придает смерти традиционный смысл: покидая этот мир, человек попадает в другое место, то есть в мир Бога, принимающего отделенные от тела души. В этом смысле земной мир для живого человека является тем же, чем Бог является для мертвого человека. Поэтому Бог — это райское место, в которое переселяются души умерших; в таком «воскресении» нет ничего материального, и оно происходит не на этой земле. Так что речь изначально идет не о истинном *воскресении тел*, а об освобождении душ от их материальной оболочки.

Такая позиция как теистична (Бог существует как потусторонний мир), так и «тетична» (thétique)². Тетична она в том смысле, что представляет душу человека как некую вещь. Душа не совсем принадлежит этому миру; но, как положительная вещь, она тем не менее принадлежит топосу и стремится к своему естественному месту пребывания (и в конечном счете определяется им). С приходом смерти душа обязана соединиться с Богом. Итак, воскресение, или пребывание в Боге, — это то, что Кожев называет «трансмировым», иными словами отчуждением нашей трансцендентности, то есть нашей свободы. С этой точки зрения, если человек выходит за пределы мира, то есть если он способен действовать ради того, что не от мира сего, то это происходит только потому, что он также принадлежит и другому миру, существующему изначально и вечно. Поэтому его свобода не что иное, как свобода выбора между двумя мирами, а не свобода вообще.

Ошибка христианской религии, по мнению Кожева, не касается существования трансцендентности, то есть человеческой возможности воздействовать на мир *ex nihilo* и существенно изменять его; она заключается в том, что христианство переносит эту трансцендентность (которая есть отрицание бытия) на воображаемый мир, на другое существо, а именно на Бога. Одним словом, ошибка христианской религии состоит в том, что она может осмыслять отрицание не *ex nihilo*, а *ex aeternitate*. Человек в ней, по сути, не создает и не изменяет мир из ничего, то есть из одной лишь своей творческой свободы, он изменяет его из идеи добра, являющейся вечной, и к которой он имеет доступ как душа, принадлежащая этому вечному миру. В конечном счете бессмертие, а значит, и загробный мир, в котором наша душа пребывает после смерти (предвкусывая ее в этой жизни), является отчуждением нашей человеческой трансцендентности.

2 Кожев использует это слово в «Феноменологии». «Тетичный» означает «представленный существующим».

Чтобы точнее определить специфику понимания Кожевом христианства, обратимся к концепции «деятельного христианства» Соловьева. Для Соловьева судьба человечества состоит в том, чтобы «одухотворить материю», то есть эту Землю, и освободить ее от смерти. Однако, по Соловьеву, если человек и способен на такую деятельность, то именно потому, что он подлинно привязан к другому, вечному миру. Иными словами, благодаря своей принадлежности к такому миру человек способен существенно изменить Землю. Для Соловьева речь идет не о разрушении земного мира, а о его спасении, но если это спасение существует, то оно как бы исходит от вечности. Таким образом, с одной стороны, мы можем сказать, что в философии Соловьева имеет место человеческая трансцендентность, поскольку человек способен действовать ради того, чего (еще) нет, то есть ради того, чего нет и никогда не было в земном мире (поскольку человек вносит существенное изменение в него). С другой стороны, по мнению Соловьева, «то, чего нет» имеет особое онтологическое существование, а именно бытие в вечности и является в конечном счете Богом. Иными словами, человек действует не столько ради того, чего нет, а ради того, что не от мира *sego*, то есть во имя того, что от мира иного, в конечном счете *во имя Бога*. Он трансцендентен в смысле трансмировом и доказывает это тем, что является орудием Бога на земле. В одном из ранних текстов, написанном на безупречном французском языке под названием «*La Sophia*», Соловьев указывает, что эта двойственность порождает феномен отрицательного «смеха»:

[Человек], — пишет он, — чувствует себя свободным в этом мире лишь потому, что он гражданин мира другого, [он может насмехаться] и лишь в качестве существа метафизического он может насмехаться над своим природным существом [Соловьев 2000: 13].

На первый взгляд может показаться, что этот онтологический дуализм сам по себе не должен вызывать отторжения у Кожева, поскольку последний поддерживает дуалистическую философию [Кожев 2003: 601—603]. На самом деле за этой концепцией он видит непонимание особенности человека, заключающейся в том, что он способен посредством *чистой негации* существенно изменить мир. Этот «теистический онтологический дуализм» бессмыслен в рамках философии Кожева, так как приписывает небытию особый характер бытия, возводя его к вечному трансмиру, который на самом деле лишь воображаемая проекция иного бытия. В конечном счете он интерпретирует этот «смех» Соловьева как дурную шутку, то есть шутку того, кто не понимает человеческой свободы, истинно творческой свободы в существенном изменении мира через отрицание *ex nihilo*. Не следует также пытаться приписать душе состояние бытия, именно потому что она на самом деле является небытием, приложенным к бытию, другими словами трансценденцией внутри имманентности:

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].

Значит ли это, что нам не стоит придавать никакого значения христианской философии или полностью свести ее к теистической позиции бессмертия как выживания в Боге? Кожев не разделяет подобного мнения. Напротив, в христианском спиритуализме (и в частности, в том его виде, которого придерживался Соловьев) было выделено измерение реальности, отсутствующее в вышеописанной дуалистической концепции (которая в подобном изложении могла бы с тем же успехом принадлежать языческой философии и упразднить разницу между бессмертием и воскресением). Представители христианской философии поняли, что под действием человека мир изменяется, принимает ход истории, в котором происходит нечто новое (по отношению к прошлому и настоящему этого мира, но не по отношению к вечности Бога). Поэтому следует обратить внимание на это изменение, особенно когда нас интересует переход от бессмертия к воскресению, от языческого к христианскому теизму. Термин «воскресение» помогает провести различие между двумя данными понятиями.

В связи с этим представляется целесообразным обратиться к концепции деятельного христианства Соловьева. В знаменитой статье, призванной защитить философию Спинозы от обвинений в атеизме, Соловьев в конце своего текста возвращается к различию между языческим и христианским теизмом [Соловьев 1911—1914а]. Для него ясно, что Спиноза не может быть отнесен к числу атеистов именно потому, что для него Бог как атрибут «мысли» вечно несет в себе идеи различных людей, которые будут со временем сменять друг друга в феноменальном мире. Этот Бог, который является для нас гарантией мысли *sub specie aeternitatis*, также позволяет нам чувствовать и переживать себя вечными. При этом философия Спинозы не является христианской, поскольку она не допускает активного преобразования феноменального мира из Божественной субстанции. Другими словами, в ней нет оправдания феноменальности. Она поэтому довольствуется преходящим и пассивным выражением субстанции в бесконечном круговороте бессмысленных явлений, отмеченных конечностью, эгоизмом и в конечном счете смертью.

Не подлежит сомнению, что в языческом теизме можно помыслить (в основном безличное) бессмертие, которое можно назвать — согласно довольно вольной терминологии — воскресением как выживанием в Боге (например, у Спинозы это демонстрируется в виде вечных идей, существующих в причинно-следственной последовательности и *ex aeternitate*), однако в философии Спинозы мы бы напрасно искали какое-либо преобразование мира, вызывающее постоянно новое продвижение в явлениях, ведущее к Божественности (и следовательно, к бессмертию и к воскресению тел в мире явлений). Именно это выражает Соловьев, когда критикует одностороннюю «теистическую» философию Спинозы: «Бог не может быть только богом геометрии и физики. Ему необходимо быть также богом истории» [Там же: 25].

Для русской философии между языческим бессмертием и христианским воскресением существует главное различие, а именно *оправдание* видимости, которое должно быть активной задачей человечества и которое было бы в этом отношении смыслом христианства. Не считая Спинозу атеистом, но при этом критикуя отсутствие в его философии «становления», Соловьев отмечает:

Во всяком случае, Бог есть бог истории, не по Божеству Своему, а по человечеству, и, следовательно, отсутствие исторической стороны в понятии Бога еще не делает философа безбожником, а разве только нехристом [Там же: 26].

* * *

Поэтому человечеству предстоит сыграть историческую роль, и именно это, по мнению Соловьева, и провозглашает христианство. Как таковое христианство — это божественно-человеческая религия, отводящая значительное место человечеству в исполнении Божьих замыслов. Провозглашенный самим Христом, «победителем смерти» и «первенцем из мертвых» (К Колоссянам 1:18), этот замысел состоит в осуществлении Царства Божьего на земле (где смерти не будет, где «волк будет жить вместе с ягненком», где «барс будет лежать вместе с козленком», где «теленки, и молодой лев, и волки будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Исайя 11:6), где, наконец, люди воскреснут). И все же человек играет в этом лишь второстепенную роль, а именно создает подходящие условия для того, чтобы Божество пришло и соединилось с землей и таким образом появилось на мировой сцене. Человек должен подготовить мир как храм, чтобы быть готовым получить прозрение и преображение. Таким образом, человек является условием возможности реализации «второго Абсолюта» или, точнее, воплощения Абсолюта, переходящего из вечности во время. При этом Кожев отмечает:

...может быть, менее скромно приписывать человеку так называемую вторую роль, которую приписывает ему Соловьев в теистически окрашенной мысли, чем ставить его на первое место в атеистической системе [Кожев 2006: 221].

В каком смысле эта роль менее скромна, чем кажется? Именно потому, что человек становится условием возможности воскресения и личного бессмертия, он делает возможным одухотворение материи, то есть брак Бога и мира. Но почему мы считаем ее второй ролью? Потому что на самом деле действует не человек, а Бог. Человек лишь условие, именно он организует пришествие Бога и будущий союз (который на самом деле существует от вечности). Другими словами, человек не становится Богом *ex nihilo* через свободное преобразование мира; человек лишь посредник, позволяющий Богу воплотиться *ex aeternitate* во время качественного скачка в эволюции.

Таким образом, по мнению Соловьева, необходимо пересмотреть сам смысл истории. Действительно, некая иллюзия может заставить нас поверить, что ход истории — это движение вперед путем создания нового из старого (что более или менее соответствует позиции Кожева); в действительности же, согласно Соловьеву, конец уже присутствует (но на другом плане бытия, трансмировом) и новое вытесняет старое, когда последнее становится способным его принять. Другими словами, каждый, кто считает, что высшее происходит от низшего, что ход истории идет от малого к большому, заблуждается. Соловьевская философия истории предостерегает нас от этой иллюзии [Соловьев 1911—1914б: 218—219]. Человеку отведена второстепенная (и низшая) роль подготовки качественного скачка для прихода нового и высшего царства.

Таким образом, Соловьев устанавливает различие, которому суждено оставить долгий след в русской философии (уже присутствовавший у Достоевско-

го) и которое, в свою очередь, подхватит Кожев, а именно между Богочеловеком (то есть Богом, который приходит к человеку, после того как тот создал для него храм) и человекобогом (то есть человеком, который заменяет Бога, желая взять на себя атрибуты, обычно приписываемые Божеству, включая силу воскрешения).

* * *

Призвание этого человекобога (иногда представляемое Соловьевым как предтеча настоящего Богочеловека, но чаще всего как пародия на него) Кожеву кажется задачей человечества [Кожев 1941: 601—602]. Было бы невозможно понять философию Кожева, если бы мы не увидели, что его главным противником является именно эта христианская концепция времени и вечности. Кожев также стремится к *антропотеизму*, но это именно *антропотеизм*, а не *богочеловечество*. Таким образом, если не принимать во внимание работу Кожева над текстами Соловьева, становится трудно полностью понять его критику доказательства бытия Бога, как, по его мнению, оно осуществлено у Декарта. Кожев высмеивает эту христианскую концепцию, беря заведомо тривиальный пример:

Так, например, чтобы понять, что отопление курной избы несовершенно, совсем не надо знать о существовании домов с электрическим центральным отоплением [Там же: 48].

И в примечании к этому отрывку он далее отмечает:

Мы еще вернемся к этому важному вопросу и постараемся показать, что *все* «доказательства» бытия Божья (поскольку они логически корректны) предполагают, что (восходящее к Платону и даже выше) неправильное положение о том, что знать, что какая-нибудь вещь плоха можно только тогда, когда знаешь, какую она должна быть, чтобы быть хорошей. По существу, эта «теистическая» точка зрения исключает, конечно, всякую идею творческого прогресса, раз всякое улучшение возможно только тогда, когда лучшее уже *существует* [Там же: 405—406].

Вся его «Феноменология» — этот незаконченный текст объемом более тысячи страниц, задача которого состоит в том, чтобы проследить ход истории от человека как зоологического типа до человекобога, — посвящена изложению ложности этого доказательства бытия Божия. Основную роль в аргументации Кожева играет вопрос о возможности истории. Для того чтобы быть возможной, история вряд ли нуждается в этом онтологически затратном (и по мнению Кожева, бессвязном) положении. История, по сути, создается *ex nihilo* благодаря трансцендентности, принятой человеком, вписанной в его природу как смертного существа или, точнее, существа, осознавшего свое небытие.

Но даже если оставить в стороне непоследовательность этой христианской концепции, ее серьезным недостатком, по мнению Кожева, является то, что она исключает человеческую свободу, а вместе с ней и ответственность человека за то, что он создает. Согласно ей, человек оказался между двух принадлежностей (то есть между принадлежностью к миру и в качестве души — к Богу), перед которыми он был призван сделать выбор. Правда, одна из этих данностей имеет особое существование, поскольку она не от мира сего, но все-

таки человеческие действия по-прежнему определяются именно этими данностями. В конечном счете если свобода невозможна, то это потому, что нет «творения из ничего», и, следовательно, нет подлинной революции (и наоборот, есть отказ принять свою смертность, то есть свое небытие). Если человек по сути является лишь орудием Бога, действующим во имя вечности и имеющим второстепенную роль в организации на земле условий его пришествия, то «мистическая», как скажет Федоров, «награда» воскресения, помимо того что заставит нас навсегда забыть о нашем положении небытия в бытии (а значит, трансцендентности в имманентности), будет в конечном счете делом рук Бога. Эта пассивность, по мнению Кожева, не может полностью удовлетворить человека.

Поэтому христианская философия Соловьева не просто противоречива; она отрицает в конечном счете человеческую свободу и умудряется сделать самый рай неудовлетворительным. Таким образом, когда Кожев утверждал, что единственной — теистической — ошибкой христианства является воскресение, он имел в виду, что именно оно препятствует осуществлению настоящей истории, то есть человеческой истории, в которой новое создается (а не происходит из вечности) благодаря человеческой свободе.

* * *

Воскресение, по мнению Соловьева, было не чудом, а качественным скачком в эволюции, скачком, который действительно предполагался Богом. В то же время мы видели, что для Соловьева речь шла о том, чтобы прийти к Богочеловеку, а не о том, чтобы стать человекобогом. Однако можно ли отделить *воскресение* от этой соловьевской концепции и рассмотреть задачу воскрешения как задачу самого человека? Можем ли мы представить себе воскресение (и бессмертие), которое является делом рук людей благодаря их собственным научным трудам (а не пассивным результатом мистического союза с Богом)?

В России был философ, поддержавший данный тезис и отвергший «мистицизм» Соловьева. Это был Николай Федоров. И когда Федоров критикует Соловьева, его интуиция близка к интуиции Кожева. Федоров отмечает:

...представить рай, созданный не самими людьми, а помимо их, данный им как награда, по справедливости считается предметом самым неблагодарным [Федоров 1995: 404].

Федоров ясно говорит, что Царство Божие — это не мистическая «награда» для человечества, а продукт позитивной деятельности самих людей.

Федоров не понял до конца мистицизма Соловьева. Отказ последнего принять его собственную концепцию он объяснял только страхом быть осмеянным [Федоров 1982: 644]. Федоров не принял в расчет, что его философия воскрешения с помощью науки может носить атеистический характер, свойственный атеистическим «богостроителям» (больше похожим на человекобога, которого осуждал Соловьев, чем на Богочеловека). Федоров также не принимал отношения Соловьева к вечности и времени, которое, как и Кожев, считал противоречивым. Трансцендентному воскресению, делу Бога, Федоров противопоставил имманентное воскрешение, дело рук человеческих.

В «Философии общего дела» он декларирует, что супраморализм есть

объединение для воскрешения путем знания и дела средствами естественными, реальными, а не мистическими, в *противоположность мистицизму* вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева — в особенности [Федоров 1995: 418].

Как бы это прокомментировал Кожев? Разве это немистическое воскрешение не совместимо с его атеистической философией? Можно, действительно, подумать, что это подлинно атеистическая задача, где Бог является лишь фигурой (как это понимали некоторые большевистские интеллектуалы), поскольку человек ставит себя на место Всемогущего, чтобы, по сути, преобразовать мир, освободив его от смерти. И разве стать Богом — и тем самым стать бессмертным и способным воскресить самого себя — не является программой философии Кожева?

* * *

И однако, Кожев совсем далек от того, чтобы разделять эту идею. Он упрекнул бы такую концепцию в животности. С этой точки зрения подход Кожева более близок философии Соловьева, чем может показаться. Действительно, когда Соловьев утверждает, что человек должен действовать ради того, чего нет (но что существует от вечности), мы все еще находим след (хотя и отчужденной, но все же существующей) трансцендентности. Человек действует, конечно, ради Бога, но во имя этого идеала он способен дойти до самопожертвования [Соловьев 1911—1914а: 20].

Наоборот, Федоров, открыто посвящая свои усилия бессмертию и воскрешению и отказываясь от «мистического союза», не предполагает принесения человеком никакой жертвы. В терминах Кожева можно сказать, что человек в концепции Федорова действует ради сохранения собственной животной жизни и поэтому биологически детерминирован. Здесь нет свободы, только разум, поставленный на службу биологическим инстинктам самосохранения, поэтому нет жертвы ради небытия и, следовательно, нет трансценденции. Таким образом, такое мышление, вопреки тому, чему учит философия Кожева (а также Соловьева), ведет напрямик к животности. Человек действует только ради самосохранения, полностью определяемого желанием продолжать свое существование. По мнению Кожева, это течение мысли не понимает творческого и благотворного аспекта осознания своей смертности (то есть себя как небытия).

Для того чтобы подчеркнуть эту связь между смертью и свободой, Кожев пользуется примером самоубийства. Если человек не может добровольно убить себя и таким образом действительно исчезнуть в небытии, то для него нет спасения от Бога:

Действительно, если человек бессмертен, то ему некуда уйти от более сильного, чем он («от лица твоего камо пойду, Господи»). Но если он способен на свободное самоубийство, он всегда может избежать «божественного» ига: пусть «бог» владеет им, пока он «что-то»; «ничем» никто владеть не может просто потому, что его нет. А раз человек может не подчиниться «богу» и как-то уйти из-под его власти, «бог» этот для него уже не «настоящий» бог [Кожев 1941: 311].

С этой точки зрения и воскресение, и воскрешение предстают как само отрицание свободы, поскольку человек в конце концов вынужден жить, не имея

возможности избежать взгляда Бога или этого нового Бога, которым стало Человечество, имеющее Божественную способность самовоскрешения.

В этом отношении в философии Федорова есть особенно показательный и поразительный отрывок. Согласно Федорову, человек — даже если он не выполнит свою задачу по воскресению (и именно потому, что он ее не выполнит) — будет воскрешен. Однако это воскресение не будет наградой, это будет *tour de force*, насилие или даже «воскресение гнева», то есть

трансцендентное воскресение, не чрез нас совершаемое, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящее, воскресение гнева, Страшный суд и осуждение одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук [Федоров 1995: 402].

Как мы можем быть свободными, то есть, в почти юридическом смысле, как мы можем избежать Божьего суда, если мы будем несмотря ни на что воскрешены и осуждены Его всемогуществом? Кожев прав, утверждая, что в такой системе некуда бежать. Пусть возразят, что это «воскресение гнева» стоит в философии Федорова особняком и что оно вытекает не столько из логики его системы, сколько из его христианских убеждений. Однако даже если вывести их за скобки, факт остается фактом: больше нет никакого небытия, в которое можно погрузиться.

Речь здесь идет об отсутствии действительно значимой негативности, которая, если верить Кожеву, является отличительной чертой научных концепций мира [Кожев 2006: 452—453]. Точка зрения науки может быть выражена и словами другого ученого-космиста: истинным «бессмертным гражданином космоса» является не кто иной, как атом, и поэтому его рекомбинация в бесконечном времени обещает «вечное возвращение» [Циолковский 2004: 387]. Что же осталось от смерти? Признаться, не очень много. Смерть была бы лишь несущественным изменением, изменением, которое ничего не меняет на самом деле (следовательно, является отрицанием творческой свободы, которую Кожев стремится теоретизировать), поскольку не только мерой подлинной человеческой индивидуальности является атом (вечно идентичный), но и более сложные комбинации будут «воскрешаться» бесчисленное число раз (то, что называется «вечным возвращением»). Кожев отказывается поддержать этот тезис по антропологическим причинам: он хочет дать право на небытие, на подлинное отрицание, на модификацию, которая не может быть исправлена и которая и называется человеческой свободой.

* * *

Отказ от смерти для Кожева не только влечет за собой отказ от свободы, но также низводит нас к нашей животности и в конце концов к растворению индивидуальности в роде. Рассмотрим это возвращение к животности на примере труда. В общем и целом это бессмертие или воскресение не намного лучше того, которое уже было приобретено в результате смены поколений при размножении. Для того чтобы доказать это, Кожев проводит мысленный эксперимент, в котором человек больше не трудится и не борется, а значит, не стремится к признанию (то есть он представляет себе мир, в котором человек больше не стремится подняться выше бытия и, следовательно, стать чем-то

иным, нежели бытие, то есть в конечном счете продемонстрировать себя и как небытие). Что останется от такого человека без борьбы и труда, от человека, помещенного в такие благоприятные условия жизни, что он забудет о смерти? Он останется, по словам Кожева, только животным. Действительно, в таком совершенном мире, где смерть изгнана, а условия жизни настолько идеальны, что сама жизнь вечна, человек (и следовательно, каждый человеческий индивид) снова стал бы не отличим от животного или своего вида:

Перестав работать, Человек может остаться жить как Животное. Но он исчезает или умирает, как Человек в собственном смысле слова. Без и вне усилия Работы, вне и без этой *борьбы* с Природой, Природа сильнее Человека: она убивает его как такового и элиминирует таким образом то *реальное* присутствие в ней Небытия или Смерти, которое существенно *меняет* ее собственное бытие и существование [Кожев 1941: 554].

Поэтому человек должен быть способен умереть иначе, чем животное. Он больше не должен воспринимать смерть как необходимость, но он и не должен надеяться освободиться от нее с помощью науки. Ему нужно понять, что он человек именно потому, что он существо, способное отстраниться от детерминации (от биологического самосохранения) и отвлечься от бытия:

Понять это можно только в том случае, если предположить, что Человек может умирать *иначе*, чем гибнет Животное. И мы видели, что, умирая и рискуя жизнью в Борьбе за Признание, Человек действительно имеет дело с не-животной Смертью. Умирая или рискуя жизнью ради того, чего нет, что «биологически» вообще не существует, Человек сталкивается лицом к лицу с Небытием в чистом виде или со Смертью как таковой. Животное сталкивается со Смертью случайно: оно ищет не ее, а жизнь. И поэтому оно может ее «не заметить»; поэтому оно умирает «бессознательно» [Там же: 557].

Сравним эту позицию с позицией Федорова. По мнению последнего, именно потому, что смерть случайна, человек может избавиться от нее. Кожев бы сказал, что Федоров вполне допускает здесь совершенно животное устремление человека, который остается неспособным помыслить саму смерть или небытие. По мнению Федорова, если люди и не должны переставать думать о смерти, то только для того, чтобы сделать ее плохим воспоминанием. Именно эту задачу он ставит перед своей философией: бороться со смертью, чтобы избавиться от нее. Вот почему проблема жизни и смерти должна заменить проблему богатства и бедности. Другими словами, для человечества было бы лучше стремиться сохранить свою животную жизнь и сделать ее постоянной, чем выделяться, украшая себя эфемерным богатством и тщетным общественным признанием.

В самом деле, Федоров постоянно сожалеет о том, что силы промышленности так плохо используются. Часть его философской работы состоит в том, чтобы перенаправить их. В чем, собственно, цель промышленности? — спрашивает Федоров. В том, чтобы удовлетворить наше тщеславие и наши мелкие, преходящие удовольствия. Но ведь она может быть призвана совершить великую работу — принести бессмертие и воскрешение. Несчастье и глупость людей в том, что они заняты только производством «пустяков», тогда как они должны были бы направлять свои усилия на устранение смерти.

Кожев предлагает свое решение этой проблемы. Он не одобряет призыв Федорова к работе против смерти, считая, что такая работа носит животный характер. И наоборот, то, что Федоров осуждает (работа ради социального неравенства и тщеславия), Кожев ценит как саму суть человечества и возможность истории, поскольку это есть движение вперед через стремление к индивидуальному признанию (то есть «желание желания»). Согласно Кожеву, люди работают не для удовлетворения своих животных потребностей и инстинктов выживания (поэтому бесполезно, как хочет Федоров, требовать от них работы, соответствующей животному инстинкту самосохранения); напротив, работа — это более сложное явление, коренящееся в «желании желания» и, значит, в индивидуальном различии. Следовательно, «общее дело» Федорова больше похоже на гигантский муравейник (решивший создать себе идеальные условия для выживания), чем на нормальное человеческое общество, в котором люди соревнуются в смертельной борьбе «чистого престижа» ради признания и тем самым социального отличия.

Вернемся к теме индивидуализации человека через смерть и через осознание своей смерти. Здесь сила аргументации Кожева в полной мере проявляется только тогда, когда мы соотносим ее с русскими мыслителями. У Соловьева (больше, чем у Федорова) именно незаменимость и индивидуальность человека подразумевает призыв к его воскресению. Соловьев также подробно сравнивает жизнь муравейника с жизнью человеческого общества [Соловьев 1911—1914б: 293—296]. Как и Кожев, он отмечает, что единственное, что отличает одно от другого, — это наличие индивидуальности. По мнению отца русской религиозной философии, эта незаменимая индивидуальность проявляется в любви друг к другу и, в частности, в скорби по умершим (включая надежду на будущее личное воскресение).

Кожев почти полностью согласен с этой точкой зрения. По его мнению, Соловьев был прав, когда утверждал, что муравейник от человеческого общества отличает не что иное, как наличие незаменимых индивидов (отличных друг от друга), стремящихся быть признанными. Но Соловьев ошибался относительно процесса, приводящего к этой индивидуализации. Возьмите пример семьи, объяснял Соловьев, и вы легко поймете, о чем речь [Там же: 306]. Действительно, подлинный нравственный смысл семьи заключается в том, чтобы через *любовь*, которую каждый из ее членов испытывает к другому, дать понять, что каждый человек незаменим. Семья как таковая является тем самым местом, где человек надеется на воскресение. Процессом индивидуализации является *Любовь* к ближнему.

Кожев придерживается прямо противоположного взгляда на эту концепцию любви. Процесс, который приводит к индивидуализации, — это не любовь, а смертельная борьба во имя того, чтобы быть признанным по-настоящему человеком. Как я могу сделать так, чтобы другие меня признали, и как я могу распознать истинного человека в других? Проверая себя и испытывая другого человека в борьбе, в которой я показываю ему, что не боюсь выйти за пределы бытия, то есть за пределы биологического детерминизма. В этой борьбе я доказываю, что я выше бытия и, следовательно, я также являюсь небытием (или негативной свободой). Однако небытие человека всегда применяется к его бытию (в том смысле что отрицание есть всегда отрицание чего-нибудь и потому что по определению небытие само по себе не существует), поэтому небытие, применяемое к бытию, должно пониматься как становление (и таким образом,

речь идет о процессе индивидуализации, или творческой свободы): это отрицание, приводящее к существенным изменениям в бытии (непоправимым изменениям). Другими словами, человек — это существо, которое не имеет установленного, окончательного бытия, и именно по этой причине он отличается от зоологического вида (который накладывает на своих особей заранее установленную вечную идею). Человек всегда может быть иным именно за счет изобретения новых возможностей, не содержащихся в «вечной идее» зоологического вида, к которому он принадлежит, новых возможностей, полученных в стремлении к признанию, подразумевающем выход из бытия:

Можно сказать, что животное умирает, т.е. «кончается» тогда, когда оно исчерпало или осуществило все свои возможности; или — если угодно — что оно погибает потому, что их не осуществило. Начиная с зародыша, кошка, например, непрерывно развивается до наступления полной (половой) зрелости. Но после того, как она зачала новый зародыш и родила котенка, ей уже «нечего сказать миру»: она может только повторить то, что уже сделала, и сама больше не меняется [Кожев 1941: 334—335].

Таким образом, человек является индивидом именно потому, что он отличается от своего вида; но если бы человек стал бессмертным, то он уже не смог бы отличить себя от других индивидов того же вида:

Итак, можно сказать, что если личность необходимо должна быть свободной, то она должна быть и конечной (смертной). И можно сказать, наоборот, что бесконечное или вечное (бессмертное) существо не может быть свободно (а потому не может быть и личностью). Это ясно, если предположить, что вечные существа существенно отличаются друг от друга. Ибо это значит, что возможности каждого «определены» или ограничены или, иными словами, что каждое обладает вечно-неизменной «природой» или «сущностью», с которой свобода несовместима. Но это остается верным в том случае, если предположить, что вечные существа тождественны. Действительно, поскольку существо вечно, оно осуществило «от века» все свои возможности. И пусть они бесконечны (допустив, что такое осуществление или «актуальная» бесконечность возможна): их осуществленные бесконечные возможности составят вечно-неизменяемую (бесконечную) «сущность» или природу, которую они не могут ни изменить, ни тем более отрицать. А это значит, что в бесконечном или вечном существе нет места для негативности, т.е. свободы [Там же: 333—334].

* * *

Итак, главный упрек Кожева в адрес этой религиозной философии связан не с чем иным, как с ее стремлением к избавлению от смерти, тогда как в его собственной философии, напротив, смерть (или осознание себя как небытия) становится источником свободы, истории и индивидуальности. Вот почему для Кожева воскресение является единственной подлинной ошибкой христианства. Это ошибка находит свое отражение как на теоретическом, так и на практическом уровне. С теоретической точки зрения она подразумевает противоречие или несогласованность, смешивая две радикально разделенные плоскости бытия — мирское и трансмировое, время и вечность. Что касается практической области, то она не только лишает человека его исторической активности, но и заставляет его снова впасть в животность и нерасчлененность вида.

Библиография / References

- [Кожев 1941] — *Кожев А.* Феноменология, опыт диалектического введения в философию, на основе феноменологии Гегеля, истолкованной в свете марксизма-ленинизма-сталинизма // Bibliothèque nationale de France. Fonds Kojève. NAF 28320. Boîte 20.
- (*Kojève A.* Fenomenologiya, opyt dialekticheskogo vvedeniya v filosofiyu, na osnove fenomenologii Gegelya, istolkovannoy v svete marksizma-leninizma-stalinizma (Bibliothèque nationale de France. Fonds Kojève. NAF 28320. Boîte 20).)
- [Кожев 2003] — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- (*Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études. St. Petersburg, 2003. — In Russ.)
- [Кожев 2006] — *Кожев А.* Религиозная метафизика Владимира Соловьева // *Кожев А.* Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 175—257.
- (*Kojève A.* La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // *Kojève A.* L'Athéisme i drugie raboty. Moscow, 2006. P. 175—257. — In Russ.)
- [Соловьев 1911—1914а] — *Соловьев В.С.* Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // *Соловьев В.* Собрание сочинений: В 10 т. 2-е изд. / Под ред. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1911—1914. Т. IX. С. 9—38.
- (*Soloviev V.* Ponyatie o Boge (v zashchitu filosofii Spinozy) // *Soloviev V.* Sobranie sochineniy: In 10 vols. 2nd ed. / Ed. by S.M. Soloviev, E.L. Radlov. St. Petersburg, 1911—1914. Vol. IX. P. 9—38.)
- [Соловьев 1911—1914б] — *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В.* Собрание сочинений: В 10 т. 2-е изд. / Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1911—1914. Т. VIII.
- (*Soloviev V.* Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya // *Soloviev V.* Sobranie sochineniy: In 10 vols. 2nd ed. / Ed. by S.M. Soloviev, E.L. Radlov. St. Petersburg, 1911—1914. Vol. VIII.)
- [Соловьев 2000] — *Соловьев В.С.* La Sophia // *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 8—161.
- (*Soloviev V.* Sophia // *Soloviev V.* Polnoe sobranie sochineniy i pisem: In 20 vols. Vol. 2. Moscow, 2000. P. 8—161.)
- [Федоров 1982] — *Федоров Н.Ф.* Письмо к В.А. Кожевникову, 24.12.1897 // *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 643—644.
- (*Fedorov N.F.* Pis'mo k V.A. Kozhevnikovu // *Fedorov N.F.* Sochineniya. Moscow, 1982. P. 643—644.)
- [Федоров 1995] — *Федоров Н.Ф.* Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. / Сост. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновы. М.: Прогресс, 1995. Т. 1. С. 388—441.
- (*Fedorov N.F.* Supramoralizm, ili vseobshchiy sintez (t.e. vseobshchee ob'edinenie) // *Fedorov N.F.* Sobranie sochineniy: In 4 vols. / Ed. by A.G. Gacheva, S.G. Semenova. Moscow, 1995. Vol. 1. P. 388—441.)
- [Циолковский 2004] — *Циолковский К.Э.* Граждане Вселенной // *Циолковский К.Э.* Космическая философия. М.: ИДЛИ, 2004. С. 387—389.
- (*Tsiolkovsky K.E.* Grazhdane Vselennoy // *Tsiolkovsky K.E.* Kosmicheskaya filosofiya. Moscow, 2004. P. 387—389.)
- [Кожев 1946] — *Кожев А.* Hegel, Marx et le Christianisme // *Critique.* 1946. № 3—4. P. 339—366.