

А.М. Руткевич

История античной философии А.Кожева («Историческое введение в Систему Знания»)

«Систематический очерк истории языческой философии» был написан А.Кожевым в середине 1950-х гг., когда он заболел туберкулезом и на протяжении года был свободен от своих обязанностей в министерстве внешнеэкономических связей. При подготовке к изданию первого тома в 1968 г. он, судя по всему, не правил основной текст, но дополнил его обширными примечаниями. Второй и третий тома были опубликованы посмертно без какой-либо авторской правки.

Этот «Очерк» представляет собой третье введение в то, что Кожев именует Системой Знания или «дискурсивной мудростью». В первом введении, т. е. в своем знаменитом курсе «Введение в чтение Гегеля», он называл эту конечную цель философии просто Мудростью; во втором введении – неоконченном трактате «Понятие, Время, Дискурс» – речь идет уже о Системе Знания. Третье введение является историческим: «Речь идет о философском понимании Истории, включающей саму философскую мысль. Иначе говоря, Третье Введение есть не что иное как «Общая история (западной) философии»¹. Кожев хорошо знал восточную философию: учась в Гейдельберге, он освоил санскрит и тибетский язык, получил начальное знание древнекитайского. Его с юности интересовал буддизм. Однако в обширном примечании о восточной философии он утверждает, что в систематическом изложении истории философии Восток можно целиком опустить. Китайская философия вообще не слишком интересна, если не брать пришедший из Индии буддизм;

индийская философия, напротив, чрезвычайно оригинальна. Но и она мало что прибавляет к истории западной мысли. В дальнейшем он довольно пренебрежительно высказывается о средневековой мусульманской и иудейской философии: они просто повторяют позднюю греческую, они не в состоянии свободно развиваться – развитию препятствовал строгий монотеизм, тогда как менее последовательная в этом отношении (тринитарная) христианская мысль жила противоречием между Афинами и Иерусалимом².

Задача исторического введения заключается в демонстрации того, что вся западная философия шла к конечному пункту, к Системе Знания Гегеля; она должна показать не только «как» это происходило, но и «почему» (пусть в самых общих чертах). Система Знания целостна, она включает в себя все предшествующее развитие, а потому никакая последующая философия не способна «преодолеть» гегелевскую. В постгегелевских учениях происходит либо возврат к предшествующим стадиям, либо срыв в «антифилософию», «псевдофилософию». К последним Кожев относил господствовавшие в XX в. доктрины. Судя по примечаниям, он с известной симпатией относился к знакомым ему со времен обучения в Гейдельберге неокантианцам³, но и они для него просто эпигоны. Характерно такое высказывание: «Что же касается так называемой “пост-гегелевской философии”, то ни одно историческое произведение не убедило меня в том, что таковая существует»⁴. На труды философов-неогегельянцев он почти не ссылается. Правда, Маркса он высоко ценил, но относил его именно к «левому» гегельянству. Единственным мыслителем, удостоившимся внимания Кожева, является Хайдеггер. В примечании Кожев пишет, что только благодаря «*Sein und Zeit*» он сумел приблизиться к Системе Знания; однако сам Хайдеггер стал удаляться от такой Системы, вернулся к мифологии. Собственное введение Кожев готов именовать «*Begriff und Zeit*», а то *Sein*, к которому обратился Хайдеггер, есть Бытие досократиков. Кожев иронически замечает, что «поэмы» Хайдеггер стал писать ничуть не хуже Парменида, но тому, кто возвращается к досократикам, нужно затем вновь преодолевать путь «вверх» – к Платону и Аристотелю, а затем к Канту и Гегелю.

История философии для Кожева есть история дискурсивного развития Понятия, связанный рассказ о развитии мысли. Это не эмпирическая история всех речей философов или по поводу философии –

такая история существует, но представляет собой пустое и скучное занятие. Система Знания включает в себя всю историю развития; когда эта история завершилась, мы имеем дело уже не с философией, а с Наукой, Абсолютным Знанием, Мудростью. История философии обладает диалектической структурой, которая выступает как «резюме» предшествующей (догегелевской) философии.

Особенностью философского дискурса является то, что он говорит не только о предмете, но и о себе самом, о говорящем. Философский дискурс рефлексивен. Любая наука становится философской, если она отдает себе отчет о субъекте собственных высказываний. Если математик задается вопросом о том, что он делает, когда занят созерцанием и вычислением, то он переходит к метаматематике, каковой является философия. То же самое можно сказать обо всех науках, о богословии, морали, искусстве и т. п. областях. Тем не менее, вопрос о возможности философии существует, поскольку хватало (и хватает) тех, кто отвергает саму возможность разумной речи – таковыми являются мистики (мудрость в молчании) и скептики.

Так как после Гегеля псевдофилософский скептицизм принимал формы психологизма, историцизма и социологизма, Кожев подробно разбирает аргументы тех, кто относит философию к разновидности идеологии, сводит ее к тем или иным групповым, классовым и т. п. интересам. Речь идет не об истории и социологии как таковых, но об «измах», пытающихся свести смысл высказываний к каким-нибудь «материальным» источникам. Подспудно все эти критики философии сами отталкиваются от давних философских доктрин (релятивизм, скептицизм, натурализм). От релятивистской болтовни современных интеллектуалов, которым выгоден «плюрализм мнений» (поскольку позволяет беспрепятственно изливать собственные), Кожев отличает мистицизм и издревле существовавший серьезный скептицизм. Он даже цитирует Лао цзы: «Знающий не говорит, говорящий не знает». Оспорить такой скепсис невозможно теоретически. А потому исходным пунктом философии является вера в возможность дискурсивного достижения знания. До тех пор, пока не достигнута Система Знания, живая и действенная вера в дискурсивную Мудрость именуется любовью (фило-софия); псевдофилософскому скептицизму противостоят вера и любовь. Сама гипотеза (возможность дискурсивного зна-

ния) предполагает завершенность процесса. Он завершится, когда исчерпаются все возможности дискурса – не мнения вообще в их многообразии, но имеющие философский смысл рефлексивные высказывания. Диалектическая схема развития относится не ко всем мнениям, но лишь к философскому дискурсу.

Отрицающие возможность философии отрицают и возможность Истории. Если речи бессмысленны, то остается только «естественная история», которая Историей как раз и не является. Как нет философии без подлинно человеческих историй, так и не может быть подлинной человеческой истории без настоящей философии. Философия завершается «через ее превращение в (дискурсивную) Мудрость»; это «предполагает конец Истории в собственном смысле слова, целостность ее действительного развития»⁵. История имеется до тех пор, пока не завершился философский дискурс; вместе с ее завершением начинается повторение уже сказанного – цикл следует за циклом, не принося ничего нового. Если имеется такого сорта цикличность, если всякий раз с неизбежностью нечто воспроизводится (а потому можно предвидеть, что произойдет), то такие циклы напоминают органические и космические циклы, в которых нет ничего нового. Для Кожева история уже пришла к своему концу – вместе с философией, достигшей Системы Знания. История философии может быть написана, поскольку она уже завершилась.

Философский дискурс говорит и о самом говорящем. Последний должен для начала иметь всего одно намерение: быть философом, т. е. **связным образом развивать философское постижение**. Кажется, мы попадаем в круг: чтобы начать философствовать, нужно уже знать, что такое философия. Однако, если мы задаем вопрос: «Что такое философия?», то мы уже философствуем. Исходным пунктом всех рассуждений является «Мир-в-котором-онем-говорят», эмпирически существующая Вселенная, постигаемая в понятиях. Понятие есть целостность всего того, что имеет смысл. Осмысленны наши представления по поводу «сущностей», «объектов» мира. Если бы целое было либо только объектом, либо только дискурсом, не было бы и Понятия. В первом случае имелся бы только немой и невыразимый мир, а во втором – ничего не обозначающий «смысл». Чтобы вообще мог быть поставлен вопрос о Понятии, должно иметься различие между Смыслом и Сущим.

Любой внутренне непротиворечивый дискурс представляет собой тезис. В унаследованной от Гегеля терминологии Кожев говорит о тезисе, антитезисе и синтезе (тетическом, антитетическом, синтетическом дискурсе), к которым он добавляет «гипотезис» и «паратезис» (тетический паратезис, антитетический паратезис и т. п.). По существу, через все эти оппозиции он желает выразить движение Понятия, а оно увязывается им с отношением Времени и Вечности. В коротком предисловии (от 30 декабря 1967 г.) он пишет, что название его истории языческой философии могло быть и таким: «Историческое введение понятия во время как философское введение времени в понятия. Роль Канта в истории Философии». Так как до Канта он в этом трехтомнике не доходит, да и о времени в античных учениях пишет не так уж много, то подобное заглавие «повисает в воздухе». Очевидно то, что мы имеем дело с априорной дедукцией истории философии, каковая возможна, поскольку эта история завершилась. Кожев предлагает схему, в которой центральное положение занимают несколько философов: Парменид и Гераклит, Платон и Аристотель, Кант и Гегель. При чем Гегеля можно опустить: это уже не философия, а дискурсивная Мудрость.

Кожев охотно признает, что для него не так уж важны хронология и существенные для эмпирической истории философии детали. Был ли первым философом Фалес? Вполне вероятно. Но таковым мог быть представитель какого-нибудь племени во времена палеолита, который первым поставил философский вопрос. Возражал ли Парменид не только пифагорейцам, но также и Гераклиту? Возможно. Но для схемы важно то, что тезис соотносится с именем «Парменид», а антитезис с именем «Гераклит». Кожев читал труды историков античной философии, он хорошо знал древнегреческий и был знаком с первоисточниками; однако вся эта ученость была для него лишь средством. А целью было доказательство движения всей философской мысли к гегелевскому синтезу, завершению истории мысли, совпадающему с концом истории как таковой. Изучаемые историей философии учения тем самым всякий раз соотносятся с этапами всемирной истории, входят в историософскую схему Кожева.

Общий взгляд на место античной (языческой) философии проясняется у Кожева через сопоставление с последующей христианской мыслью. Эллинскую языческую философию можно

представить себе как тезис, антитезисом которой был иудейский монотеизм. Ап. Павел **возвещал христианскую мудрость как двойное отрицание и язычества, и монотеизма**. Однако христианство не было подлинным синтезом. «Если радикальная мистика изначально принимала Молчание в качестве эквивалента павловского отрицания антитетической пары, то дискурсивное христианство с самого начала пыталось заменить “*ни-ни*” св. Павла классическим паратезисом “*и-и*”, т. е. двойным частичным утверждением»⁶.

Паратезис есть частичное отрицание и частичное утверждение того, что содержалось в тезисе и в антитезисе. Христианство утверждает, отрицая язычество, но оно отличается от иудаизма как «паратетический компромисс», в котором тезис язычества отрицается лишь частично и дополняется тем, что было обретено от антитезиса иудаизма. Пропорции в разные времена бывали разными, но существо данной позиции христианства не менялось.

Иудаизм вообще исключает философию двумя своими мифами: это творение **ex nihilo как акт свободной воли творца (тогда произвольным оказывается отношение между сущностями и телами)** и своевольное наименование вещей Адамом (тогда произвольным становится отношение обозначения). Если связи между предметами, сущностями и именами произвольны, то невозможно Понятие. Тезис эллинов утверждал необходимый характер отношений, а потому в иудаизме обнаруживается истинный антитезис. Но если волю Бога подчинить необходимости закона, либо внести в Апанке элемент «свободы воли», то мы и получим паратетическую догматику христианства. Воплощение Бога осуществилось в Космосе (в том числе – и в Космосе эллинистической науки); этот Космос обрел начало и конечную цель. Христианство соединилось с паратетическими доктринами Платона и Аристотеля. Ошибка в интерпретации текста Евангелия привела к догмату Троичности, появилась третья ипостась («Св. Дух»), которая прекрасно сочеталась с паратетической философией того времени (неоплатонизмом). Именно это дискурсивное развитие догмата Троичности (не унитарная, не дуальная, а тринитарная структура) позволила христианской философии продвинуться к Системе Знания. Кант выступает у Кожева как «великий христианский философ» – именно философия Канта завершает развитие христианской мысли (учение Гегеля уже лежит за пределами христианства как окончательная Мудрость).

С этой точки зрения «христианская» средневековая философия была языческой: она повторяла античную философию, исключала из своего дискурса развитие догмата Троичности. «Можно сказать, что *христианский период* Философии конституируется дискурсивным процессом трансформации языческих паратезисов Платона и Аристотеля в синтетический паратезис, который был до конца развит Кантом»⁷. Постепенная ревизия языческих тезисов и анти-тезисов, дополненная пересмотром теологических тезисов христианства, сделала «возможной *христианскую философию* в полном ее развитии... осуществленном великим теологом Христианства, каковым является Кант»⁸. В трансцендентальном идеализме Канта обнаруживается вершина христианской мысли, движение к которой шло на протяжении XVII–XVIII вв. Окончательный синтез Гегеля непосредственно проистекает из «синтетического паратезиса» Канта.

Тем самым история западной философии распадается на три периода, которые у Кожева не слишком отличаются от привычного изложения в любом учебнике:

- языческая античность;
- христианская эпоха (при сохранении языческой философии на протяжении всего Средневековья);
- **Новое время (Модерн), на протяжении которого «постепенно вырабатывается синтетический паратезис философии, которую вполне можно называть христианской»⁹.**

Периодизация истории античной философии у Кожева также не расходится с общепринятой: досократики, Платон и Аристотель, эллинистическая греко-римская философия. Отличие заключается в значимости мыслителей. Примерно сотня лет греческой философии, предшествующей Пармениду и Гераклиту, рассматривается предельно кратко (пара страниц). Милетская школа, Ксенофан, Пифагор известны по небольшому числу фрагментов; судя по ним, можно сказать, что философский вопрос (т. е. вопрос о Понятии) у них потенциально присутствует, но еще не обрел форму тезиса. Этот тезис выдвинут Парменидом: утверждение тождества бытия и мышления. Он ставит вопрос о Понятии, дает определенный на него ответ. Путь истины расходится со всеми прочими высказываниями о мире. Неизменное и неподвижное бытие противопоставляется миру явлений, а тем самым и многообразным речам о мире.

Начав говорить, мы раньше или позже приходим к противоречиям, а потому дискурс в своей тотальности равнозначен молчанию – он аннулируется противоречиями как дискурс. Мудрость Парменида в молчании; все апофатическое богословие является наследником его тезиса. Таковым является и постигающее мир «бессловесно» математическое мышление.

«Если Парменид является отцом “мистического Молчания” или математизирующего “символизма”, то Гераклит стоит у истоков Риторике, Софики и сциентистской болтовни...»¹⁰. Он приводит мир в движение, он принуждает элеатов *говорить*, а не рисовать символы (или предаваться безмолвной медитации). С него начинается различение предмета и дискурса, его антитезис дает начало истории философии. Кожев называет Гераклита «дедушкой Системы Знания», поскольку его антитезис привел философию в движение. Сциентизм, номинализм, релятивизм являются непосредственными следствиями гераклитовского становления. Сциентизм проистекает из стремления найти меру обмена огня в его превращениях; космология Гераклита есть космо-метрия, исток всех современных физических теорий, пытающихся заменить Логос формулами. Молчание Парменида сменяется бесконечным потоком речей – научных сообществ, политиков, адвокатов, интеллектуалов. В дальнейшем «экзистенциальной установкой» философов станет компромисс между парменидовским молчанием и беспредельностью речей в гераклитовском потоке.

Анаксагор и Эмпедокл предстают у Кожева как эклектики («тетический паратезис» и «антитетический паратезис»). Довольно любопытно то, как Кожев выводит за пределы философии учение Демокрита. Атомизм не помещается в предложенную им схему, а его влияние на всю последующую мысль было значительным. Кожев уточняет: на мысль научную, а не философскую. Ученый имеет право на «наивные» догматические утверждения о мире, но материализм всегда был дурной философией, так как игнорировал вопрос о Понятии. Демокрит был первым в ряду великих ученых – энциклопедистов, а вот философом он вообще не был. То, что у Левкиппа и Демокрита речь шла о бытии и небытии, не смущает Кожева. Физика Демокрита сыграла свою роль в истории философии именно как физика. Своя роль в истории философии есть и у богословов, обращающих внимание на «экзистенциальные» во-

просы; своя – у ученых, сталкивающих философов с объективной реальностью. Первые оказали воздействие на формирование феноменологии, вторые – на онтологию.

У Кожева часто встречаются довольно пренебрежительные суждения по поводу «математического естествознания» (он иной раз использует этот заимствованный у неокантианцев термин). Следует учитывать то, что Кожев был одним из немногих философов XX в., хорошо знавших математику и физику. Написанная им в начале 1930-х гг. работа о детерминизме в классической и в квантовой физике показывает, что предмет он знал не понаслышке, освоил и необходимые для понимания общей теории относительности разделы математики. Но вся эта ученость дает лишь подсобные для философа знания. Физика не может служить образцом для прочих наук, и уж никак не может быть таковым для философии. Отношение к социальным наукам у Кожева было ироническое – это пародии на науку. Они представляют собой либо кухонные рецепты (экономика), либо являются дурной философией (социология, психология). Попытки редуцировать человеческий мир к некоему «материальному базису», к понятиям на манер естествознания «законам» могут вызвать лишь улыбку у грамотного философа.

Начиная с Демокрита естествоиспытатели указывают на аспект бытия, который сами философы нередко игнорируют, перескакивая от феноменов к сокровенному Бытию. «Бытие-о-котором-мы-говорим» есть для Кожева триединство бытия, небытия (ничто) и их различия, которое выступает у него как Понятие. Разграничивая Бытие и феноменальное эмпирическое существование, философия поначалу игнорировала промежуточную реальность, которая структурирована, доступна измерению, подчинена своим собственным законам. Демокрит обращается именно к ней: по существу, он говорит не о бытии и небытии, а об атомах и пустоте, о природе, которая пребывает за потоком феноменов. Благодаря Демокриту философия стала заниматься не только онтологией (или «онто-метрией» – чистой математикой) и феноменологией, но также объективной реальностью. Эту область знания Кожев стал называть «энергологией» (в ранних работах он именовал ее «метафизикой»), к которой ныне относятся и классическая механика и квантовая физика. «Иначе говоря, физик-Демокрит сумел открыть для Философии объективную реальность именно

потому, что сам он философом не был»¹¹. При созерцании Бытия свет ослепляет «визионера» даже тогда, когда он смотрит только на феноменальные его отражения; это препятствует видению того «эфира», который передает этот свет; но без такого «эфира» не было бы и самих феноменов. Физики слепы (или надевают темные очки), но именно благодаря такой незрячести они «нащупывают» опосредующий эфир, хотя толком его и не видят. Иными словами, с помощью физиков философы осознают наличие объективной реальности как аспекта Бытия; они создают дискурсивные теории по поводу измеряемого физиками. А так как физики тоже говорливы, то философы многое за ними повторяют относительно той области, которая лежит между онтологией и феноменологией.

История науки поэтому входит в историю философии: попытки философствовать на манер досократиков, не принимая во внимание современную науку, Кожев считал бесплодной архаикой. Уже Платон и Аристотель включали в свои системы научную «энергологию», а в дальнейшем настоящая философия всегда предполагала ту или иную философию природы.

О софистах, Сократе, сократических школах Кожев говорит скупо. О Сократе мы знаем благодаря Платону, знаем, что первый инициировал размышления второго. Софисты были интеллектуалами, а не философами. Они представляли свои псевдофилософские умствования как «прогресс» или даже «революцию»¹², но на самом деле они – как и все интеллектуалы во все времена – занимались самоутверждением и торговлей на ярмарке тщеславия. Даже у самого близкого среди них к философии – Протагора – обнаруживается лишь релятивистское отрицание философии. Сократические школы интересны разве что моральными доктринами – к основным философским вопросам в этих школах даже не подходили. Великим философом стал лишь один ученик Сократа – Платон.

Второй том («Платон – Аристотель») представляет собой гегельянское перечитывание и пересказывание работ двух величайших мыслителей античности. Правда, ссылок на их тексты совсем немного, в дискуссии историков философии относительно принадлежности Платону тех или иных диалогов (или некоторых книг «Метафизики» Аристотелю) Кожев не вступает. Его редкие суждения по этому поводу являются язвительными и в высшей степени спорными. Так как некоторые произведения Платона в его схему

не вмещаются, то он склонен считать «Тимей» и «Законы» «ученическими подделками», «Кратил» относит к поздним диалогам и т. д. Оснований Кожев не приводит, но его вообще не слишком интересует все то, что относится к кропотливой текстологической работе. Точно так же его не интересуют внешние обстоятельства, идет ли речь о кризисе афинского полиса или биографии мыслителей. Поездки Платона в Сиракузы, обучение Аристотелем Александра – все это лежит за пределами систематической истории Кожева. В ней важно только то, что Платон выдвинул и обосновал «паратетический тезис», а Аристотель противопоставил ему «паратетический антитезис».

Указав на то, что философия Платона является трехчастной (онтология, энергология, феноменология), Кожев рассматривает преимущественно теорию идей («идеологию») Платона, т. е. энергологию. Его онтология (бытие и небытие, единое и двойственное, время и вечность) лежит в основании энергологии, опосредующей отношения онтологии и феноменологии. Философия Платона представляет собой первое развитое учение о Понятии: его идеи – это сеть понятий, сеть застывшая, вечная, неподвижная. Kosmos noetos изъят из времени и пространства. Неподвижные идеи-архетипы обретают черты то имен собственных, то символов. Связано это с «религиозной мотивацией» Платона, его любовью к математике. Благодаря понятиям – идеям становится возможной «истинная речь»: философствование означает выход из мистического молчания, но это и не уходящий в бесконечность дискурс софистов или ученых-эмпириков. Достигнув знания (episteme), речь умолкает. Дискурс начинается с незнания, чтобы завершиться абсолютным знанием.

Кожев подробно излагает ту доктрину, которая впоследствии получила наименование «метафизика света», он подчеркивает религиозный характер «одухотворенной космологии»¹³ Платона. «Изолировав атомарные Идеи посредством своей дискурсивной Диалектики и соединив их, не смешивая, в идеальный Космос, он предается радости, так как может говорить “по истине” об этом вечном Космосе с помощью идеологического дискурса – одного и единственного, коему невозможно противоречить, поскольку он нигде и ни в чем самому себе не противоречит, во всем и всегда оставаясь себе тождественным»¹⁴.

Пересказ Платона у Кожева – при всей оригинальности отдельных суждений – восходит не только к лекциям Гегеля по истории философии (или труду гегельянца Целлера), но также к истолкованию, данному П.Наторпом. Теория идей понимается как сеть понятий, брошенных на текучую эмпирию, каковая ими если не «конструируется», то «задается». Но в «паратезисе» Платона преобладает все же парменидовское недвижимое бытие; дискурс завершается молчанием. В поздних диалогах мистическое умонастроение явно преобладает – это соответствует внутренней логике «паратетического тезиса».

Аристотель выдвигает «антитетический паратезис», обращенный не столько к богословию, сколько к эмпирическим наукам. Феноменальный мир для него не является потоком, в котором нет ничего постоянного, как это было у Платона. В нем есть повторения, циклы; время Аристотеля не линейно, а циклично, периодически происходит повторение того же самого. Конечно материя, конечно число форм, а потому конечно и число сочетаний материи и формы. При бесконечности времени и конечности мира происходит «вечное возвращение» того же самого. Эта цикличность позволяет «по истине» говорить о феноменах. Вечны не индивиды, а виды. Понятия соответствуют родам и видам феноменального мира. Понятия столь же вечны, как у Платона, но они помещены во временное, в пространство-время меняющегося мира. Подробный анализ потенции – акта, учения о причинах, телеологии Аристотеля составляет большую часть раздела. В нем множество повторов: мы явно имеем дело с еще не подготовленным к печати наброском.

«Антитетическим» учение Аристотеля является уже потому, что он обращается от единого к многообразию видов сущего. Аристотелевский дискурс уходит в бесконечность описательного естествознания. С точки зрения Кожева, феноменология Аристотеля – это его биология, достигающая высокого уровня зрелости и предваряющая современные науки о живой природе. Правда, перенесение биологической феноменологии на физический мир ведет к наивной телеологии. Антропология и этика Аристотеля также оказываются разделами биологии: этические нормы устанавливают оптимальное поведение для одного из живых видов. «Здоровое и нездоровое поведение взрослого самца вида *Ното* составляет предмет *Этики Аристотеля*»¹⁵. Его *экономика* устанавливает оптимум для

семьи, его *политика* толкует об одной из групп *Ното*, о расе эллинов. В системе Аристотеля нет места свободе, которая для Кожева есть способность действенного отрицания, негации наличного бытия. Дискурсивная мудрость возможна только для Бога, человек же должен удовлетвориться наукой и теологией. «Желая говорить лишь о *вечном*, он игнорирует Желание, из которого рождается Борьба-за-признание, созидающая Дискурс. Тем самым он не обнаруживает в Потенции, каковой является Человек, того, что в нем и через него актуализируется как *Логос*»¹⁶.

Для Аристотеля, как и для всей античной мысли, нет способной к отрицанию свободной личности. Решающее значение имела христианская теология: Бог воплощается не в звездное небо, не в эфир или нечто подобное, в человеке должны были соединиться *Фюсис* и *Логос*, «божественное» преобразило «человеческое». До тех пор, пока речь шла о воплощении только применительно к Иисусу Христу, сохранялось место для теологии (такова еще философия Канта). Полное соединение философии и теологии было осуществлено Гегелем: «божественным» у человека становится деятельное отрицание животной сущности, ее преобразование. Отрицание и созидание самого себя – вот бытие исторического человека.

Иначе говоря, ни Платон, ни Аристотель еще не могли подойти к антропологии, а потому для них была закрыта Система Знания. В завершающем этот том примечании Кожев пишет об «экзистенциальных последствиях» этих трех доктрин. Учение Платона означает отказ от мирской суеты, пребывание в той или иной разновидности монастыря. У Аристотеля неучастие в государственных делах не исключает мирской деятельности: местом мыслителя оказывается «республика ученых» (будущие научные сообщества, университеты и академии). Из учения Гегеля проистекает иное: революционная борьба за преобразование мира. Хотя у Платона философы вынуждены принимать участие в делах идеального полиса (и даже руководить им), а Гегель вряд ли подозревал, что его «Феноменология» готовит революционеров, показательны здесь следствия слияния философии и христианского богословия. Кожев нигде не ссылался на русские дореволюционные споры о богочеловечестве и человекобожестве, но его философия восходит именно к «человекобожескому» видению истории.

Пять столетий эллинистической философии между Аристотелем и неоплатонизмом занимают скромное место в истории Кожева. Эпикурейство для него вообще сводится к житейской мудрости и «стилю жизни». Лукреция он ставит много выше Эпикура именно потому, что римский поэт сохранил физику Демокрита. Скептицизм для Кожева есть псевдофилософское учение. Скептицизм отрицает саму возможность разумного ответа на поставленный философский вопрос: противоречия тезиса и антитезиса используются только для того, чтобы отвергнуть философию. Его следует принимать во внимание, поскольку он выявлял неизбежные затруднения паратетической философии. Эта последняя была неизбежно догматической, поскольку пыталась элиминировать противоречия.

Любая философская система может догматизироваться, некритически принимая некие предпосылки как *очевидности* (будь то откровение Бога или чувственные данные). Принимая в качестве самоочевидных какие-то аксиомы, философия утрачивает свой рефлексивный характер и делается *теорией*. Так появляются догматические теология, наука и этика наследников Платона и Аристотеля. Учения этих двух мыслителей были критичными: оба они признавали неполноту своих доктрин, наличие пробелов в знании. При догматизации эти учения становятся закрытыми системами. Скептицизм Аркесилая и Карнеада занимает свое место в истории философии только потому, что он противостоял догматизму своей эпохи¹⁷.

В отличие от эпикуреизма и скептицизма, философия стоиков рассматривается Кожевом основательно. Правда, он почти ничего не пишет об этике стоиков, считая ее популяризацией философии, низведенной до уровня понимания «интеллектуалов». Онтология и физика стоиков представляют собой догматизированный аристотелизм, к которому добавляются многочисленные псевдофилософские тезисы¹⁸. Кожев осуществляет «дедогматизацию» стоицизма, чтобы показать оригинальный характер этого учения. Хрисиппа он ставит много выше Зенона и Клеанфа, некую оригинальность признает за Посидонием, который много лучше Аристотеля проводил различия между типами дискурса. Стоики включили логику в систему философского знания (у Аристотеля она остается вовне), они четче отличали философское знание от естественнонаучно-

го. Решение проблемы свободы у них куда ближе Гегелю, чем у Аристотеля. Перводвигатель стоиков утрачивает неподвижность – происходит избавление системы Аристотеля от остатков платонизма. Как замечает Кожев, Хрисипп был даже более аристотеликом, чем сам Аристотель¹⁹. Кожев останавливается на некоторых аспектах теории познания стоиков («каталептическая фантазия», *lekton*), высоко их оценивает. Но общий вывод негативен: открытая аристотелевская система догматизировалась и превращалась в популярную идеологию. Успех у множества «интеллектуалов» связан именно с догматическим морализаторством, которое чаще всего лежит за пределами философии²⁰.

Возникновение неоплатонизма Кожев относит к «пятой академии» (Антиох Аскалонский), в которой платонизм сочетался с аристотелизмом. Кожев «очищает» неоплатонизм от псевдофилософских (теологических и магических) добавлений. Ни герметизм, ни гностицизм не входят в историю философии, вся Пергамская школа также оказывается за пределами философии. Юлиан Отступник неоплатоником вообще не был (его Кожев считает материалистом и атеистом); Ямвлих стоит на грани парафилософии и псевдофилософии. Несомненными философами-неоплатониками у него остаются Плотин, Порфирий и Прокл. Он очень высоко оценивает Порфирия как философа, способствовавшего именно философскому синтезу онтологии Платона с феноменологией Аристотеля и стоиков.

Наибольшее внимание он уделяет учению Прокла, сумевшего включить в свою систему все элементы учений Платона и Аристотеля. Тем самым он «дошел до конца того тупика, каковым является языческая (паратетическая) философия»²¹. Кожев сравнивает Прокла с Гегелем. И тот, и другой являются завершителями; только первый завершил один из этапов развития философии, тогда как со вторым завершается философия как таковая. Цель у Прокла та же, что и у Гегеля, но метод неадекватен, «поскольку, как и все язычники, он отказывается *темпорализировать* Понятие»²². Поэтому итогом оказывается не подлинный синтез, а паратетическое смешение тезиса и антитезиса, «парафилософская гомология гегелевской системы», ее «карикатура»²³.

Философия «последнего язычника» привлекает Кожева своим сходством с «Логикой» Гегеля, но вывод таков: «Прокл не сделался ни первым “модерным” философом, ни даже Отцом Церкви,

поскольку отказался быть “революционером”, оставаясь убежденным “консерватором”. Притом он явно признавал это в условиях победившего христианства; так что он был даже “реакционером”»²⁴. Иудео-христианство совершило революцию: «Замена Бога Человеком означает замену вечного тождества на отрицание во времени»²⁵. Имплицитно возможности философии Нового времени содержались уже в патристике, но христианская философия в собственном смысле слова начинается у Кожева с Декарта и завершается Кантом: «Христианизировав прокловскую философскую систему, Кант позволил Гегелю трансформировать ее в Систему Знания»²⁶. Можно сказать, что вся история западной философии предстает как смена тезиса (античная философия) на антитезис (христианская мысль), каковые затем «снимаются» в гегелевском (кожевовском) синтезе.

Кожев прекрасно понимал, что для научного сообщества специалистов-антиковедов его «Третье введение в Систему Знания» окажется неприемлемой модернизацией истории мысли. Действительно, античная философия плохо помещается в телеологическую схему, напоминающую Прокрустово ложе; насилия над эмпирическим материалом у Кожева даже больше, чем в лекциях Гегеля по истории философии. По существу, он решал далекую от историко-философских исследований задачу: подвести читателя к собственной антропологической и философско-исторической доктрине, изложенной им ранее во «Введении в чтение Гегеля». В этом его подход удивительным образом совпадает с тем, как «работают» с трудами мыслителей прошлого нынешние представители аналитической философии. У.Куайн однажды заметил, что философией интересуются два сорта людей: одни из них интересуются собственно философией, тогда как другие – историей философии. Одни читают тексты Платона, Декарта или Канта так, словно они написаны современниками, решающими ту же самую проблему, а потому отбрасывают все то, что было свойственно другим эпохам и стилям мышления. Другие, напротив, стремятся сохранить временную дистанцию, обращают внимание на инаковость, на чуждое современности.

В каком-то смысле эти два подхода соответствуют разделению труда в академическом мире, но за распределением по кафедрам и департаментам обнаруживаются разные установки. Чаще все-

го современные историки философии выступают как наследники Дильтея и даже Ранке: их интересует многообразие лиц, ментальностей, мировоззрений «как они действительно были» (*wie es eigentlich gewesen*). Каждая эпоха ценна сама по себе, независимо от того, что из нее проистекло; все поколения человечества равноправны перед Богом и историей. Высказанные в прошлом суждения принадлежат тем эпохам и культурам, которые отличны от нашего мира. Такой историзм не обязательно ведет к релятивизму, но он способствует тому, что историки философии постепенно перестают быть философами – сегодня они входят в один цех с историками идей, ментальностей, специалистами в области интеллектуальной истории.

Кожев к этому цеху относился с чуть большим уважением, нежели ко все расширяющемуся множеству специалистов по *social sciences*, но сам он к нему явно не принадлежал. В истории античной философии он искал только то, что подкрепляло его собственное учение. То же самое можно сказать о других его историко-философских сочинениях. И недавно вышедшие лекции о П.Бейле²⁷, и том, посвященный Канту, «логизируют» историю. Но так смотрели на прошлое многие великие философы. В то самое время, когда история философии только формировалась в качестве университетской дисциплины, Кант неодобрительно высказывался о тех ученых, для которых история философии «есть сама их философия»²⁸. Для Гуссерля сведение философии к истории мирозерцаний ведет к бесплодному релятивизму. К нынешним спорам историков по поводу «презентизма» и «антикваризма» эта оппозиция не сводится, поскольку и те, и другие некритически (а чаще всего и неосознанно) принимают те или иные догматические утверждения – даже скептицизм постмодерного «презентизма» представляет собой такую догму. Либерал и марксист по-разному пишут историю политической мысли, позитивист и гегельянец – историю метафизики. Мы смотрим на прошлое в зависимости от того, как решаем целый ряд философских вопросов. Современная историческая наука имеет своим основанием ряд таких решений, осуществленных мыслителями XVIII–XIV вв. (**Просвещение, романтизм, позитивизм, марксизм...**).

Разумеется, для того, кто смотрит на прошлое именно как историк, учение Кожева предстает как принадлежащий 1930-м гг. синтез Гегеля и Гуссерля, Маркса и Ницше, оказавший значи-

тельное влияние сначала на послевоенную французскую мысль, а затем и на концепции «конца истории» последних десятилетий. Только сам он не был историком философии.

На переданное через Л.Штрауса приглашение Гадамера выступить на конгрессе гегелеведов он отвечал, что его давно не интересует, что думают профессора философии. Он никогда не был университетским преподавателем. Конечно, на протяжении 5 лет он обучал в Высшей школе практических исследований, но это преподавание ничуть не походит на практику профессоров и доцентов. У этой школы с момента ее создания был особый статус: в нее приходили учиться взрослые люди, стремившиеся стать учеными. Кожева слушали в ту пору молодые Р.Арон, М.Мерло-Понти, Ж.Лакан, Ж.Батай и еще с десятка будущих знаменитостей, вроде писателя Р.Кено. Если уместно такое сравнение, Кожев был готов вести занятия с молодыми полковниками Генштаба, но никак не заниматься обучением солдат и унтер-офицеров. В письме Л.Штраусу (29.03.1962) он с сарказмом пишет о том, как по приглашению Ж.Валя читал публичную лекцию для студентов Сорбонны: «Это было ужасно. Пришло более 300 молодых людей, пришлось поменять аудиторию, но и там многие сидели на полу... В те времена, когда я начинал преподавать в Школе, ко мне ходила максимум дюжина слушателей! Хуже всего было то, что все эти молодые люди записывали любое мое слово. Я попытался говорить самым парадоксальным и провоцирующим образом. Но никто не возмутился, никто даже не попытался протестовать. Они спокойно все записывали. У меня возникло впечатление, что я стал каким-то Риккертом... У меня также появилось ощущение, что я – какой-то заслуженный профессор твиста. Пишу Вам все это, чтобы сказать, что я становлюсь все более “платоником”. Следует обращаться к совсем узкому кругу... Да и вообще следует поменьше писать и болтать»²⁹. Занимая не слишком заметный административный пост, Кожев был значимой фигурой во французской и европейской экономической политике. Он писал Штраусу в 1956 г., что Венгрия и Суэц для него намного интереснее Сорбонны. Хорошо понимавший его Штраус отвечал: «Но какое отношение Сорбонна имеет к философии?» Сорбонна для них была местом работы мелких чиновников от образования.

Поэтому Кожев игнорировал те правила, которые выработались у представителей историко-философской «гильдии» за XIX–XX вв. Однако и эти «ремесленники» (или «чиновники») имеют полное право считать его историко-философские сочинения произведениями дилетанта. Они не оказали ни малейшего воздействия на современное антиковедение. Три тома, посвященных античной философии, являются для специалиста всего лишь историческим введением в неогегельянство самого Жежева.

Примечания

- 1 *Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne.* Т. I. Р., 1968. Р. 11.
- 2 Эта тема обсуждалась им и в переписке с Лео Штраусом.
- 3 Только не к главе Баденской школы, Риккерт, лекции которого он слушал, а к марбуржцам, которые от Канта двинулись к Фихте и Гегелю. Он несколько раз сочувственно ссылаясь на работу Р.Кронера «От Канта к Гегелю», где обосновывается неизбежность такого движения мысли.
- 4 *Essai...* Т. I. Р. 184.
- 5 *Ibid.* Р. 172.
- 6 *Ibid.* Р. 191.
- 7 *Ibid.* Р. 194.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.* Р. 195.
- 10 *Ibid.* Р. 255.
- 11 *Ibid.* Р. 303.
- 12 *Ibid.* Р. 330.
- 13 *Ibid.* Т. II. Р. 118.
- 14 *Ibid.* Р. 89.
- 15 *Ibid.* Р. 335.
- 16 *Ibid.* Р. 348.
- 17 Секст Эмпирик для Жежева вообще не был философом, поскольку за скептическими аргументами у него скрывается разновидность «научного догматизма» (некоего античного «позитивизма»).
- 18 *Ibid.* Р. 101–103.
- 19 *Ibid.* Р. 195.
- 20 *Ibid.* Р. 196.
- 21 *Ibid.* Р. 340.
- 22 *Ibid.* Р. 350.
- 23 *Ibid.* Р. 341.
- 24 *Ibid.* Р. 474.
- 25 *Ibid.* Р. 360.
- 26 *Ibid.* Р. 341.

²⁷ *Kojève A. Identité et Réalité dans le «Dictionnaire» de Pierre Bayle. P., 2010.*

²⁸ В начале «Прологомен» он противопоставляет этим скептикам-эрудитам мыслителей, которые «стремятся черпать из источников самого разума».

²⁹ Strauss L. De la tyrannie. Correspondance Leo Strauss – Alexandre Kojève (1932–1965). P., 1997. P. 364–365.