

# О чем заботиться после конца истории: Кожев, Гройс, Гегель, Сталин

АНДРЕЙ  
ГЕЛИАНОВ

*Alexandre Kojève. An Intellectual Biography*

BORIS GROYS

London; New York: Verso 2025. — 176 p.

«Сталинская культура продолжает быть, подобно авангарду, ориентированной в будущее, она проекционна, а не миметична и представляет собой визуализацию коллективной мечты о новом мире и человеке, а не продукт индивидуального темперамента отдельного художника».

Борис Гройс. *Gesamtkunstwerk Сталин*

«Так называемая советская культура является крайне упрощенной репликой французской цивилизации, оставившейся в своем развитии где-то в 1890 году и приспособленной к уровню двенадцатилетнего ребенка».

Александр Кожев. *Москва. Август 1957*

Alexandre  
Kojève An  
Intellectual  
Biography  
Boris  
Groys

Советско-немецкий искусствовед и философ Борис Гройс написал книгу про идеи Александра Кожева, тем самым подытожив свои почти тридцатилетние исследования наследия философа. Вообще в 2025 году призрак Кожева будоражил многих: за четыре месяца до Гройса

Андрей Гелианов  
(р. 1987) – писатель,  
исследователь культуры.

П

НОВЫЕ  
КНИГИ

261

вышел англоязычный перевод несколько более обстоятельной (280 страниц) биографии философа авторства итальянца Марко Филони<sup>1</sup>. Учитывая, что никаких юбилейных дат на прошлый год не приходилось (Кожев родился в 1902-м, умер в июне 1968-го, через пару недель после протестов «красного мая»<sup>2</sup>), остается констатировать, что к его наследию вызывает, по-видимому, сам *zeitgeist* нашего прогрессирующе непростого времени. Написать эти слова легко, согласиться с ними на эмоциональном уровне, в принципе, тоже – но все-таки, почему именно Кожев, почему именно сейчас?

Шансы на прояснение этого вопроса существенно повысятся, если провести краткую ретроспективу и выяснить основные философские интересы автора книги Бориса Гройса, – а также, как и с какого момента они начинают соотноситься с творчеством Александра Кожева (непосредственно идеи последнего и то, как они отвечают сегодняшним вызовам времени, обсудим позднее).

## ВНУТРЕННИЙ СТАЛИН

Нередко и даже чаще всего дебютная (или скажем более объективно: первая прогремевшая) книга автора содержит в себе все, что он хотел сказать, и все, что он скажет в дальнейшем. Для Бориса Гройса такой работой стала написанная почти сорок лет назад «*Gesamtkunstwerk* Сталин», а все написанное позднее – в том числе в 2020-х, включая рассматриваемую книгу, – как бы смысловые примечания, дополнения и комментарии к этой работе, переведенной на английский, французский, итальянский и японский языки.

Напомним кратко, о чем шла речь в «*Gesamtkunstwerk* Сталин». Как декларирует автор, для подлинного понимания феномена советского проекта в целом и сталинизма в частности нужно отбросить привычную оптику гуманитарного осуждения<sup>3</sup> и взглянуть на это как на крупнейший в истории арт-проект, логика и импульс развития которого находились в полном соответствии с раннесоветским авангардом – просто в материал для него превратилась вся страна<sup>4</sup>.

1 FILONI M. *The Life and Thought of Alexandre Kojève*. Evanston: Northwestern University Press, 2025.

2 По свидетельству Раймона Арона, Кожев охарактеризовал события мая 1968-го так: «Никто никого не убивает и не желает этого делать, кровь не пролилась, значит, это и не революция».

3 «*Gesamtkunstwerk* Сталин» писался на фоне волны десталинизации 1987–1988 годов, включавшей в себя широкий прокат в СССР фильма «Покаяние», реабилитацию репрессированных в 1930-е, выступление Михаила Горбачева с докладом к 70-летию революции, массовый снос памятников и так далее.

4 Гройс пишет: «Сталинская эпоха осуществила главное требование авангарда о переходе искусства от изображения жизни к ее преобразению методами тотального эстетико-политического проекта, так что сталинская поэтика... прямо наследует поэтике конструктивизма».

Проблемные моменты как основного посыла Гройса, так и частностей вроде языковых мимикрий и смысловых подмен были блестяще разобраны<sup>5</sup> Надей Плунгян, которая указала в том числе на «принципиальное непонимание [Гройсом] задач искусства, за которым, помимо всех постмодернистских наслоений, просвечивает вполне сталинистский отказ признать эти задачи реальными». Поднятые Плунгян еще семь лет назад вопросы и сегодня остаются толком не отвеченными и не отрефлексированными (попытаемся до некоторой степени сделать это в данном тексте).

Можно понять и принять, что на момент публикации (1988) «*Gesamtkunstwerk* Сталин» воспринимался как удачная провокация (Плунгян называет текст «мимикрирующим под исследование художественным жестом» и ставит его в один ряд с творчеством Владимира Сорокина), которая неожиданно и всерьез вошла в культурный канон. Но как это читать сегодня? А как сегодня – при всех известных политических обстоятельствах – читать книгу того же автора про Кожева, которая посылу примерно про то же самое, что «*Gesamtkunstwerk*» и в которой *очень трудно отличить, собственно, Кожева, от Гройса* (последний дает значительную часть идей первого в своем пересказе). В предисловии к американскому изданию «*Gesamtkunstwerk* Сталин» (1992) Гройс уже «проделал работу с возражениями»:

«Некоторым из моих читателей может показаться, что это решение [принятия подобной оптики] демонстрирует моральную индифферентность или цинизм автора. Но, если считается морально дозволенным писать о тех или иных аспектах христианской теологии без упоминания жертв инквизиции и Крестовых походов или рассуждать о демократии и правах человека, не вспоминая при этом массу людей, гильотинированных во имя этих ценностей, стало быть, можно также писать о советском коммунистическом проекте в надежде, что читатели, которых интересует количество жертв этого эксперимента, смогут удовлетворить свой интерес, прочитав обширную литературу, посвященную данной теме»<sup>6</sup>.

В случае с книгой о Кожеве, который – буквально следуя гегелевскому восхищению Наполеоном – видел в Сталине образец универсального правителя и воплощения абсолютного духа, Гройсу действительно было сложно найти более подходящий, конгениальный, *изоморфный* ему самому объект для исследования.

Александр Кожев, по свидетельствам современников, называл себя «сталинистом», еще когда читал лекции по Гегелю

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

<sup>5</sup> Плунгян Н. *Gesamtkunstwerk Гройс* // Неприкосновенный запас. 2018. № 6(122). С. 214–225.

<sup>6</sup> Перевод предисловия Андрея Фоменко, цит. по: Гройс Б. *Gesamtkunstwerk Сталин*. М.: Ad Marginem Press, 2013.

в Париже 1930-х восторженным французским интеллектуалам (для красоты симметрии: его доклад в батаевском Коллеже социологии состоялся 4 декабря 1937 года, за неделю до того, как в городе Минусинске Красноярского края был поставлен рекорд Большого террора – 222 расстрелянных за одни сутки). В 1940-м, по воспоминаниям<sup>7</sup> Евгения Рейса, фотохудожника и многолетнего друга Кожева, тот написал письмо Сталину, содержащее «анализы, прогнозы, некоторые советы», однако ответа не получил. Текст до наших дней не дошел, и его очень часто путают с частично сохранившейся рукописью «София – Фило-софия и феноменология»<sup>8</sup>, которую в 1941 году, уже в оккупированном нацистами Париже, Кожев отнес<sup>9</sup> в советское посольство, судя по всему, чтобы ее переслали Сталину. Уже в третьем параграфе этого текста, отмечает Гройс, восхваляется «смелость марксизма-ленинизма-сталинизма». Наконец, встречавшийся с Кожевным в 1946 году Исайя Берлин сообщает:

«[Кожев настаивал:] если правитель следует правилам, даже самым жестоким, этого недостаточно для того, чтобы изменить поведение людей... Чтобы люди изменились в России, их надо подвергнуть непредсказуемым страданиям: обвинять в том, что они не совершили, или наказывать за нарушение несуществующих законов, а точнее говоря, преследовать случайным образом. Тогда все придет в хаос, возникнет подлинная аномия и власть сможет вести людей за собой»<sup>10</sup>.

Интерес Кожева к Сталину понятен, об этом пойдет речь ниже. Но вот генезис интереса к Сталину у Гройса не совсем ясен – может быть, как раз давно зародившийся интерес к Кожеву и предопределил тягу Гройса к Сталину? Несмотря на то, что в XXI веке Гройс много говорит о Кожеве, – в изданных к 70-летию автора «Ранних текстах» (1976–1990), большая часть которых была написана еще в СССР, имя Кожева *не встречается ни разу*, хотя уже наличествует большинство аргументов, тезисов и источников, которые Гройс использует в «Интеллектуальной биографии». По-видимому, впервые к фигуре Кожева в публичном тексте Гройс обращается в 1998 году в докладе «Философ после конца истории»<sup>11</sup>, где делает важнейшее для понимания рецензируемой книги заявление:

7 Рейс Е. *Кожевников, кто вы?* М.: Русский путь, 2000. С. 69.

8 Тысячестраничная рукопись была сожжена во время эвакуации посольства 22 июня 1941 года. Уцелевший фрагмент первого раздела (около десятой части текста), который автор успел передать Жоржу Батаю, был расшифрован и издан исследователем Кожева Алексеем Руткевичем в издательстве «Праксис» (2021).

9 Об этом сообщает Алексей Руткевич со ссылкой на личный разговор со вдовой философа Ниной Ивановой.

10 Цит. по: Эткинд А. *Новый историзм, русская версия* // Новое литературное обозрение. 2001. № 1(47). С. 7–40.

11 Гройс Б. *Философ после конца истории. Материалы конференции (Бремен, 25–27 июня 1998 года)*. М.: Ad Marginem, 2002. С. 147–160.

«Кожев постоянно настаивает в своих лекциях на том, что он не говорит ничего иного и нового по сравнению с тем, что уже было сказано у Гегеля. Кожев понимает свой собственный философский дискурс не как дальнейшее развитие, новую интерпретацию, более глубокое осмысление или оригинальное применение гегелевской философии, а как ее простое повторение, копирование, цитирование. И в этой трактовке, до сих пор никем не повторенной, заключена абсолютная оригинальность Кожева как философа. Он является пока что единственным известным миру мыслителем, отказавшимся от авторства по отношению к собственному философскому дискурсу – в отличие от философов позднейшего времени вроде Фуко или Барта, отказавших в праве авторства всем, кроме самих себя».

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

Во множестве других мест, например в статье «Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева»<sup>12</sup>, Гройс не только демонстрирует свой глубокий и восторженный интерес к фигуре философа («Кожева можно считать Артюром Рембо современной бюрократии – автором, который намеренно стал мучеником постисторического бюрократического порядка»), но и проясняет некоторые аспекты того, как он понимает его идеи:

«Конец истории в понимании Кожева, разумеется, не означает прекращения исторических процессов и событий... Кожев понимает мудрость как полное самопознание, абсолютную прозрачность сознания. Мудрец знает причины всех своих действий, он может объяснить их, перевести в рациональный язык... История противопоставляет человека природе. Поэтому необходима история, чтобы конституировать Я и в то же время обратить внимание человека на это Я. Только исторический человек может обладать самосознанием и, следовательно, называться человеком в полном смысле этого слова... Проект Мудрости становится историческим проектом: чтобы познать себя, необходимо познать историю и ее движущие силы, необходимо сделать прозрачной тотальность общества, в котором живешь, – в противном случае познать себя невозможно, потому что объектом этого знания является желание признания (конституирующее мое истинное Я), а это желание неизбежно структурируется обществом, в котором субъект желает быть желаемым».

Уже в этих публикациях мы можем наблюдать достаточно специфический для Кожева момент постоянного *перевертыша* («конец истории, разумеется, не означает конец истории»), когда все слова и проблемы, как оказывается в итоге, означают не сами себя, а нечто вовсе даже противоположное. Гройс, решившись написать книгу о философе, несомненно, ощущал,

**12** Опубликовано 4 декабря 2017 года на сайте «Центра экспериментальной музеологии» ([https://web.archive.org/web/20190213065206/https://redmuseum.church/groys\\_kojeve](https://web.archive.org/web/20190213065206/https://redmuseum.church/groys_kojeve)).



как неожиданно и решительно подобные энантиодромические забавы приближают мысли Кожева к текущему состоянию нашего мира, его вызовам и задачам.

Кожева действительно вспоминали в последнее время все чаще. В 2010-е философ снова получил определенную известность, о нем часто размышляли в разных публикациях, в том числе на родине, которую он покинул еще в 1919 году. Кожева сегодня называют одним из «самых неожиданных первых архитекторов Европейского союза»<sup>13</sup>, сыгравшего значимую роль в интеллектуальной жизни Запада.

**В случае с книгой о Кожеве, который видел в Сталине образец универсального правителя и воплощения абсолютного духа, Гройсу действительно было сложно найти более подходящий, конгениальный, изоморфный ему самому объект для исследования.**

В общем, «русский, который придумал ЕС»<sup>14</sup>, – такой вот консенсус. С формальной стороны спорить здесь абсолютно не с чем: Кожев проработал во французском Минфине двадцать лет и умер на посту, прямо во время заседания одной из комиссий ЕЭС после того, как «выступил с пламенной речью» за отмену торговых пошлин между странами Европы. «Его излюбленным методом было присутствовать на совещаниях, незаметно слушать, затем писать анализ того, что стояло на кону, и подбирать несколько острых слов, чтобы, как выразился автор его некролога, “развенчать абсурдность его оппонентов”», – пишет историк и философ Джонатан Рее<sup>15</sup>. Премьер-министр Франции Раймон Барр (1976–1981) вспоминал, что Кожев говорил ему о своей деятельности по объединению Европы: «Человеческая жизнь – комедия; играть ее следует всерьез».

В книге Гройса приведенных выше цитат нет, это именно «интеллектуальная биография», то есть рассмотрение только и исключительно *идей* Кожева, их генезиса, преломления и связи с другими идеями (чем и объясняется небольшой объем текста). С биографической точки зрения о Кожеве мы не узнаем абсолютно ничего, что в каком-то смысле хорошо – ведь за яркими фактами (племянник Кандинского, отчим сожжен вместе с помещьем крестьянами в 1917 году, единственная прижизненная публикация – коллаж, собранный по кусочкам стено-

<sup>13</sup> См.: [www.politico.eu/article/russian-stalinist-behind-the-treaty-of-rome/](http://www.politico.eu/article/russian-stalinist-behind-the-treaty-of-rome/).

<sup>14</sup> <https://mash.ru/longread/163664/>.

<sup>15</sup> REE J. *We Are All Layabouts Now* // London Review of Books. 2026. Vol. 48. № 2 ([www.lrb.co.uk/the-paper/v48/n02/jonathan-ree/we-are-all-layabouts-no.](http://www.lrb.co.uk/the-paper/v48/n02/jonathan-ree/we-are-all-layabouts-no.)).

грамм сюрреалистом Раймоном Кено<sup>16</sup>), так очаровывавшими современников, легко упустить суть его философии. А суть эта – как видно уже по завроженности Кожева Сталиным – абсолютно антигуманистическая, что отразилось в дальнейшем в творчестве многих посетителей его семинаров (Лакан, Сартр, Мерло-Понти, Батай).

Рассмотрим идеи Александра Кожева, причем – это важно – как их понимает Борис Гройс. Поскольку часто пересказ идет в косвенной речи, то без обращения к оригиналам (что сделало, вероятно, очень немного людей – учитывая, что «Введение в чтение Гегеля» Кожева превышает по объему саму «Феноменологию духа» Гегеля) часто сложно понять, кто и что имел в виду, где именно следует искать преломления оптики (например, когда Гройс пересказывает Кожева, пересказывающего Соловьева).

**АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ**

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

## Ничто, причина истории и боль эмигранта

Начнем с того, что такое, по Кожеву, человек и при чем тут Ничто.

«Ничто не является частью природы – оно есть противоположность природы. А это означает, что человек не является полностью “природным”. Человек одновременно пребывает внутри природы – как животное – и вне ее как носитель ничто. Именно этот доступ к ничто и делает человека уникальным» (с. 2).

Гройс несколько раз подчеркивает, что ничто у Кожева не имеет никакого отношения к Ничто его старшего современника Мартина Хайдеггера. Правда, то ли Гройс, то ли Кожев, то ли (скорее всего) они оба понимают Хайдеггера упрощенным образом, превращая его в соломенное чучело, которое легко ниспровергнуть (а Кожев вообще презрительно называет его «буржуазным философом»):

«Существует важное различие между пониманием бытия-к-смерти у Кожева и у Хайдеггера. В отличие от Хайдеггера, Кожев не ограничивается утверждением, что именно ничто делает человека уникальным. Напротив, он требует от человека продемонстрировать свою природу носителя ничто посредством явных актов самоотрицания – подобных тем, которые практикуют буддийские монахи, предающиеся строгой аскезе. Недостаточно быть человеком; необходимо доказать, что ты человек, что ты несешь в себе ничто» (с. 3).

- 16** Курс лекций по Гегелю Кожев читал с 1933-го по 1939 год. В печатном виде компиляция их стенограмм вышла под редакцией Раймона Кено под названием «Введение в чтение Гегеля» (1947). Составитель добавил туда также несколько прочитанных Кожевным вне цикла лекций на другие смежные темы. Все остальные книжные публикации Кожева вышли посмертно, при жизни после «Введения в чтение Гегеля» он печатал только статьи и рецензии.



«Здесь Кожев вполне определенно дистанцируется от Хайдеггера, с которым его нередко сближают. Недостаточно утверждать, что человек определяется “бытием-к-смерти” (*Sein zum Tode*) – он должен продемонстрировать это бытие-к-смерти через готовность умереть в борьбе. Именно эта борьба делает его свободным – и способным выбирать среди всех возможностей человеческого существования, тогда как хайдеггеровское *Dasein* свободно лишь в выборе собственного (*eigentliches*) способа существования» (с. 67).

Хайдеггер ничего подобного про «свободу лишь в выборе способа существования» не писал, и «утверждениями» его философия не ограничивается. По Хайдеггеру (да и по Сартру-Камю), подвиг – это то, что мы совершаем каждый день, бытийствуя – а не буквально кидаясь с гранатой на амбразуру во славу государства и партии, как должен поступать человек, по мнению Кожева.

Что такое история по Кожеву? Прежде всего это *то, что должно закончиться* (в разные периоды своего творчества философ утверждал, что она уже *закончилась* – не то когда Гегель осознал величие Наполеона, не то во время октябрьской революции – ну или точно *закончится вот-вот*), и, следовательно, нам необходимо озаботиться не историческими вопросами, которыми может заниматься философия, а тем, как же нам жить после конца истории, когда мы утратим возможность становиться людьми.

«В своих лекциях о Гегеле Кожев предлагает два различных, хотя и тесно связанных понятия конца истории. Во-первых, история заканчивается тогда, когда рабы/трудящиеся вступают в борьбу за признание и оказываются признанными наряду со своими господами. Во-вторых, конец истории – это момент, в который получает ответ вопрос “Кто я?”. Согласно Кожеву, я не могу познать и признать себя, если не признан другими: “Следовательно, человек существует в действительности или в истине лишь постольку, поскольку он признан другим, и только в признании этого другого он существует также в себе и для себя. Он является «субъектом» лишь в той мере, в какой он есть «объект»: его бытие существует лишь как объективное бытие”. Субъект без тела не существует – он есть ничто. Ничто нуждается в теле, чтобы проявить себя, отрицая его. Аскетическое отрицание моего тела в борьбе и в труде представляет собой зрелище, которое я предлагаю другим. То, каким образом другие признают это зрелище – или не признают его, – и сообщает мне, каким именно человеком я являюсь» (с. 23).

«Но здесь возникает иная опасность. Местом исторического самосознания является ничто. Но что происходит, когда самосознание находит свое место в мире? По-видимому, ничто, проявляющее себя в человеческих актах отрицания, исчезает. И тогда, по всей видимости, исчезают и человеческое самосознание, а вместе с ним – саморефлексия и самопонимание. Иными словами, исчезает

философия. Исчезает и язык, в котором человеческое самосознание может ставить вопрос о собственном статусе в мире» (с. 24).

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

Это рассуждение удивительно тем, насколько оно оторвано от логики истории. Кожев имеет дело с абсолютной абстракцией, с предположениями, которые основаны на выдуманных им сущностях, и рассуждает о том, что произойдет в этом будущем (которое не наступит и никогда не может наступить по определению). Как же оценивать подобную утопию/дистопию и рассуждения о ней, как можно вообще что-то строить на подобном фундаменте?

Наверное, можно возразить, что в целом любая мессианско-революционная система такого рода, например октябрьская революция (которая всего десятилетием ранее едва не раздавила самого Кожева), плодит подобные пространства призраков, области галлюцинаторного разрыва, в которых безумные экстраполяции выдают себя за вполне вероятные сценарии будущего.

**Любая мессианско-революционная система плодит пространства призраков, области галлюцинаторного разрыва, в которых безумные экстраполяции выдают себя за вполне вероятные сценарии будущего.**

Возможно и более простое психологическое объяснение, в котором роде соответствующее мотивам, которые, вероятно, побудили Гройса написать «*Gesamtkunstwerk* Сталин». Кожев ощутил сминающую реальность мощь октябрьской революции на себе (как Гройс – влияние перестройки), и, находясь вдали, став уже эмигрантом и частью чужой истории, он пытался объяснить себе, что все это было не зря, что у всего этого есть какой-то неумолимый исторический смысл. Спорить же с историей бесполезно, для этого человек слишком слаб, но если поддаться этому безумию, примкнуть к нему, то можно испытать на какое-то время эйфорию, и впрямь вообразив себя частью данного процесса.

Принятие подобной травматической оптики требует в качестве входного условия примитивизировать крайне сложные и многогранные исторические изменения, свести их к простой бинарной дилемме, например диалектике раба и господина (которая, по сути, марксистский парафраз Гегеля), в изложении Кожева скорее напоминающей пафосный пересказ – с экстраполяцией на весь исторический процесс всего мира – дилеммы Раскольникова про тварь дрожащую:



«История, по сути, есть история недоразумений относительно человеческой смерти. Однако к концу истории люди приходят – или уже пришли – к пониманию смерти как реального предела всех своих устремлений. Господа, верившие в привилегированную форму жизни, которая переживет их как их вневременную идентичность, должны были осознать, что их единственной идентичностью была смерть.

Трудящиеся усматривали смысл своей жизни во вкладе в новый искусственный и чисто материальный мир техники – но им пришлось умирать посреди этого созданного ими мира. Кожев пишет: «можно сказать, что история завершается совершенным пониманием человеком своей смерти» (с. 30).

Иными словами, вся внешняя политика, все мировые войны, все эзотерические прорывы и культурные революции, анти-Эдипы и деконструкции были просто попыткой выйти за пределы того знания, что мы все умрем. В период между двумя мировыми войнами, когда Кожев читал свои лекции, в моде был экзистенциализм, а упрощение всех мировых проблем до вопроса «Стоит ли жизнь труда быть прожитой?» считалось последним пиком мысли; наверное, поэтому идеи русского эмигранта были приняты на ура.

Далее в книге Гройса следуют рассуждения про труд, искусство и про то, почему улучшение условий для трудящихся не делает из них людей, а наоборот, оскотинивает и *лишает* возможности стать людьми (снова перевертыш!).

«Когда человечество выходит за пределы конца истории и обнаруживает себя в постисторическом времени, труд не исчезает – но меняет свой характер. В ходе исторического времени труд понимался прежде всего как продуктивный труд – как производство новых вещей ради будущего. И производители были вынуждены бороться за признание своих творений в надежде, что, даже если современники их не примут, они будут признаны последующими поколениями.

Прогресс – будь то технологический, научный, художественный или политический – являлся результатом борьбы за признание. Каждый новый шаг прогресса достигался ценой смертельного риска, которому творцы и новаторы подвергали свою жизнь. Сегодня, в постисторических условиях, ситуация выглядит иначе. Продуктивный труд оказался «натурализован». Постисторическое человечество производит новые товары «так же, как птицы строят гнезда, а пауки плетут свои сети». Продуктивный труд утратил свою негативность, стал нормализованным. Он более не требует ни риска, ни жертвы» (с. 26).

В какой-то момент, излагая идеи Кожева, Гройс практически без перехода начинает немного рекламировать свою книгу «Философия заботы»:

«Если мы обратимся к современному миру, то увидим, что труд заботы занимает все более заметное место в нашей политической реальности и воображении. Речь идет не только о здравоохранении и биополитике. Мы начинаем заботиться об окружающей среде, о традиционных городских пространствах, о локальных обычаях, о редких животных и рыбах. Мы заботимся даже о революции. Так, Аллен Бадью призывает нас хранить верность коммунистической идее и революционному событию – показательный пример характерной для постисторического состояния политики заботы. И я говорю здесь лишь о нетрадиционных областях заботы. Несмотря на критику институций, кураторы заботятся о произведениях искусства, библиотекари – о книгах, университеты – о студентах. Эта традиционная форма заботы даже расширяется: мы создаем музеи кино, футбола, боксерских поединков, автомобилей, авиации – всего того, что в манифестах раннего авангарда интерпретировалось как направленное против института музея и всех прочих институтов культурной памяти» (с. 27).

Это, впрочем, не нарушает почти концептуалистской герметичности «Интеллектуальной биографии», ведь в «Философии заботы» Кожеву также посвящена одна из основных глав (а в остальных ощущается его присутствие). Все это еще раз пересказываются в рецензируемой книге:

«Философы подобны господам, поскольку они тоже движимы желанием признания, но при этом философы добиваются признания не в борьбе за свои личные интересы и желания, а предлагая публике новые идеи относительно организации общества и общего блага... Ведь философ, согласно Кожеву, это не просто тот, кто пишет философские книги и размышляет об исторических событиях, включая конец истории. Нет, философ – это активист, который старается изменить историю, а конец истории – это тот самый момент, когда философ получает власть. Философия, таким образом, не является после совершения события, как гегелевская сова мудрости, а предшествует историческим событиям и вызывает их.

После конца истории борьба за признание теряет исторический смысл. Кожев называет постисторическое государство “универсальным и однородным”. В этом государстве все признаны в равной степени, и, следовательно, желание признания полностью удовлетворено. Для философов это означает, что они могут быть признаны лишь как знаменитые авторы “республикой ученых”. Такое признание льстит самолюбию, но оно не меняет реальных условий социально-политической жизни. Истинные философы, после того как они завоевывают политическую власть, прекращают борьбу за признание и становятся мудрецами. Мудрец – это заботливый опекун постисторического населения, которое лишилось своих исторических амбиций, а с ними – и своей истинно человеческой сущности. Мудрец оберегает это население, не давая ему соскользнуть обратно в историю с ее насилием и страданиями»<sup>17</sup>.

**17** Гройс Б. *Философия заботы*. М.: Новое литературное обозрение, 2024. С. 45.

**АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ**

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

При чтении этих рассуждений иногда создается ощущение, что Кожев нужен Гройсу для одной-единственной цели: легитимизировать изложенные в «*Gesamtkunstwerk* Сталин» взгляды и встроить их в рамку некоей интеллектуальной традиции. Но в самом тексте никаких указаний на подобную связь найти невозможно; там вообще отсутствует *практически все*, за что обычно можно зацепиться в книгах при их рецензировании. Дочитав «Интеллектуальную биографию» до конца, невозможно понять, а что, собственно, сам Гройс думает обо всем изложенном. Автор избрал стратегию столь тотального самоустранения из текста, превратившегося в эдакую развернутую вики-статью, что это зияющее умолчание становится крайне красноречивым.

Некоторые лирические отступления, которые помогают предположить, что происходит, все же имеются. Вот, например, про современность и ее безошибочно узнаваемые приметы, которые не нуждаются даже в конкретизации:

«По-видимому, если бы Кожев мог наблюдать современные политические процессы, которые, помимо прочего, характеризуются возвращением профессиональных армий, специальных подразделений и разведывательных служб в качестве главных акторов политики, он пришел бы к выводу, что господа сумели восстановить свою монополию на насилие – и вновь обрели полный контроль над разоруженным, покорным населением. Но начнет ли это население снова прежнюю борьбу за признание? На этот вопрос нет определенного ответа» (с. 28).

А в объяснении концепции Софии (в 1926 году Кожев защитил в Гейдельберге у Карла Ясперса диссертацию на тему «Религиозная метафизика Владимира Соловьева») внезапно возникает проблема «политики идентичности», которую Кожев не застал, а вот живущий между Нью-Йорком и Карлсруэ Гройс имел возможность насмотреться вдоволь:

«Если я отвергаю определенную идею, это означает, что я отвергаю также носителя этой идеи и его форму жизни. Иными словами, всякое столкновение идей ведет к войне между их носителями. Идеи не следует принимать как истинные или отвергать как ложные – их следует признавать, то есть уважать как проявления определенных человеческих форм жизни. Поскольку каждая такая форма жизни является частью Софии, она должна найти свое место в обществе, стремящемся приблизиться к софийной целостности как к своей идеальной форме.

В этом смысле его отношение к политике было весьма близко к тому, что сегодня часто называют “политикой идентичности”. Политика идентичности также объясняет различия между отдельными идеями и культурными установками через различия в иден

тичностью их носителей – таких, как гендер, раса и другие параметры. Подобно соловьевской софиологии, политика идентичности направлена на признание определенных “пренебрегаемых” идентичностей, а не на устранение “доминирующих” идентичностей – и потому носит не революционный, а реформаторский характер. Цель этой политики состоит в установлении совершенного управления обществом, способного признать все человеческие формы жизни – и тем самым, с соловьевской точки зрения, внести некоторый порядок в тело Софии, все еще страдающей от своего отпадения от Бога» (с. 43).

Внезапно появляется монолог русского эмигранта, который звучит тоже не вполне понятно от чьего лица, но отзывается как универсальное узнавание:

«Нетрудно увидеть в идее всеобщего обращения [в единую религию] своего рода мечту культурно изолированного (русского) эмигранта, живущего в культурно чуждой (западной) среде. Каждый эмигрант знает, что жизнь в культурной изоляции тягостна, а перспективы ассимиляции неясны. Как бы ни стараться ассимилироваться, человек остается воспринимаемым как чужой. Единственным выходом представляется, действительно, одновременное обращение одинокого эмигранта и окружающего коренного населения к некой абстрактной идее, идеологии, вере или проекту, который создал бы новое, искусственное сообщество, в котором и эмигрант, и все прочие смогли бы найти свое место... В самом деле, говоря о всеобщей и однородной империи будущего, в которой все этнические и культурные различия будут устранены во имя общей, сконструированной, имперской идентичности, Кожев мог опереться на русскую традицию поиска синтеза между христианским и социалистическим проектами – понимаемыми как в равной мере всеобщие и однородные» (с. 85).

## НЕВИДИМАЯ РУКА СОФИИ

Одна из самых интересных и смелых гипотез книги – что структурно ЕС, якобы обязанный своим существованием Кожеву, был организован подобно мистическому проекту Владимира Соловьева по объединению мировых церквей ради достижения гностической полноты. Даже единая валюта стала частью этой концепции, будучи нацеленной на трансформацию национальных природ в нечто гомогенное и единое. Что из этого получилось, мы, впрочем, видим, как бы хочет нам сказать Гройс (но снова не говорит).

Из этой гипотезы (отмечая влияние на Кожева концепций Сергея Булгакова, ученика Соловьева) Гройс выводит другую, еще более экзотическую: что под знаменитой «невидимой ру-

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

кой рынка» исходно имелась в виду... буквально невидимая рука гностической Софии!

«Экономика и весь комплекс экономических интересов, напротив, рассматривались Владимиром Соловьевым как препятствующие возвращению Софии. Однако один из его последователей, Сергей Булгаков, интерпретировал Софию именно как экономику, поскольку понимал ее метафизическое тело не столько как мир идей и их носителей, сколько как мир человеческого труда и творчества – сдвиг в понимании Софии, который, очевидно, оказал влияние и на Кожева... В своей книге “Философия хозяйства” (1913) Булгаков интерпретирует экономическую деятельность как преобразование природы – преобразование, следующее скрытому плану, который является планом Софии. Этот план осуществляется даже в том случае, если экономические акторы остаются о нем неосведомленными» (с. 52).

Впрочем, здесь разговор об экономике как творчестве и преобразовании природы заканчивается и Гройс переходит к излюбленным темам – Кожева, и, кажется, своим тоже. Мы возвращаемся к Сталину – и к реалиям сталинской политики:

«Кожев пишет: “В самом деле, достаточно заменить понятие «суда Божьего» (*Jugement de Dieu*) на [гегелевское] понятие «суда Истории», то есть всего человечества, а понятия Церкви и священника – на понятие [«идеального»] государства и представителя общества... чтобы оказаться в самом центре советской практики «социального контроля», «отчетов перед Партией», «коллективных обсуждений» и т.д.”. Нет сомнения, что Кожев имеет здесь в виду Московские процессы 1930-х, основанные на мнимых признаниях их жертв и глубоко шокировавшие западное общественное мнение. По-видимому, Кожев понимает и легитимирует эти процессы как примеры борьбы за признание – одновременно указывая на их христианско-теологические корни. [...] Советское государство предстает здесь как секулярная версия христианской Церкви, требующая исповеди от верующих. Однако Кожев настаивает, что подлинные философы обязаны говорить истину при любых социальных условиях, – требование, напоминающее современному читателю тематизацию парресии у Мишеля Фуко. Но в качестве примера философа, не боящегося открыто говорить и действовать, Кожев берет фигуру не философа, противостоящего власти, а философа на вершине власти – это именно Иосиф Сталин, “который не только всегда делает (как коммунист) то, что говорит, но и, как философ, говорит о том, что делает. Действительно, на протяжении всей своей политической карьеры Сталин постоянно практиковал самообъяснение и самооправдание. Он никогда не ссылался на какое-либо личное видение или откровение; напротив, он неизменно апеллировал к признанию со стороны Партии и советского народа» (с. 59).

Вообще в первой половине книги мысль Кожева (и/или ее изложение Гройсом) идет весьма широкими теоретическими зигзагами, которые удается сводить воедино только благодаря невозмутимой витальности их носителя (к вопросу о том, *нужна ли вообще* интеллектуальная биография Кожева, если не брать в расчет биографическую фигуру-носителя этих идей, мы вернемся в финале). Местами, впрочем, излагаемое совершенно неотличимо по духу и букве от самого стереотипного – и подросткового – нищезанятия, что признает и сам Гройс:

«Наиболее важной, даже центральной, формой жизни [после конца истории] станет мудрец, или старец (*sage*). Кожев называет этого человека “человеко-богом” и говорит о его “земном царствовании”. Употребление этого термина весьма показательно. В русской философской литературе того времени – и особенно в работах Николая Бердяева – противопоставление “человеко-бога” и “бого-человека” играло важную, если не центральную, роль. “Богочеловек” отсылал ко Христу, тогда как “человеко-бог” – к ницшеанскому *Übermensch*. По-видимому, в этом конфликте между христианством и нищезантвом Кожев занимает сторону Фридриха Ницше» (с. 68).

Вместе с тем едва ли Ницше мог додуматься до такой концепции, как планетарная коммунистическая империя бесконечного труда, которая при этом состоит из *индивидуалистов*. Как труд, так и индивидуализм здесь, имеются в виду в специфическом и присущем Кожеву смысле-перевертыше, который переворачивает их с ног на голову: получается, что только бессмысленный, сверх необходимого труд и может сделать из «человека» подлинного человека, а индивидуалист – это тот, кто в первую очередь подлинно и правильно определяет центр своего существа через взаимную соотнесенность с человеческим коллективом вокруг:

«После эпохи советско-сталинского режима должна наступить новая эра, эра коммунизма. Эту эру коммунизма Кожев определяет – несколько парадоксально – как эру индивидуализма. Согласно его социалистической феноменологии, социализм является последней “коллективистской” социальной формацией. Следующая формация – коммунизм – будет индивидуалистической» (с. 68).

«Коммунистические граждане трудятся, чтобы производить свои жизненные формы. В классовом обществе производство жизненных форм было побочным эффектом труда. В коммунистическом обществе оно становится главной целью райского труда. Теперь, как мы узнали из Соловьева, софическое разнообразие человеческих жизненных форм бесконечно. А это значит, что коммунистический труд, в отличие от “исторического” труда, никогда не может закончиться. Но что насчет самой жизненной формы коммунистической империи?

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

В коммунистической империи должна существовать жизненная форма нулевой степени – она должна быть абсолютно нейтральной. Отношения между коммунистической империей и ее населением похожи на отношения между Богом и Софией: Бог есть активное ничто, София – бесконечное собрание всех возможных жизненных форм» (с. 71).

Во второй половине книги нас ожидают длинные главы с подробным пересказом некоторых идей Владимира Соловьева и князя Николая Трубецкого – стоящее на обложке имя Кожева здесь вообще исчезает, а пересказываемые идеи все сложнее привязать к предшествующему тексту. Подбор формулировок и тезисов столь специфичен, что трудно интерпретировать данную часть как-то иначе, кроме как *tongue-in-cheek* высказывание Гройса о том, что автор (под тройным маскировочным щитом из Кожева–Соловьева–Трубецкого) на самом деле думает про процессы, происходящие в современном мире. Вот, к примеру, такое рассуждение:

«Европейская культура не является культурой всего человечества; она есть продукт истории конкретной этнической группы. Таким образом, европейский космополитизм оказывается всего лишь панъевропейским шовинизмом.

Однако Николай Трубецкой задается вопросом – и задает его читателю: почему столь многие неевропейские народы, включая славян, принимают европейскую культуру как универсальную и готовы во имя нее отвергнуть собственные культуры? По мнению Трубецкого, “те, кто оказался захвачен пропагандой романо-германских шовинистов, введены в заблуждение такими понятиями, как «человечество», «общечеловеческое», «цивилизация», «мировой прогресс» и тому подобное”. Интеллектуалы неевропейских стран должны осознать, что европейская культура есть лишь одна из множества человеческих культур, – и, следовательно, им следует отказаться от навязывания этой культуры населению своих стран как универсальной. Однако остается вопрос: почему столь многие продолжают верить в превосходство европейской культуры? Трубецкой универсализирует этот русский культурный раскол.

Теперь Россия становится показательным случаем культурного положения, характерного для всего неевропейского человечества, – а именно: раскола между европеизированным высшим слоем и большинством населения. Таким образом, универсализируется уже не европейская культура, а культурный конфликт внутри каждой неевропейской культуры. Только преодолев этот универсальный культурный конфликт, Россия сможет конституировать себя как нацию. И здесь вновь русская национальная проблема приобретает универсальный характер – и “русский вопрос” требует универсального решения» (с. 101).

Напрашивающееся прямолинейное политическое толкование посылы «Интеллектуальной биографии» представляется если не наивным, то как минимум неполным. В эпоху постмодернизма, к которому Гройс имеет самое непосредственное отношение, всегда остается возможность ускользнуть от серьезности толкования и необходимости отвечать за свои слова – сославшись на то, что это такая игра смыслов, формальный эксперимент, тестирование пределов возможного и допустимого в культуре и в академии. Хотя сам Гройс и не прибегал к подобным методам защиты своего творческого метода от критики (возможно, потому что, кроме не очень длинного текста Плунгян, такой критики и не было – по крайней мере на русском), попытаемся взглянуть на книгу о Кожеве еще и из этой перспективы, дабы увериться, что мы ничего не упустили.

С чисто формальной точки зрения для своих целей Гройс использует широко и свободнодвигающиеся во все стороны мета-блоки смыслов, на которые рассекает обсуждаемый текст (точнее текст про текст, Гройс-про-Кожева, иногда принимающий более изысканные формы, например Гройс-про-Кожева-который-про-Гегеля или Гройс-про-Соловьева-которого-вчитывает-в-Кожева). Процесс их варьирования повторяется, пока, в конце концов, не достигает цели игры – изменить смысл высказывания на противоположный, тем самым обнажив полную и безоговорочную пустоту любой формы и, соответственно, бессмысленность философии как серьезного в модернистском смысле движения. Данную операцию Гройс осуществляет – и здесь уже это едва ли случайность, а не выверенный и намеренный метод, на что автор оставляет ряд открытых намеков – точно таким же образом, каким Кожев обращается с Гегелем. Абсолютное формальное следование уже существующему тексту при произвольности толкования, практически экзегеза, в случае с Кожевым обретает дополнительный уровень сложности – так как Гройс трактует не отлитый в граните кирпич, каким была «Феноменология духа» Гегеля, а по сути, коллаж, склеенный сюрреалистом Раймоном Кено, более или менее точный конспект лекций про эту самую «Феноменологию».

Вдобавок к этому Гройс доводит метод своего учителя Кожева до предела и превосходит его – за счет определенной апофатки, то есть привнесения элемента полной безоценочности в практику переписывания Кожева своими словами. Ни ирония, ни эмоция – ничего не должно здесь проскользнуть и помешать передаче сути *материала*, который сам является передачей Гегеля. При этом, как уже демонстрировалось на примерах «перевертышей» у Кожева, полное сохранение фор-

мальной структуры этого материала сочетается с тем, что смысловые знаки в нем могут крутиться как флюгеры, изменяясь на противоположные, но всегда неизменно сохраняя в себе импульс исходного материала. Гройс сохраняет смысловые знаки так, как они намечены у Кожева, но поскольку у последнего они были обусловлены его очень специфической биографией, а не какой-то математической логикой (здесь самое время вспомнить, что Гройс – выпускник отделения математической логики ЛГУ, затем работавший на кафедре структурной и прикладной лингвистики МГУ), то здесь мы уже имеем место с чистым и почти беспримесным воспроизводством системы ради воспроизводства системы.

Насколько можно понять по многочисленным репликам Гройса о Кожеве в текстах разных лет, именно такое скрупулезно точное воспроизведение мысли другого без добавления от себя и является для автора книги подлинной моделью философии. Не очень понятно, правда, чему она исторически соответствует: уже в известной нам античности (начиная с Папируса из Дервени в 340 году до нашей эры) письменная передача мудрости неизбежно сопровождалась комментариями и собственными добавлениями. Гройс же будто балансирует между благоговейной практикой средневекового скриптория (метафора «внутренней эмиграции» в «келью» в «новом Средневековье» кажется уже избитой) и совершенно модернистской, если не постмодернистской практикой свободного обращения с единицами культурных массивов (теми самыми блоками смыслов) наподобие того, как это делали авангардисты 1920-х.

Подытожим: если наша гипотеза верна, то на самом деле «Интеллектуальная биография» является не интеллектуальной биографией и вообще не академической книгой, а авангардным перформансом, произведением искусства, которое лишено всех признаков такового, но о самой интенции можно догадаться как по подмигиваниям автора, так и по мета-текстуальным моментам (интервью и текстам разных лет Гройса про Кожева, упоминаниям Кожева в других книгах Гройса и весьма красноречивое сходство считываемой интенции книги с «*Gesamtkunstwerk* Сталин»).

Получается, что Гройс делает из Кожева такой же произвольный (учитывая неизбежную монтажность выбираемых кадров-идей) перформативный коллаж, какой Кожев делает на свой лад из Гегеля. Это более сложный процесс, чем тот, что «буржуазный философ» Хайдеггер творил с античными философами, да и с тем же Гегелем, сначала делая им прививку своей концепции «бытия», а потом пересобирая из этой точки, куда вошло бытие, всю систему философа, которая независимо от ис-

ходных данных в итоге превращается в недостроенную копию системы Хайдеггера, причем подается эта вирусная инвазия как «раскрытие сокрытого смысла», ведь именно так устроена истина. Гройс, безусловно, работает тоньше: в своей безоценочности копирования мысли Кожева он подобен музыкальным академическим авангардистам вроде Майкла Наймана. Текст Гройса звучит как серая сеть полиритмического равномерного пересказа, наброшенная на гладкую, идеально ровную поверхность (поверхность чего – «ничто?»), или как рутина копирования великих живописных полотен прошлого в «Кондотьере» Жоржа Перека.

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

**«Интеллектуальная биография» является  
не интеллектуальной биографией и вообще не  
академической книгой, а авангардным перформансом,  
произведением искусства, которое лишено всех  
признаков такового.**

Но зачем создавать художественное произведение из искусства прозрачности передачи мысли? Рассчитан ли этот проект на какое-либо понимание современников и потомков или же это абсолютная вещь в себе, письмо после письма, единственно возможные и философия, и забота после конца истории? Может быть, поэтому Гройс так заморожен последней, бюрократической фазой жизни Кожева и неоднократно сравнивает его с Артюром Рембо? Бросив писать стихи в 20 лет, тот занялся торговлей оружием в Африке, а в единственном нон-фикшн тексте, написанном в зрелом возрасте для газеты «Египетский Босфор» (1887)<sup>18</sup>, бросается в глаза именно вопиющее *отсутствие* какой-либо художественной образности, будто Рембо решительно перерезал все нити, ведущие в глубину языка, – но уже само это отсутствие поэзии становится из-за имени автора гигантской фигурой призрачного умолчания, из которой выводится все остальное. Огромная пустота подобного умолчания присутствует на каждой странице «Интеллектуальной биографии» пера Гройса, и читатель волен сам решать, как это *наличие отсутствия* трактовать, хоть бы и как изоморфное изображение того самого «ничто», оно же смерть, что, по Кожеву, живет внутри каждого человека, только и делая его таковым.

Изучив возможность прочтения книги Гройса как объекта искусства, вернемся все же к куда более убедительному прямому толкованию ее значения, хотя оно и описывается, по-

**18** На русском издано как «Путешествие в Абиссинию и Харар» (М.: Циолковский, 2019).

жалуй, лучше всего цитатой из Ноама Хомского об экскурсе Сталина в область языкознания: «совершенно разумно, но без каких бы то ни было блестящих открытий»<sup>19</sup>.

## Индивид конца

Несомненный плюс книги Гройса состоит в продуцировании у читателя настойчивого стремления осознать смысл слов, которые мы используем. Что на самом деле мы имеем в виду, когда цитируем какого-то автора? А что он сам имел в виду? Вспомним, к примеру, случай, когда Маргарет Тэтчер в интервью<sup>20</sup> 1987 года женскому журналу «Woman's Own» сказала: «Что такое общество? Его не существует! Есть отдельные мужчины и женщины, есть семьи». И можно сколько угодно после этого публиковать опровержения, утверждать, что слова были вырваны из контекста<sup>21</sup>, что имелось в виду вообще противоположное – не то, что государство ничего не должно социально не защищенным, а то, что государство хотело бы помочь каждому, но на пути становятся сами индивиды.

Индивиды в идеальном индивидуалистическом постсталинском коммунистическом обществе Кожева – это не тэтчеровские индивиды. Это будут люди, населяющие универсальное, однородное, абсолютно нейтральное постисторическое государство. «Нейтральность» тут тоже используется в совершенно оригинальном и противоположном неолиберальному значении: не государство, которое не вмешивается в судьбу индивида или в работу так называемого свободного рынка, – а напротив, государство, которое так плотно проникло в физические и мысленные поры человека, что он слился с ним воедино и стал его полноценной клеткой, такой же, как все остальные вокруг. В таких условиях не может выжить никакая буржуазная личность, которая определяет себя через материальное благосостояние, наличие или отсутствие определенных вещей, предметов техники и произведений искусства, а также различия в обладании всеми этими материальными ценностями у себя, у соседа, у человека из телевизора/интернета.

Гройс/Кожев совершенно справедливо напоминает нам, что буржуазная личность, которая до сих пор составляет костяк мирового сообщества, – это искусственный конструкт, миф, который призван – точно так же, как наука, религия, война, написание книг и рецензий и все остальное, – заставить нас забыть о том факте, что мы все умрем, и знаем об этом, и в этом

<sup>19</sup> Цит. по: Алпатов В.М. *История одного мифа: Марр и марризм*. М., 1991. С. 190, 246.

<sup>20</sup> См.: [www.margaretthatcher.org/document/106689](http://www.margaretthatcher.org/document/106689).

<sup>21</sup> Например, в автобиографии Тэтчер 1993 года: <https://iea.org.uk/blog/there-is-no-such-thing-as-society/>.

знании мы абсолютно одинаковы. С точки зрения Кожева буржуазная жизнь, которая не нацелена на намеренное оседлание смерти, всяческое углубленное изучение этого вопроса путем хотя бы размышления, если не прямого действия не является жизнью – и, следовательно, не имеет значения.

Не очень понятно, правда, каким образом из всего вышеизложенного следует необходимость для каждого, кто желает считать себя подлинным человеком, принять «ничто» внутри себя – поклониться Сталину (или Наполеону) как, видимо, *воплощенной смерти*, той самой, эквивалентной таинственному «ничто» внутри, которое только и делает нас людьми, а возможно, изначально и породило сознание как явление. Если мы и так умрем и надежды в этом отношении нет, кроме как на религию или на символическое бессмертие в потомках, заслугах, плодах трудов, то зачем же свою единственную жизнь тратить на то, чтобы становиться расходным материалом для товарища генерального секретаря, хотя он и большой художник и даже абсолютный дух?

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

## Индивиды в идеальном индивидуалистическом постсталинском коммунистическом обществе Кожева – это люди, населяющие универсальное, однородное, абсолютно нейтральное постисторическое государство.

Это абсолютно античеловеческая логика, причем лицемерная (ни Гегель, ни Кожев, ни Гройс отнюдь не последовали за собственными идеями и прожили жизнь тихо и мирно), и с ней сложно вступать в спор. В очередной раз повторять, что диктатура, война и репрессии во имя великой идеи – это плохо? По-видимому, Гройс уловил главный вызов нашего времени – что сегодня это снова ставится под вопрос. Мы опять слышим, что все это оправданно, что все это снова «можно»: снова решать вопросы, основываясь на праве сильного, снова вытаскивать замшелую, миллион раз разобрannую, демистифицированную, опровергнутую, но отказывающуюся умирать националистическую, квазирелигиозную и мессианскую риторику и так далее.

Посмотрите, говорит нам Гройс, надевший маску Кожева: ведь вся эта образованщина и интеллигенция, весь этот прозападный просвещенческий проект – это все пылинки на огромной, глупой и злобной глыбе онтологического стремления истории к самоутверждению через смерть, и, чем массовее этот «подвиг», чем глубже он въедается в мозги молодежи, тем лучше. Так не лучше ли оставить все эти благопристойные



иллюзии образованности, философии, гуманизма – все равно история показывает, что *всегда* побеждает глупость и тирания, – потому что «ничто» внутри, смутное беспокойство по поводу собственной смерти, затаенное ощущение собственной неполноценности, *не-жизни, не-человечности* как раз и есть *первичный компонент* человеческого устройства. И разрешается это напряжение одним-единственным способом: через вовлеченность в могучий поток исторического события, в котором мы обретаем, а наше персональное бытие вырастает лишь из *со-бытия* с народом, страной, историей и так далее. А в какие игры чаще всего любит играть история и тираны-художники, мы прекрасно знаем и имеем возможность наблюдать в очередной такой исторический период. Понравился бы он Кожеву? Несомненно, больше, чем предшествующие десятилетия покоя и потребления, которые он с презрением отверг бы как *буржуазные*.

То есть вопрос, на который хочется найти ответ в процессе чтения труда Гройса, таков: почему мы вообще должны тратить время на мыслителя, который считал Сталина выражением абсолютного духа и идеальным сверхчеловеком, а репрессирование таких, как мы, счел бы лишь необходимым элементом исторического процесса достижения мечты о всеобщем равенстве? Причем ситуация куда сложнее, чем кажется. Ведь необходимо признать, что *сама критика* позиции Кожева/Гройса происходит из буржуазно-либеральной просвещенческой оптики, из которой все эти Софии, концы истории и художники Сталины серьезно восприниматься могут только в качестве оправдания чудовищного варварства. Но другой оптики у тех, кто, так сказать, находится по эту сторону добра и зла, просто нет – и взяться ей неоткуда, потому что в мире Кожева-теоретика никаких философов и просветителей не будет и быть не может.

Своей (вероятной) цели от написания этой книги Гройс добивается: в голове читателя тягостные размышления про ужас этической и онтологической неоднозначности заполняют все. Либеральные ценности, традиционные ценности, исторический процесс – все это в конечном счете искусственные конструкции. В этом смысле книга Гройса очень полезна для нас, живущих и думающих сегодня; она дает шанс «выйти из матрицы» сложившихся политически-этически-эстетически конвенций и попытаться понять, что может происходить за их пределами.

Но куда идти дальше? Пожалуй, кроме гуманистической парадигмы (которую Гройс и Кожев предлагают разрушить и утилизировать), не остается вообще никакого другого пространства для ускользания – только отбросить политику (как «за Сталина-художника», так и «против Сталина-тирана») и вернуться к проблеме чисто практической: где в первую очередь

важно не то, что Сталин был абсолютный дух, а то, что под его непосредственным руководством были убиты миллионы людей. Но здесь мы снова попадаем в ловушку оптики: ведь сама по себе человеческая жизнь обладает безусловной ценностью только в западно-буржуазной модели жизни, а в модели Кожева – и в целом в правопопулистской и имперской логике – имеет значение *только та жизнь, которая себя актуализировала через прямое столкновение со смертью*. И если мы вслед за Кожевым–Трубецким–Гройсом признаем гуманистическое пространство не универсальной ценностью, а лишь произвольной вариацией, исторической аномалией, которая теперь должна быть опознана как таковая и смещена со своего пьедестала, то нам остается лишь пустота – то самое смутное пространство «ничто» и осознание неизбежной смерти, которое и отличает нас, людей, от животных.

«Писать стихи после Освенцима – это варварство», однако тем не менее это оказалось вполне возможным, и стихи все еще пишутся миллионами, ни на что не влияя. О газовые камеры сломалась вовсе не реальность, сломан оказался сам инструмент проверки человечности искусством, пусть даже и возникший, по историческим меркам, совсем недавно, – ведь ровесник Кожева, Теодор Адорно, еще имел романтически-буржуазные представления об искусстве и его значимости. Сверхзадача, которая лежит перед культурой, получается, такова – понять, какая новая парадигма, вместо либерального гуманизма, могла бы ответить на вопрос: почему убивать людей (особенно массово) – это плохо и каким образом может двигаться тогда история? В этом смысле книга Гройса действительно может стать интересным толчком для возможной дискуссии.

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

## ДЕМОНТАЖ ЭТИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ

После всего сказанного остается самый наивный – но и самый сложный – вопрос: *зачем эта книга была написана?* Простой ответ: потому что Гройсу нравится Кожев (о чем свидетельствуют многие написанные им за последние 30 лет текстов), потому что он может написать о нем книгу, потому что есть, где ее издать, потому что есть, кому ее читать. Удовлетворит ли нас такое объяснение? Вряд ли. Тогда предложим другое: «Интеллектуальная биография» является искусно рассчитанной провокацией Гройса, сделанной весьма тонко – настолько тонко, что саму материю этой провокации схватить технически очень сложно. Можно почувствовать ее присутствие между строк, ощутить в структуре организации материала, расстановке смысловых акцентов (которых большинство читателей



скорее всего не сможет считать), кивков на другие написанные в прошлом книги автора. Однако практически невозможно объяснить, в чем эта провокация заключается, не сползая в алармизм, обобщающие абстракции, а то и прямо не вчитывая в текст собственных интенций.

В этом плане «Интеллектуальная биография», пожалуй, и впрямь прекрасный герметический предмет искусства, полное значение которого способно раскрыться только одному читателю – самому автору. Попробуем все-таки по цепочке ассоциаций объяснить, в чем же тут дело, обратив внимание на то, какие впечатления на психоэмоциональном уровне возникают в процессе чтения этой работы.

В общем и целом ментальную операцию, которую осторожно и незаметно производит над читателем Гройс, убаюкивая его достаточно долгое время сухим академическим стилем, можно сравнить с тем, как в художественном отношении работают Сэмюэл Беккет или Антуан Володин: из истории постепенно вымывается все, что составляет в ней жизнь, пока не остается только голая форма отчаяния, элементарные бессмысленные конструкции вроде моллоевского сосания камешков и перекладывания их из кармана в карман.

Камешками (или *блоками смыслов*, как мы описывали это выше) для Гройса служат несколько элементарных частиц, из которых складываются идеи Кожева, карманами же – также весьма ограниченное число контекстов (русская религиозная философия, немецкий экзистенциализм, французская интеллектуальная среда), в которые эти идеи помещаются и в которых они текстуально вращаются, как объекты в 3D-редакторе, пока все их стороны не будут увидены и пока идея полностью не утратит заряда, оригинальности и какого-либо смысла. (И вращаются еще некоторое время для закрепления уже после того, как весь смысл из них исчез.)

Возьмем на себя смелость утверждать, что это *тщательно рассчитанный с определенной целью прием*. Но чего же добивается своей книгой Борис Гройс? Ощущения и наблюдение за тем, как ветвятся и повторяются элементы довольно своеобразной структуры текста, подсказывают, что добивается он довольно нетривиальной цели: уничтожения современного мира как такового. На уровне идеи, разумеется; на физическом уровне в 2026 году этот мир сам довольно успешно справляется со своим уничтожением.

В начале «Интеллектуальной биографии» Кожев выглядит одиозным, чтобы не сказать претенциозным, изобретателем ницшеанского велосипеда, который небрежно в ходе часовой речи разбирается со всеми проблемами исторического процесса, устройства реального и идеального общества, вопросом

о смерти, что можно считать истинной философией, и так далее – и мы, читая это, не понимаем: а что же даже с поправкой на прошедшие сто лет было оригинального, что могло так сильно захватить умы – и не какие-то неокрепшие подростковые, а лучшие умы Франции того времени? По ходу чтения, однако, мы постепенно проникаемся отстраненной, но вполне однозначно направленной подачей Гройса, что безумен и/или наивен вовсе не Кожев, а *сам исторический процесс*. Если так, то почему бы и не возвести на пьедестал Сталина, ведь самый умный и просвещенный из всех европейцев, Гегель, восхищался Наполеоном?

Одно такое предположение, другое... и дальше мы уже заходим на территорию этической сумеречной зоны, опасно балансируя над пропастью отказа от гуманизма вообще. Если образование и просвещение, сама идея модерности – это просто следствия европейской колонизации, а нынешний Евросоюз был (хотя бы отчасти) создан Кожевным, русским человеком, который всю эту искусственную конструкцию сейчас откровенно презирал бы (да, видимо, и презирал еще при жизни), то почему мы, русские, должны равняться на какой-то там Запад? Мы же, выходит, *сами его и создали* в качестве мысленного эксперимента. Эксперимент не удался, время вернуться в естественное состояние хаоса.

Зачем нам слушать про биополитику или паноптикум Мишеля Фуко или какого-нибудь Жака Деррида, если все равно вся эта французская философия выросла под влиянием русского человека Кожева? Если весь этот так понравившийся европейцам экзистенциализм, стремление к смерти как утверждение человеческого и так далее были попросту заимствованы Кожевным из русской же христианской религиозной философии? Множество таких вопросов Гройс, придерживаясь своего *нейтрального умолчания переписчика*, не формулирует прямо – но к концу книги они повисают вокруг читателя, заставляя его сомневаться во всем.

В этом плане «Интеллектуальная биография» абсолютно конгенитальна нашему смутному времени и политической стратегии умножения неопределенности и размывания основ, выбранной некоторыми лидерами крупнейших стран мира. До читав книгу Гройса про Кожева, читатель и правда может ощутить обновление оптики в пользу отказа от устоявшихся стереотипов – но поможет ли это пережить морально смутные времена? Если весь наш сложившийся миропорядок с западоцентричным производством знания, смыслов, структур, институций – это просто такой «устоявшийся стереотип», который настала пора смахнуть со стола, как крошки, чтобы затем... чтобы что?

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН



Вместо ответа Гройс дает в финале главу о занятиях Кожева фотографией в последний период жизни и отмечает удивительную монотонность его гигантской коллекции снимков. Независимо от того, в какой части света побывал философ и что он видел, на всех фото бесстрастно запечатлены только памятники и монументы, снятые простецки с самых банальных ракурсов, как туристические фотокарточки. К тому же Кожев никогда не проявлял свои снимки, все они остались только на пленке, в единственном экземпляре.

Гройс делает из этого масштабные выводы, составляя из странного хобби Кожева целую практическую философию, равномерно темперированную оптику отношения к историческим фактам как к памятникам, имеющим примерно одинаковое значение. А чему не поставили памятник, то для истории и не существует и значения в конечном счете не имеет. И вот здесь мы начинаем понимать, зачем написана эта книга: она и есть тот памятник, который Гройс ставит одновременно и Кожеву, и себе – как последним апологетами осознанной бессмыслицы.

## ГЕГЕЛЬ В МЕТРО

Помимо вышесказанного, при чтении книги возникает парадокс. Он заключается в том, что как раз *интеллектуальная биография* Кожева никакого интереса не представляет и не несет в себе ничего оригинального – как демонстрирует и подчеркивает сам Гройс, видящий в этом единственную истинную оригинальность. Как мы уже говорили выше, все идеи Кожева при таком раскладе представляют собой доведенную до крайности амальгаму идей Соловьева, Трубецкого и Гегеля.

Единственная причина, по которой Кожева помнят сегодня, – это как раз яркость его личности (которая отмечается абсолютно всеми, кто был знаком с философом) и его политическая деятельность, связанная с «доисторией» Евросоюза. Если бы идеи, высказанные Кожевным – о необходимости Сталина, о конце истории и так далее, – озвучил бы кто-то другой, не показавший, как поздний Кожев, самоиронии, а также способности к продуктивной работе на благо общества, едва ли тот же самый Гройс им вообще заинтересовался бы.

У читателя книги может даже зародиться подозрение, что тонко шутит не только ее автор, но и герой. Создается ощущение, что комизм Кожева был отчасти осознанным и что его отказ от занятий философией и полное погружение в бюрократию надо оценивать иначе, чем это делает Гройс, упорно растягивая сумеречный политический пафос раннего Ко-

жева на вообще всю его деятельность, включая занятия фотографией<sup>22</sup>.

Книгу Гройса интересно сопоставить с эссе Джонатана Рез<sup>23</sup>. За 10% объема гройсовской книги<sup>24</sup> Рез успевает красочно осветить как идеи Кожева, так и его жизнь. Мы встречаем совсем другого Кожева – остроумного трикстерного персонажа, который оказывается в 18 лет в Берлине с крупной партией алмазов, контрабандой присланных его матерью из России, и немедленно начинает учить (и выучивает!) одновременно санскрит, тибетский и китайский. Этот Кожев едва ли очень серьезно относится к своему философскому периоду, а собранную Кено книгу, к которой Гройс относится как к Священному Писанию, с умилением называет «очень плохой». Вспоминая свои лекции, он в первую очередь с гордостью подчеркивает, как нарушал общественное табу, поощряя курение в аудитории и используя просторечный слэнг. В целом Кожев характеризует свои лекции о Гегеле как «пропаганду, призванную расшевелить людей»; он даже с энтузиазмом соглашается, что прикрывался Гегелем, чтобы высказать собственные взгляды.

После того, как закончилась Вторая мировая, а вместе с ней и философский период в жизни Кожева, он становится государственным служащим и в течение двух с лишним десятилетий публикует всего лишь несколько рецензий. Одна из них – на поп-литературу (1956), где он хвалит Франсуазу Саган за то, что в романах «Здравствуй, грусть» и «Смутная улыбка» та создала «смелый новый мир, где мудрые и бесстрашные девушки смотрят на старомодных мужчин с насмешкой и недоверием».

Кожев продолжает поддерживать отношения с Раймоном Кено и в 1951 году вступает с ним в публичную переписку на страницах журнала «Les Temps modernes», где утверждает, что «добросердечные, простодушные герои» Кено «имеют больше оснований для мудрости, чем седовласые старики, которыми восхищаются профессора философии». Когда Кено публикует свою «Зази в метро» (1959), Кожев приветствует роман с восторгом; в рецензии он пишет, что эта история о десятилетней провинциалке со скверными манерами, которая проводит полные приключений выходные в Париже, «должна рассматри-

**АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ**

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

**22** В 2012 году Гройс организовал выставку фотографий Кожева (<https://formerwest.org/ResearchExhibitions/AfterHistory>). Позднее философ посвятил два места совпадающих текста Кожеву-фотографу: Гройс Б. *Фотограф как мудрец* // Художественный журнал. 2012. № 86-87. С. 28–34 (<https://moscowartmagazine.com/issue/11/article/144>); Он же. *Мудрец как фотограф* // Сеанс. 2015. 2 августа (<https://seance.ru/articles/mudrec-kak-fotograf-2/>).

**23** R   J. *Op. cit.*

**24** Текст Рез представляет собой рецензию на две биографии Кожева: книгу Гройса и упоминавшийся выше английский перевод биографии философа, написанной итальянцем Марко Филони. Работу Гройса Рез логично аттестует двумя предложениями: «не столько биография, сколько предвзятое изложение трудов Кожева... Гройс воспринимает [идейную неопределенность] Кожева как приглашение внести свой вклад, добавив несколько собственных идей».

АНДРЕЙ ГЕЛИАНОВ

О ЧЕМ ЗАБОТИТЬСЯ ПОСЛЕ  
КОНЦА ИСТОРИИ: КОЖЕВ,  
ГРОЙС, ГЕГЕЛЬ, СТАЛИН

ваться как краткое изложение феноменологии духа». К тому времени, как Зази, которая больше всего на свете хотела прокатиться на метро, и вправду попадает в метро, она так измотана, что «засыпает и ничего не видит». Это показывает, отмечает Кожев, что в своей наивной непосредственности Зази прошла долгий гегелевский путь к мудрости.

В том же 1959 году другой, постфилософский, Кожев совершает свое последнее большое заграничное путешествие в Японию, которая ему очень нравится эстетически, особенно театр Но. Он описывает свои японские впечатления в примечаниях к «плохой книге», собранной Кено по мотивам лекций того, первого, Кожева, и в них чувствуется что-то вроде принятия:

«Здесь [в Японии] субъект... все еще противопоставлен объекту во имя чистой формы, даже если исчезает историческое действие, отрицающее "данность". Кожев считал, что способность сказать "нет" реальности как она есть остается для людей единственной возможностью сохранить их человеческое качество»<sup>25</sup>.