

И. С. Курилович

МЫШЛЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ А. КОЖЕВА*

Курилович Иван Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

Онтологическо-темпоральный дуализм, развиваемый Кожевым в оппозиции онтологии Гегеля и «антропологии» Хайдеггера, сопровождается разделением людей на «не-философов», «философов» и «мудрецов». Отличие между ними состоит в разных эпистемологических предпосылках (Койре) и созерцательно-деятельных установках (Маркс). Как удастся установить в настоящем исследовании, эпистемологические предпосылки Кожева не только определяют его онтологию и антропологию, но и разрушают его историософскую концепцию, сохранение которой требует изменения созерцательно-деятельной установки. Отличие эпистемологических установок состоит в разном понимании возможности мышления о бесконечном. Идея бесконечного рассматривается как следствие конечности человека и мира в контексте онтологического аргумента (Ансельм, Декарт). «Философ» отличается от «не-философа» тем, что философское понимание *сogito* не нуждается в гипостазировании или субстантивации идеи бесконечного в виде бесконечного мышления или мышления бесконечного сверхсущества, поэтому *сogito* присуще смертному человеческому существу автономно, рефлексивно и самотрансцендентно. Кожев утверждает, что мыслимая бесконечность «потенциальна», т. е. является «безграничностью» (*interminatum*), тогда как «актуальная» бесконечность (*infinitum*) признается немыслимой и сводимой к «потенциальной». Редуцирование «актуальности» бесконечности делает невозможной веру в Бога, а поэтому эпистемологические расхождения не разрешаются дискурсивно, они – вопрос выбора «мировоззрения» (*Weltanschauung*). При этом, согласно Кожеву, эпистемологическая «ошибка», которая сделала возможными «актуальную бесконечность» и Бога авраамических религий, была эвристически продуктивной и, посредством секуляризации, помогла появиться науке Нового времени. Однако, редуцирование «актуальной» бесконечности мешает осуществлению наиболее известной идеи Кожева: идея «конца истории» темпорализуется, теряет абсолютную необходимость. Поэтому «философ» должен деятельно вступить в осуществление истории и закончить историю, только так он может стать «мудрецом».

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18–311–00282 Рациональность в гуманитарных науках: теоретические противоречия и дисциплинарная практика.

Ключевые слова: историческая эпистемология, негативная антропология, онтологический аргумент, актуальная бесконечность, философия науки, Декарт, Гегель, Хайдеггер, Койре, Кожев

Для цитирования: Курилович И. С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 33–47.

* * *

Александр Кожев¹ был профессиональным философом вне университетской корпорации. Он написал немного, но для имеющихся работ нередко специфическая резкость аргументации. Если гегелевской монистической онтологии и хайдеггеровской аисторичной «антропологии»² онтологическо-темпоральный дуализм Кожева противостоит подчеркнуто уважительно, то прямым собеседникам³, коллегам и окружающим везет меньше: им Кожев демонстрирует партийную позицию, при которой другой всякий раз неправ. Больше того, если неправый оппонент не оказал достойного отпора, то он оказывается хуже Кожева на глубоком сущностном уровне. Несогласие с Кожевым являет более низкое качество оппонента как человеческой особи. Марксистская классовая непримиримость и ницшеанское высокомерие к массам слились в Кожеве в теоретически обоснованный «снобизм» «смертного бога». Названный снобизм не политическая или эстетическая позиция, но именно следствие из метафизики. Здесь мы рассмотрим, почему, согласно Кожеву, одни люди – философы и мудрецы, а другие – нет. Важно понять также и то, могут ли не-философы стать философами. Ответы на оба вопроса мы обнаруживаем в феноменологии сознания Кожева и в принципиальной для нее данности сознанию бесконечного. Но здесь же открываются эпистемологические проблемы – «неполнота» дискурсивного разума и необходимость философствовать «другими средствами».

Антропология ничто и феноменология сознания Кожева

Согласно Кожеву, человек может быть философом, а может им не быть. Обе возможности некоторым образом присутствуют в человеке, но не присутствуют в каком-либо еще известном существе. Прежде всего, нужно

¹ Среди множества исследований философии Кожева важно выделить вклад Д. Батлер, И. Болдырева, С. Геруланоса, Б. Гройса, Т. Дмитриева, А. Дьякова, И. Евлампиева, И. Желенкова, А. Жубары, Ж.-Ф. Кервегана, К. Малабу, Д. Олье, Д. Онфре, П. Машрэ, П. Новака, В. Россмана, М. Рота, А. Руткевича, А. Тесля, О. Тимофеевой, М. Филони, А. Юрганова и др.

² Кожев неоднократно утверждал, что хайдеггеровская философия, несмотря на слова самого Хайдеггера, была антропологией (см., например: *Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. No. 7. P. 36*). Кожев даже говорил о взаимной переводимости терминов *Dasein*, *Selbstbewusstsein* и «человеческое существование» в концептуальном переводе с гегелевского языка на хайдеггеровский и обратно. Подробнее см.: Курилович И. С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья 1 // Вестник РГГУ. 2018. № 3. С. 32–41.

³ См., например, воспоминания Батая (Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 105).

понять, чем отличаются люди, как философы, так и не-философы. Человек или «человеческое существо» (синонимы, согласно Кожеву: Dasein Хайдеггера и (Selbst-) Bewusstsein Гегеля) обладает особым онтологическим статусом, который открывается посредством феноменологии сознания. Вкратце напомним позицию Кожева. Он начинает с описания состояния наивности, доисторического уровня самоощущения, при котором человек дается себе как однородное с природой «бытие в мире» или «человек в мире». Наивное состояние должно было пребывать с миром в «однородном тоне данности» (Gegebenheitstonus), где труд, понимание и речь давали бы человеку мир в «спокойной родственной близости» (Vertraulichkeit). Такой «человек в мире» делит бытие на человека и на то, что человеком не является, мир или природу (это разные понятия, но в наивной позиции они неразличимы). По закону исключенного третьего на этом можно было бы остановиться, но абстрактный «человек в мире» – это дискурсивный конструкт утраченной наивности. Исторически, т. е. во времени, все иначе: «“Человеку в мире” всюду и всегда жутко, или, по крайней мере, <...> ему всюду и всегда может быть жутко. <...> Как конечный, “человек в мире” дан самому себе в тоне ужаса»⁴. Однородность человека с миром разрывается «жуткой чуждостью», открывается конечность мира, «сквозная (durch-und-durch-Endlichkeit) конечность бытия»^{5,6}, и не-мир – «ничто». Однородность разорвана временем или дискурсивностью – прошлое и будущее являются речью об уже не бытии и еще не бытии – и время-речь говорит о будущем Я, которого нет: «“не-я” “я” (das Nichtigsein das Ich), “я” данное как “не-я”»⁷, и о мире после смерти – «присутствие в нем реального будущего, которое никогда не станет его настоящим»⁸. Речь о персональном ничто моего Я или о «тоне данности» «человека вне мира». Так ничто (или ничтожность) моего Я открывает ничто (ничтожность) конечных вещей мира. Уничтожение конечных вещей – дело рук конечного Я, его желания и, в специфически человеческой форме, «желания желания», а отношение бытия и ничто или бытия и времени есть отношение бытия и исторического пребывания в нем человека. Самосознание через конечность мира приходит к «истинам о человеческом существовании»⁹: к сознанию собственной конечности, смертности, временности¹⁰, что значит собственной ничтожности и негативности, но вместе с тем – свободы, деятельной способности к творческому преобразованию в труде и порабощению в борьбе¹¹. Ничто в мире, т. е. негативность, порождает самосознание (ego cogito sum, Selbstbewusstsein, Dasein) смертного и свободного деятельного исторического человека. В представленных построениях очевидна следующая тройная историко-философская параллель: человек есть ничто, знающее о своей ничтожности («Бытие и ничто» Сартра от указанных размышлений Кожева отделяют 10–12 лет), он же есть время, знающее о своей временности (Хайдеггер), но изначально

⁴ Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2007. С. 128.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. § 40.

⁷ Кожев А. Атеизм. С. 101.

⁸ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 159.

⁹ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 38.

¹⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 130.

¹¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 715.

«истины» о человеке получили «мифологическое выражение в Библии» и «феноменологически» были описаны Гегелем.

Понимание «ничто» принципиально и для антропологии, и для онтологии, и для ответа на вопрос об отличии философа от не-философа. Кожев начинает с положения Парменида и прослеживает такую цепочку: есть бытие или нечто, оно есть данность сознания, ничто нет, это отсутствие данности. Ничто как отсутствие данности есть, но оно есть не как данность нечто, а как данность отсутствия нечто. Поскольку подобное возможно и невозможно одновременно, то либо на уровне языковой игры или ошибки, на уровне привычки, превратившейся в убеждения, либо онтологически ничто есть неданность и даже сверх-данность, сверх-нечто, структурирующее вокруг себя данность нечто как условие. Таким образом понятие «ничто» в разных контекстах – великая пустота, бесконечность или Бог¹², хотя в более строгом смысле речь должна была бы идти о субстанциальном отрицании «нечто» «ничто». «Неданность» является отрицанием не атрибутов или предикатов, например, предиката «существования», «неданность» не делает «нечто» «ничто» мерцающей, сокрытой, неявленной или необъективируемой. Речь о, насколько это возможно, строгом, субстанциальном или онтологическом отрицании «нечто» «ничто», которое отрицает и все возможные атрибуты: «вне мира – ничто, “ничто” не с большой, а с самой маленькой, лучше всего – если бы это было возможно – с никакой буквы, – nichts, weniger als nichts»¹³. Антиномичность указывает, что феноменолог ступил за пределы возможного опыта. Остается понять, с какого момента в представленной цепочке феноменологическая дескрипция сознания, как ее понимал Кожев, уступила метафизическо-онтологическому конструированию¹⁴. Здесь и обнаруживается граница между философом и не-философом.

Мышление бесконечного и атеизм: полемика с Декартом

Итак, «ничто» в бытии является негативностью по отношению к тому, что можно отрицать – к конечному. В и посредством (en et par) «ничто» конечное открывается как конечное, а значит, через «ничто» возникает идея бесконечного. Также в и посредством «ничто» открывается смертность и возможность самоубийства, их открытие ведет к идее бессмертной души. Исторически данные положения Кожева восходят к кантианскому априорному синтезу трансценден-

¹² Кожев дополнил оппозиции теизм-атеизм, религиозность-нерелигиозность третьей – «чистый» и «не чистый». Именно «чистые» теизм и атеизм являются противоположностями и только к ним применимы рассуждения о ничто. «Чистый» теист не признает никаких положительных свойств и качеств Бога, в том числе и его существование (Кожев А. Атеизм. С. 56).

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Согласно методологическим указаниям Кожева, феноменологический метод имеет целью «выявить “чистые феномены”, т. е. несводимые к другим (либо показать для “сложных” феноменов “чистые” элементы, их составляющие)». «Феноменологический анализ <...> должен отвечать на вопрос: “Что это такое?” <...> Он должен выявить сущность (идея, das Wesen) <...> равно как и структуру этой “сущности”, т. е. различные несводимые друг к другу типы ее проявления (отвлекаясь от “акцидентальных” вариаций реализации <...>)» (Кожев А. Понятие власти. М., 2006. С. 9–10). За начальным феноменологическим уровнем, по Кожеву, следуют уровни метафизический и онтологический.

тальных идей чистым разумом, и их список был бы неполон без идеи Бога – регулятивного принципа рассмотрения абсолютного единства всех предметов мышления¹⁵. Согласно Канту, идеи души и Бога отличаются от идеи бытия тем, что не содержат в себе антиномии и позволяют «принимать эти идеи за объективные и гипостазировать их»¹⁶, что и происходит. Конечно, это отсылает к оспоренному Кантом онтологическому аргументу. Кожеву он интереснее в картезианской форме, согласно которой Бог – бесконечная, породившая человека и мир субстанция, а идея Бога, т. е. идея бесконечности, субстантивированной до личности¹⁷, неразрывна с самосознанием¹⁸, но немыслима в качестве производной от человеческого разума – и в этом отношении она уникальна¹⁹. Идея Бога в мышлении – знак Творца на творении, без нее человеческая природа как человеческая непредставима, но конституирующая человеческую природу идея Бога с необходимостью требует, чтобы Бог «существовал в действительности», говорит Декарт²⁰. Подобная клейму, шраму или следу в сыром бетоне, эта идея не содержится в сознании предметно, но, не объективируясь, обустривает человека, присутствует в человеке в силу самого его устройства²¹ как мыслящего индивида: я мыслю Бога или бесконечное, следовательно, существую посредством Бога или бесконечного. Конечный не мог вывести из себя или наблюдаемого им конечного мира идею бесконечного, равно как идею совершенства и т. д. Из вещей мира выводимо безграничное, но не бесконечное. Как показал Койре, Декарт следует схоластическому различению божественного предиката «бесконечный» (*infinitum*) и мирских «беспредельный» (*interminatum*), «неопределяемый» (*indeterminatum, indefinitum*)²². Согласно Койре, терминологическое деление в данном случае не вопрос стилистики, уместности контекста словоупотребления, но вопрос ясности и отчетливости: даже картезианская *беспредельная* вселенная приближительна²³, неотчетлива и неясна, и единственно лишь идее Бога присуща идея совершенства, а потому Богу присуща совершенная *Бесконечность*, которая уже ясна в том смысле, что она дана положительно, актуально, но отчетливой она не может быть в принципе, т. к. превосходит «разрешение» человеческого сознания²⁴. Последующая мысль не следует схоластическому делению терминов, но разница сохраняется, и общее слово «бесконечность» терминологизируется предикатами: несовершенство и беспредельность Вселенной делает ее бесконечность «потенциальной», а совершенству Бога присуща «актуальная бесконечность». Если согласиться с Ансельмом и Декартом, совершенство или даже сверхсовер-

¹⁵ Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1994. С. 501.

¹⁶ Там же. С. 502.

¹⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. Луцк, 1998. С. 104.

¹⁸ Там же. С. 110.

¹⁹ Там же. С. 104.

²⁰ Там же. С. 110–111.

²¹ Там же. С. 110.

²² Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001. С. 106. Бесконечное бытие (*ens infinitum*) – в такой формулировке бесконечное стало божественным атрибутом после интерпретации Дунсом Скотом онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского (Там же. С. 108).

²³ Там же. С. 2.

²⁴ Там же. С. 91.

шенство Бога делает необходимым его существование²⁵, он оказывается причиной самого себя и причиной или творцом всего остального – беспредельной, но сотворенной Вселенной.

Благодаря Койре Кожев понимает доводы Декарта следующим образом:

- «*cogito ergo sum*» означает не только очевидность мышления, но, и прежде всего, очевидность моего мышления, что понимается
- как очевидность самосознания²⁶;
- когитация, «я мыслю», значит то, что конечный Я мыслю как Я – мыслю конечно и конечное;
- то же «я мыслю» означает и то, что бесконечное мыслится Я (мною) посредством бесконечного Я (во мне) – в этом доводе, согласно Кожеву, Декарт показывает себя как представитель религиозной мысли, которая «исходит из (*ego*) *cogito-sum*, чтобы тут же перейти к (*id*) *cogitat est*, и она устанавливает, что ничего не мешает предположению, согласно которому это *cogitat est* есть *cogitatio* бесконечной сущности»²⁷;
- Я (мне) очевидно, что Я мыслит (мыслю) бесконечное, значит, Я как мыслящий обусловлен бесконечным и даже сотворен бесконечным;
- при этом идея конечного и потенциально вечного отодвигания границы конечного не ведет к идее актуальной бесконечности, но предполагается ею, то же и с потенциальным совершенствованием – оно существует лишь в свете актуальности идеи совершенства, а творящая актуальная бесконечность – это определенность Бога;
- следовательно, если Я существует (существую), значит, и Бог как условие и даже творец существования Я (моего существования) существует.

Кожев демонстрирует понимание терминологического различения, на которое указал Койре, и избирательно ему следует²⁸, но по существу он Декарту возражает. Прежде всего, Декартовы божественные предикаты, а имплицитно и кантианские идеи разума, сводятся к идее бесконечности, сколь бы психологически неприемлемым это ни казалось религиозному сознанию²⁹. Кожев сводит онтологический аргумент от выводов о существовании или бытии Бога к проблеме мышления о бесконечности. Он утверждает, что мышление бесконечности конечным существом не нуждается в garante возможности такого мышления, а значит, из *cogito ergo sum* не следует гипостазирование или субстантивация идеи бесконечного в виде бесконечного сверхсущества.

²⁵ Декарт Р. Рассуждение о методе. С. 110.

²⁶ Принципиальной референцией в отождествлении когито и самосознания является сюжет «*cogito me cogitare*», который ко времени представленной позиции Кожева (1936 г.) еще не нашел того развернутого выражения у Хайдеггера, которое мы встречаем в двухтомнике «Ницше» (1960) (Хайдеггер М. Ницше Т. 2. СПб., 2007. С. 129–147) и «Европейском нигилизме» (1967) (Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 63–176), но он уже представлен в «Бытии и времени» (1927) (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 46) и, подробнее, в «Основных проблемах феноменологии» (1927) (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 166–168, 210).

²⁷ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 43.

²⁸ Кожев А. Атеизм. С. 130, 470, 492.

²⁹ Там же. С. 491.

Вот общая канва контраргументации Кожева:

- когито есть акт самосознания, «я мыслю» – это рефлексивный или «циклический» акт «совершенного самопостижения»³⁰ через мышление о мышлении с порядком возможных выводов аналогичным, с одной стороны, антропологизированному Нусу Аристотеля, а с другой – диалектике «желания желания»;
- но существование Бога не следует из очевидности самосознания: всякая когитация есть мышление Я (мое когито, мыслю я), а не некое Мышление в Я (во мне и посредством меня), мыслит именно Я, ничего не «мыслится» само или посредством чего-либо, поэтому нельзя вслед за Декартом считать, что бесконечное «мыслится» в «я мыслю» благодаря тому, что Бесконечное в Я есть или изменило, обратило Я;
- Я предполагает собственную конечность, а конечность – смертность, поэтому «я мыслю» – всегда имеет за собой конечного, смертного субъекта;
- бесконечное мыслимо лишь как мыслимое и никогда как мыслящее, т. е. как объект, а потому нет бесконечного Я, которое не было бы вместе с тем и конечным³¹, но, не переставая быть конечным, Я может мышлением охватить Тотальность безграничного бытия и мыслящего его мышления³², что исчерпывает вопрос о мыслимости бесконечного конечным³³;
- если Я мыслимо лишь как конечное, а бесконечное мыслимо лишь как мыслимое, то определенность Бога как бесконечного мыслящего или мыслящей бесконечности или бесконечного Я противоречит его существованию;
- «я мыслю себя мыслящим» – это уже акт превосхождения себя конечным и автономным субъектом, акт самотрансцендирования (Dasein ist Transzendenz) и выход к идее бесконечного без посредничества Бога, достаточно лишь произведенной ничто негативности, желания отрицания (desir négateur, Begierde), которое в практической жизни есть действие (Mensch ist Tat) и свобода, онтологически – время (Geist ist Zeit

³⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 132.

³¹ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 43.

³² Кожев: ««объектом» абсолютного Знания выступает Тотальность; это Знание есть анализ и реконструкция Тотальности, отталкивающиеся от конститутивных элементов (Momente), обособленных посредством анализа. Однако Тотальность того, что есть, также предполагает Знание, открывающее эту Тотальность, насколько само это Знание является действительным. Поэтому можно было бы сказать, что Тотальность, конкретное действительное Бытие, есть и открываемый «объект», и открывающий «субъект». Именно поэтому конкретное Бытие есть Тотальность; или, что то же самое, оно является Истинным (das Wahre), или Понятием (Begriff), или абсолютной Идеей <...> Тотальность есть синтез Тождества (= тезис) и Отрицания (= антитезис)» (Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 129). Согласно Кожеву, в мифической форме указанная позиция представлена в смертности Сына Божия (Там же. С. 132, 142), затем ее философски, но некорректно, монистически выразил Гегель, позже она развивалась у Ницше и Хайдеггера, пока, наконец, Кожев не трансформировал ее в темпорально-онтологический дуализм.

³³ В 1931 г. Кожев считал, что «настоящий атеизм отрицает бесконечность», «онтологическую сущность» Бога (Кожев А. Атеизм. С. 489), но в 1936 г., после начала семинаров по Гегелю, решил, что нет причин считать, что атеист не может мыслить бесконечное – он не может мыслить только актуально бесконечное, мыслящее и бессмертное бесконечное (Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46).

или *Dasein ist Zeitlichkeit*), а эпистемологически – дискурсивный разум, Логос. Это то, что называется Духом, но этот Дух смертен³⁴, это Человек-в-мире, и он «бесконечен» только в смысле не-конечности: он бесконечен как достигнутое деятельное отрицание конечности тождественной, или природной, данности, которая им предполагается³⁵;

- как следствие: «Для атеистической антропологии картезианский аргумент не убедителен, т. е. не является доказательством»³⁶.

Актуальность бесконечности – проблема мировоззрения и онтологии

Обратим внимание, что в представленном выше следствии Кожев говорит о неубедительности, но не ложности. Дело в том, что лежащий в основании его рассуждений тезис о мыслимости бесконечного конечным истинен при одном условии: сведение всякой «актуальной» бесконечности к «потенциальной» или «дурной» – самый сложный вопрос, на котором дискурсивная убедительность уступает мировоззрению. Кожев, вероятно, не без влияния исторической эпистемологии Койре, называет дальнейшие рассуждения вопросом мировоззрения или выбором той или иной онтологии: «Аргумент [Декарта] имеет смысл только если мы допустим, что конечное бытие может мыслить бесконечность лишь как участник (бесконечного) мышления бесконечной сущности. Однако мы не видим, почему нужно было бы это допускать. Предположим, что всякое мышление открывает, в конечном счете, [некоторое] бытие. Мышление о бесконечном открывает, стало быть, бесконечное бытие. Мы можем, если захотим, назвать это мышление бесконечным»³⁷, а раз так, то «Почему Гегель не Бог?»³⁸

Философ отличается от не-философа тем, что он мыслит бесконечное сам. Мышление смертного человеческого существа автономно, рефлексивно и самотрансцендентно – достаточно конечного мыслящего Я, чтобы мыслить бесконечное. Именно в значении признания способности мыслить бесконечное необходимо понимать слова Кожева о том, что он является «смертным богом». Кожев отказывает аргументу Декарта, т. к. допущение «актуальной» бесконечности некорректно, она немыслима, она отличается от «безграничности» в значении «потенциальной» или «дурной» бесконечности. Поэтому Кожев подменяет термин «бесконечность» в значении «актуальной» бесконечности на «бесконечность» вообще, в которой различие между «актуальной» и «потенциальной» бесконечностями удерживается ложным мировоззрением, а последним можно пренебречь. Ложное мировоззрение Кожев называет «теизмом», т. е. верой в то, что внемирное ничто – это нечто в некотором сублимированном сверх-смысле, онтологически же «теизм» и «атеизм» отличаются в позициях по поводу бесконечности: «“Бесконечность” он [атеист] знает только как безграничность (мира), и утверждаемая теистами

³⁴ «...отвергая представления о загробной жизни и воскрешении, можно прийти к истинной, т. е. гегелевской, антропологии» (Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 713–714).

³⁵ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 132.

³⁶ Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46.

³⁷ Ibid.

³⁸ Кожев А. Атеизм. С. 489. Ср. со словами Батая о портрете Гегеля: «Ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом» (Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 204).

“актуальная” бесконечность Божественного, которая включает ничто, а не противостоит ему, в его глазах не парадокс, а включающая логическое противоречие и потому недопустимая конструкция»³⁹.

И тем не менее, выбор правильной антропологии и онтологии – именно выбор, дело мировоззрения или даже веры. Дискурсивная убедительность здесь отступает. Мировоззренческо-онтологический релятивизм Кожева не снижает радикальность его критики, но снимает с него ответственность за убедительность: «Можно ли сказать, что Гегель-Хайдеггер доказали конечность человеческого бытия? Мы склонны ответить утвердительно, но добавив: для тех, кто хочет в это верить. И, говоря это, мы возвращаемся к проблеме *Weltanschauung* <мировоззрения>»⁴⁰. Соответственно и самоотрансцендентность конечного через отрицающее действие не очевидность. Кожев считает, что он может лишь «указать на идеал человека (философа), живущего “полной жизнью” и данного самому себе как атеист»⁴¹. В конечном итоге, это свободный выбор, убедить здесь в чем-либо нельзя. Но свободный выбор совершенно не гарантирует, что в свободном выборе между свободой и несвободой самосознания все с необходимостью выберут свободу⁴², напротив, проще найти тех, кто либо отказывается от выбора, т. е. его не артикулирует, чем исключает себя из числа философов, либо автономному конечному самосознанию предпочитают самосознание гетерономное, обусловленное «актуальной» бесконечностью, и, зная о своей смертности, верят, что она не настоящая, т. к. по существу, в силу названной обусловленности, бессмертны: «либо Бог (и бессмертие) без свободы, либо свобода без Бога (т. е. без бессмертия) <...> человек, который выбрал ошибку в *Weltanschauung*, является – все еще будучи человеком – человеком, который не живет в истине, который не является *sophos* <мудрецом>, который даже не философ»⁴³. Не всякий атеист философ, но всякий философ – атеист⁴⁴. Философ осмыслил свою смертность, ее принял и сделал из нее выводы об отсутствии Бога, о темпорально-онтологическом дуализме мира, о себе как ничтожащемся ничто, т. е. свободном действующем и познающем индивиде, мышление которого автономно, рефлексивно и самоотрансцендентно. Философ знает, что достаточно конечного мыслящего Я, чтобы мыслить бесконечное, но чтобы убедить быть атеистом, доводов недостаточно, поэтому это вопрос мировоззрения и соответствующего отношения к оппонентам. Представленная онтологическая ничтожность человека и экзистенциальная требовательность к философу отнюдь не учат смирению: «тот, кто является

³⁹ Кожев А. Атеизм. С. 107.

⁴⁰ *Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 42.*

⁴¹ Там же. С. 174.

⁴² *Ibid. P. 46.*

⁴³ *Ibid. P. 44–45.* Если абстрагировать «Критику чистого разума» от «Критики практического разума», то, в некотором роде, и для Канта это вопрос мировоззрения, т. к. гипостазированию психологических и теологических идей лишь «ничто не мешает», «противоречий в них нет» (*Кант И. Указ. соч. С. 502*). Как следствие, мы не можем «допускать» их абсолютно (*suppositio absoluta*), но только относительно (*suppositio relativa*) (Там же. С. 503–504).

⁴⁴ Сам философ может для себя атеистом не быть, будучи им в себе (*Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 128–129*). О парадоксальности «транс-христианского» атеизма см.: Там же. С. 142.

философом или думает, что он философ, должен ощущать собственное бесконечное превосходство над Верующим, который – всего лишь Верующий, уж не говоря об остальных»⁴⁵.

Однако вот примечательное отличие атеизма Кожева от Фейербаха⁴⁶: атеистическая позиция является производной от иудео-христианской, атеизм – венец теизма, результат почти веберовского «расколдовывания» идеи бесконечного. Согласно Кожеву, идея бесконечного – достояние постхристианской мысли. Понимание ничто как ничто, т. е. наиболее феноменологически правильным, по Кожеву, образом, свойственно буддизму, начиная с его ранней формы, школы тхеравады, и наиболее последовательно в школе шуньявады, поэтому там нет бессмертной души. Но без идеи бессмертия «нет настоящей смерти»⁴⁷, т. к. только отрицание надежды на посмертное существование дает тот ужас ничто смерти, продумывание которого освобождает философа. Нет в буддизме и «данности бесконечности (а только безграничности), т. к. все смертно, т. е. насквозь конечно»⁴⁸, что также положительно лишь в качестве вывода, но не исходной посылки. При всей симпатии Кожева к буддизму, именно христианская идея бесконечного и ее субстантивированная «актуальная» форма, идея внемирного Бога, помогла появиться и философии Гегеля-Хайдеггера, последователем которой себя называет Кожев, и науке Нового времени⁴⁹. Наука обязана идее откровения бесконечного (Бога) в конечном (смертном и распятом), «единственной – теистической – ошибкой христианства является воскресение»⁵⁰, но это не отменяет его положительной роли: «наука вырастает в рамках теизма: мир науки результат секуляризации мира теиста»⁵¹.

Ограничения и проблемы системы Кожева

Кожев оставляет возможность опровергнуть его доводы: достаточно доказать существование «актуальной» бесконечности либо ее следствие – необходимость производности конечного из бесконечного: «Если конечность дана только через данность бесконечности, то все мои рассуждения рушатся. Тогда нет атеизма»⁵². В этом смысле теория множеств Кантора, содержащая «актуально бесконечные множества», представляет угрозу как «теизм» или «онто-тео-логия». Теологическое значение теории множеств Кожев считал возможным элиминировать через сведение абсолютного к потенциально бесконечному

⁴⁵ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 502.

⁴⁶ См.: Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. № 4 (116). С. 76–90.

⁴⁷ Кожев А. Атеизм. С. 477.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ О христианском происхождении науки Кожев пишет в «Идее детерминизма в классической и в современной физике» (1932) и в «Христианском происхождении науки Нового времени» (1964). Кожев признавался С. Розену, что его друг А. Койре считал идею связи между христианством и появлением науки Нового времени своей, и появление этой идеи в работах Кожева стало причиной охлаждения их отношений (*Rosen S. Kojève à Paris. Chronique // Cités. 2000. No. 3. P. 208*).

⁵⁰ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 133.

⁵¹ Кожев А. Атеизм. С. 483.

⁵² Там же. С. 471.

посредством расширения множеств⁵³. Но указанный рецепт упразднения «актуальной» бесконечности через повсеместное ее сведение к безграничности не только упраздняет Бога, но и создает опасность для кожевианского «конца истории».

Сама идея конца предполагает не ограничение множества, в данном случае, событий историй, но их тотальность, целостность, законченность, прекращение становления в истории, невозможное там, где всегда потенциально можно прибавить еще что-нибудь – в данном случае, событие. Эта проблема не укрылась от Кожева – он пишет, что история рискует остановиться, т. е. прекратить перебор исторических форм, погрузиться, как бы мы сказали сегодня, в «день сурка», не достигнуть конца, ситуации конца истории. Кожев ищет решение у Гегеля и остается им неудовлетворен: философия Гегеля посвящена Тотальности бытия в становлении и познании, т. е. в единстве тождества (бытия) и отрицания (времени), объекта и субъекта, что позволяет предмету философии Гегеля быть и истиной, и понятием, и абсолютной идеей. Ничто в бытии, негативность являет себя как время, которое трансформирует бытие в понятие бытия, в истину о бытии: «темпорализация Бытия вычитает бытие из Бытия <...> темпорализация (=Негативности) трансформирует Бытие (=Тождеству) в Понятие Бытия таким образом, что Тотальность (=Тождество + Отрицание), будучи Понятием-которое-есть, или понятием-Бытием, одновременно оказывается и “субъектом”, и “объектом”, сущим и мыслью, одним словом, абсолютной Идеей, или Знанием»⁵⁴. Но с потенциальной бесконечностью без актуальной бесконечности философ даже при Тотальности не имеет никаких гарантий относительно истины вообще и истины в частности о конце истории. Предположим, что мы получили тотальность или Абсолютное знание – бытие и понятие о нем. Но время будет подтачивать, релятивизировать нашу истину, абсолютное знание – терять свою «актуальность», а потому истина уже не истина во все. Истина могла бы выступить в конце истории как гарант законченности, но если конец истории обуславливает прекращение изменений, то уже абсолютная истина нуждается в учреждающей инстанции, в конце истории. Чтобы был конец истории он должен быть истинным, истинным он будет, если история закончится, если «становление» станет «ставшим», но история закончится, если это необходимо (или хотя бы возможно), т. е. истинно. Как следствие, без мышления «актуальной» бесконечности Сова Минервы все ждет наступления сумерек, чтобы вылететь, а они все никак не наступают. «Мы, – говорит Кожев, – не можем сказать что-либо доказательное или истинное относительно наличия у истории цели и не была ли она уже достигнута»⁵⁵.

⁵³ «Число точек в отрезке “актуально бесконечно”, но раз есть отрезок, значит, есть и возможность добавлять точки, т. е. есть безграничность этого “бесконечного”. Значит не-безгранично только “одно” бесконечное (Menge aller Mengen [множество всех множеств]? Это понятие парадоксально потому, что оно должно мыслиться как нечто непрерывное, что исключает всякие Mengen), а именно Божественно Бесконечное Cantor[‘a] [Кантора]; даже Mengenlehre [– это] онто-тео-логия» (Кожев А. Атеизм. С. 492–493; см. также: Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger. P. 46).

⁵⁴ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. С. 129–130.

⁵⁵ Там же. С. 132.

Известно, что Кожев говорит о философе «конца истории» – «мудреце»: Мудрец – «человек, совершенно сознающий себя, т. е. полностью удовлетворенный»⁵⁶, который находится в «чистом созерцании» и «творит свою Науку», раскрывая целостность становления⁵⁷. Но Мудрец – фигура конца истории. В отсутствии универсально значимой и вечной Истины как теоретически необходимого абсолютного знания, когда история остановилась, но не закончилась, мыслящий атеист, в терминологии Кожева, погружается в Скептицизм, мыслящий теист – в Веру, согласно оригинальному истолкованию «Феноменологии духа», они находятся в бездеятельной и незаинтересованной объективистской установке всепринятия и всепрощения. Все это Псевдо-Философы. Кожев призывает не путать Мудреца и карикатуру на него: он не «беспристрастен», не «объективен», его действия «субъективны» или «заинтересованы» в Мире, в котором он пребывает без прикрытия иллюзиями и мечтаниями, но это субъективность Абсолютного знания, поэтому Мудрец, вместе с тем, по-настоящему «беспристрастен» и «объективен»⁵⁸, «он бездействует как Человек единственно потому, что Человек не может больше действовать с тех пор, как становится возможной Мудрость. И наоборот, Мудрость становится возможной лишь в тот миг, когда все возможные цели Человека на самом деле достигнуты»⁵⁹. А куда это не так, истории нужен «могильщик». При отсутствии возможности «сказать что-либо доказательное или истинное» философ может и должен, следуя 11-му тезису Маркса о Фейербахе, действовать – выйти из теоретического тупика посредством практического вступления в историю: «...не исключено, что История остановится, так и не дойдя до своего окончательного завершения. Нужно, стало быть, прилагать усилия к тому, чтобы этого не произошло. Или лучше так: мало говорить себе, что рано или поздно всегда придет какой-нибудь философ; надо бы, чтобы каждый сказал себе, даже без достаточных на то оснований, что, может быть, он и есть тот единственный человек, который сможет стать этим ожидаемым философом»⁶⁰, – цитата относится к последнему году курса Кожева о Гегеле в Практической школе высших исследований. Началась и закончилась Вторая мировая война, а сразу после этого Кожев своим местом работы выбирает Набережную Орсе, где берется за «форму высшей игры»⁶¹ – политическое осуществление истории в проекте евроинтеграции.

Последнее биографическое замечание можно принимать или не принимать к рассмотрению: у Кожева как иммигранта без средств к существованию после мировой войны могло быть более чем достаточно причин, чтобы не продолжать преподавать, и не биография Кожева была предметом нашего внимания. Но тексты Кожева делают возможным утверждение, что эпистемологические основания, а именно тезис о мыслимости бесконечного как потенциально-бесконечного фундирует философию сознания, антропологию, философию религии и философию науки Кожева и включает Кожева

⁵⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 344.

⁵⁷ Там же. С. 506, 560, 594.

⁵⁸ Там же. С. 507.

⁵⁹ Там же. С. 510.

⁶⁰ Там же. С. 503.

⁶¹ Kojève A. Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // La Quinzaine littéraire. 1968. No. 53. P. 19.

в число философов-систематиков, но, вместе с тем, вымывает основания историософии Кожева и, в целом, релятивизирует его систему. Кожев в духе исторической эпистемологии Койре определил эпистемологические, антропологические, онтологические предпосылки как основания для выделения мировоззренческих типов и поведенческих установок, однако, и это Кожева отличает, обосновал неравноценность выделенных типов и установок. Наконец, Кожев, демонстрировавший неприязнь к левым интеллектуалам и призывавший опекаемый ими политический активизм, сам за 30 лет до мая 1968 г. обосновал необходимость «ангажированности» философа и, как удалось установить, сделал это в результате обнаружения эпистемологической проблемы мышления бесконечного.

Список литературы

- Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер. с фр. С. Л. Фокина. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.
- Геруланос С.* Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» / Пер. с фр. А. Зубова и Д. Горяниной // Новое литературное обозрение. 2012. № 4 (116). С. 76–90.
- Декарт Р.* Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии / Пер. с фр. и лат. В. В. Соколова, В. М. Яевежиной, В. Н. Ивановского. Луцк: Вежа, 1998. 302 с.
- Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Кожев А.* Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2007. 512 с.
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 791 с.
- Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / Пер. с фр. А. М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143.
- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. И. Фомина. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.
- Кожев А.* Понятие власти / Пер. с фр. А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2006. 192 с.
- Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной / Пер. с англ. В. Стрелков и др. М.: Логос, 2001. 288 с.
- Коллеж социологии 1937–1939* / Сост. Дени Олье; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володина. СПб.: Наука, 2004. 588 с.
- Курилович И. С.* Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья 1 // Вестник РГГУ. 2018. № 3. С. 32–41.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2 / Пер. с нем. А. П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2007. 457 с.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
- Kojève A.* Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // La Quinzaine littéraire. 1968. No. 53. P. 18–20.
- Kojève A.* Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. No. 7. P. 35–46.
- Rosen S.* Kojève à Paris. Chronique // Cités. 2000. No. 3. P. 197–220.

Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem of Kojève's philosophical system*

Ivan S. Kurilovich

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: kurilovich.i@rggu.ru

The ontological-temporal dualism developed by Kojève in opposition to Hegel's ontology and Heidegger's anthropology is accompanied by a division of people into "non-philosophers," "philosophers" and "sages." Their differences are determined by their different epistemological premises (Koyré) and contemplative-active attitudes (Marx). The author argues that Kojève's epistemological premises not only determine his ontology and anthropology, but also destroy his philosophy of history, which requires a change of the contemplative-active attitude in order to be preserved. The difference in epistemological attitudes consists in a different understanding of the possibility of thinking about the infinite. The idea of the infinite is viewed as a consequence of the finiteness of man and the world in the context of the ontological argument (Anselm, Descartes). A "philosopher" differs from a "non-philosopher" in that a philosophical understanding of the *cogito* does not require a hypostasis or a substantiation of the idea of the infinite as infinite thinking or, alternatively, as the thinking of an infinite super-being. Therefore, the *cogito* is inherent in a mortal human being autonomously, reflexively and self-transcendentally. Kojève argues that the thinkable infinity is "potential," i.e., scholastically speaking, it is what can be called "limitlessness" (*interminatum*), whereas "actual" infinity (*infinitum*) is considered unthinkable and reducible to "potential" infinity. Reducing the "actuality" of infinity to its "potentiality" is incompatible with faith in God, and, therefore, epistemological differences are not resolved discursively; they are a matter of the choice of "worldview" (*Weltanschauung*). At the same time, according to Kojève, the epistemological "mistake" that made the "actual" infinity (as well as the God of Abrahamic religions) possible was heuristically productive and via secularization helped modern science to appear. However, the reduction of "actual" infinity precludes the implementation of the most famous of Kojève's ideas: his idea of the "end of history" is temporalized and, thus, loses its absolute necessity. In light of this, a "philosopher" must actively participate in the implementation of history and finish history. Only that way she can become a "sage."

Keywords: Historical epistemology, negative anthropology, ontological argument of the existence of God, actual infinity, philosophy of science, Abrahamic religions, atheism, genesis of science, Descartes, Hegel, Heidegger, Koyré, Kojève

For citation: Kurilovich, I. S. "Myshlenie beskonechnogo kak epistemologicheskaya problema filosofskoi sistemy A. Kozheva" [Thinking about (and of) the infinite as an epistemological problem of Kojève's philosophical system], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 33–47. (In Russian)

References

Bataille, J. *Vnutrenniy opyt* [Internal Experience], trans. by S. L. Fokin. St. Petersburg: Aksioma Publ.; Mifril Publ., 1997. 336 pp. (In Russian)

* The present study has been completed with financial support from the Russian Foundation for Basic Research under the Project No. 18–311–00282 *Rationality in the humanities: theoretical contradictions and disciplinary practice*.

- Descartes, R. *Rassuzhdeniye o metode. Metafizicheskiye razmyshleniya. Nachala filosofii* [Discourse on the method. Metaphysical reflections], trans. by V. V. Sokolov, V. M. Yaevezhina and V. N. Ivanovskii. Lutsk: Vezha Publ., 1998. 302 pp. (In Russian)
- Geroulanos, S. "Aleksandr Kozhev: proiskhozhdeniye 'antigumanizma', ili 'konets istorii'" [Alexandre Kojève: The Origin of 'Anti-Humanism', or 'The End of History'], trans. by A. Zubov and D. Goryanina, *Novoye literaturnoye obozreniye*, 2012, Vol. 116, No. 4, pp. 76–90. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytiye i vremya* [Being and time], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. 2, trans. by A. P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Pibl., 2007. 457 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Osnovnyye problemy fenomenologii* [Basic problems of phenomenology], trans. by A. G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 445 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches], trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)
- Hollier, D. (ed.) *Kollezh sotsiologii 1937–1939* [College of Sociology 1937–1939], trans. by Yu. B. Bessonova, I. S. Vdovina, N. V. Vdovina and V. M. Volodin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2004. 588 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sobranie sochinenii*, T. 3: Kritika chistogo razuma [Collected Works, Vol. 3: Critique of pure reason], trans. by N. O. Losskii. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
- Kojève, A. "Entretien avec Gilles Lapouge: Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages", *La Quinzaine littéraire*, 1968, No. 53, pp. 18–20.
- Kojève, A. "Gegel', Marks i khristianstvo" [Hegel, Marx and Christianity], trans. by A. M. Rutkevich, *Voprosy filosofii*, 2010, No. 10, pp. 128–143. (In Russian)
- Kojève, A. "Note sur Hegel et Heidegger", *Rue Descartes*, 1993, No. 7, pp. 35–46.
- Kojève, A. *Ateizm i drugiyе raboty* [Atheism and other works], trans. by A. M. Rutkevich. Moscow: Praxis Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The idea of death in the philosophy of Hegel], trans. by I. Fomin. Moscow: Logos Publ.; Progress-Traditsiya Publ., 1998. 208 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Ponyatiye vlasti* [The concept of power], trans. by A. M. Rutkevich. Moscow: Praxis Publ., 2006. 192 pp. (In Russian)
- Kojève, A. *Vvedeniye v chteniye Gegelya* [Introduction to the reading of Hegel], trans. by A. G. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 791 pp. (In Russian)
- Koyré, A. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoy vselennoy* [From the closed world to the infinite universe], trans. by V. Strelkov et al. Moscow: Logos Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)
- Kurilovich, I. S. "Ratsional'nye osnovaniya kontseptual'nogo perevoda: sluchai fenomenologii Gegelya-Khaideggera v rabotakh Aleksandra Kozheva. Stat'ya pervaya" [Rational foundations of conceptual translation. The case of Hegel-Heidegger Phenomenology in the works of Alexandre Kojève. Article one], *Vestnik RGGU*, 2018, No. 3, pp. 32–41. (In Russian)
- Rosen, S. "Kojève à Paris. Chronique", *Cités*, 2000, No. 3, pp. 197–220.