

УДК 1(091)

ББК 87.3(2Рос:4Фра)

Денис Алексеевич Шмелев

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, аспирант Высшей школы философии, истории и социальных наук, Россия, Калининград, e-mail: shmelevd98@mail.ru

Влияние позднего творчества Вл. Соловьева на философию истории А. Кожева¹

Аннотация. Позднее творчество Владимира Соловьева, более конкретно его работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», рассматривается в качестве одного из истоков философии истории Александра Кожева. Дается общая характеристика антропологических и историософских воззрений Кожева и их сопоставление с концепцией истории, представленной в соловьевских «Трех разговорах». В результате сравнительного анализа взглядов обоих философов выявлено восемь концептуальных моментов, которые присутствуют как в историософской доктрине позднего Соловьева, так и в философии истории Александра Кожева. Обращается внимание на то, что и французский мыслитель, и русский философ считают, что постисторическое состояние характеризуется отсутствием войн и прекращением существования отдельных национальных государств, сменяемых на наднациональные структуры управления, которые впоследствии будут упразднены в пользу единой всемирной империи, основанной на радикальном эгалитаризме. Отмечено, что оба философа сходятся во мнении, что мир после истории представляет собой недифференцированное культурно гомогенное пространство, в котором явное материальное благополучие сопровождается латентным духовным кризисом, характеризующимся примитивизацией человека, исчезновением культуры, господством атеизма, девальвацией христианских ценностей. Подчеркивается родство между образом Наполеона у Кожева и фигурой антихриста у Соловьева, поскольку в обоих случаях речь идет о личности, экспансивно навязывающей свою индивидуальность миру, о субъекте, который своими действиями перемещает человечество в постисторическое пространство посредством установления тотальной империи. Рассматривается также и главное отличие историософской концепции Кожева от концепции Соловьева, которое состоит в том, что у Кожева «конец истории» происходит в сугубо секулярном измерении, Соловьев же, стоящий на религиозной позиции, оставляет место мессианизму. В заключение, основываясь на множестве рассмотренных концептуальных совпадений между соловьевской и кожевской доктринами, делается вывод о влиянии творчества позднего Соловьева на историософию Кожева.

Ключевые слова: историософская доктрина позднего Соловьева, неогегельянство А. Кожева, идея конца истории, постисторическое состояние человечества, радикальный эгалитаризм, идея единой всемирной империи, секуляризм, мессианизм

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 (Санкт-Петербургский государственный университет) «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 (St. Petersburg State University) “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries”.

Denis Alekseyevich Shmelev

Immanuel Kant Baltic Federal University, Higher School of Philosophy, History and Social Sciences, postgraduate student, Russia, Kaliningrad, e-mail: shmelevd98@mail.ru

Influence of the late works of Vl. Solovyov on A. Kozhev's philosophy of history

Abstract. The later work of Vladimir Soloviev, more specifically his Three Conversations on War, Progress, and the End of World History, is considered as one of the origins of Alexander Kozhev's philosophy of history. The general characteristics of Kozhev's anthropological and historiosophic views and their comparison with the concept of history presented in Solovyev's Three Conversations are given. The comparative analysis of the views of both philosophers revealed eight conceptual points, which are presented in both historiosophic doctrine of the late Soloviev and in Alexander Kozhev's philosophy of history as well. The attention is drawn to the fact that both French thinker and Russian philosopher believe that post-historical state is characterized by the absence of wars and termination of existence of separate national states, replaced by supranational structures of government, which will later be abolished in favor of a single World Empire, based on radical egalitarianism. It is noted that both philosophers agree that the world after history is an undifferentiated culturally homogeneous space in which an apparent material prosperity coexists with a latent spiritual crisis characterized by primitivization of the man, disappearance of culture, domination of atheism, devaluation of Christian values. The emphasis is placed on the affinity between Kozhev's image of Napoleon and Solovyov's figure of the antichrist, whereas in both cases the question is about a personality who expansively imposes his individuality on the world, a subject who moves humanity by his actions into a posthistorical space by means of the establishment of the Total Empire. The main difference between Kozhev's historiosophical concept and Solovyov's is also considered. It consists in the fact that Kozhev's 'end of History' takes place in a purely secular dimension, while Solovyov, who stands on a religious position, leaves room for messianism. In summary, based on the many considered conceptual coincidences between Solovyov's and Kozhev's doctrines, we conclude the late Solovyov's work has influenced on Kozhev's historiosophy.

Key words: Late Soloviev's historiosophic doctrine, A. Kozhev's Neo-Hegelianism, idea of the end of history, posthistorical state of mankind, radical egalitarianism, idea of the single World Empire, secularism, messianism

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.074-091

Александр Кожев – весьма значимая для европейской мысли фигура, оказавшая огромное влияние на философию Франции XX века. Как пишет на эту тему Мишель Онфрэ, «отрывок из “Феноменологии духа” относительно диалектики господина/раба во многом повлиял на мысль XX века. От Батая и Лакана, через Сартра и Камю, не считая уж слушателей курса Кожёва, идет вторая волна французского гегельянства (после первой – Виктора Кузена), и многое в ней строится как комментарий к кожевскому комментарию этого отрывка из гегелевской большой книги об Одиссее универсального сознания» [1, с. 460]. В большинстве историко-философских исследований упоминаются преимущественно западноевропейские авторы, повлиявшие на кожевскую фи-

лософию, вопрос о возможных русских источниках философской мысли Кожева практически не поднимается, за исключением указания на влияние неогегельянской концепции И.А. Ильина². Хотя общеизвестен тот факт, что будущий автор «Введения в чтение Гегеля» в 1926 году в Гейдельбергском университете защищал диссертацию по теме «Религиозная метафизика Владимира Соловьева», критический анализ которой представлен в одной из статей М.В. Максимова³. Особенно выразительным выглядит тот факт, что последняя большая работа Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», пронизана мотивами, чрезвычайно характерными для интеллектуальных исканий Кожева. Обращение к позднему, эсхатологическому периоду творчества Соловьева в поисках истоков кожевской историософии кажется особенно актуальным, поскольку пессимистический взгляд Кожева на положение человека в конце истории, характерный для его шестого курса лекций по гегелевской философии (1938 г.) и для всего последующего периода собственной философской деятельности, крайне схож с соловьевским апокалиптическим видением цивилизации антихриста. Эта тема затрагивалась как в отечественном научном сообществе (работы Б.Е. Гройса, А.М. Эткинда, Вадима Россмана)⁴, так и в зарубежном (статья Аннет Жубара, книга Джефа Лава)⁵, однако детальный анализ концептуальной связи между «Тремя разговорами» Соловьева и историософией Кожева в них отсутствовал. Цель настоящего исследования – попытаться заполнить эту лакуну.

Прежде всего необходимо дать общую характеристику антропологических и историософских взглядов Кожева, чтобы более ясно понимать, на какую исходную концепцию наложились идеи Соловьева.

Кожев считает, что человека делает человеком присутствие у него потребности реализовать «желание желания», понимаемого как «стремление

² См.: Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 320–336 [2].

³ См.: Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ–ТУ–МПУ, 1999. С. 48–61 [3].

⁴ См.: Гройс Б.Е. Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева [Электронный ресурс] // Центр экспериментальной музеологии: электрон. науч. журн. 2016. URL: http://redmuseum.church/groys_kojeve (дата обращения: 15.03.2022) [4]; Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2001. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyi-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения: 27.03.2022) [5]; Россман В. После философии: Кожев, “конец истории” и русская мысль [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2018. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (дата обращения: 16.08.2020) [6].

⁵ См.: Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев [Электронный ресурс] // Энциклопедия культур Déjà vu: электрон. науч. журн. 2005. URL: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (дата обращения: 27.02.2022) [7]; Love J. The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p. [8].

самому стать объектом желаемого желания»⁶, т. е. стать исключительным объектом для желания другого индивида. Своеобразие подобной интенции заключается в том, что желать чужого желания равнозначно становлению себя в глазах другого индивида абсолютной ценностью, подчиняющей себе все остальные ценности (Кожев периодически сравнивает такое желание с любовью). В этом смысле «желание желания есть стремление быть признанным (*anerkannt*)»⁷. Таким образом, «желание желания», называемое также «антропогенным желанием», находит собственный узнаваемый облик в понятии «желание признания».

Человек в свете понятия «желания признания» проявляет себя как негативность, т.е. он – «ирреальное или *идеальное* Бытие, которое существует в реальном Бытии в том смысле, что оно *ничтожит* без *самоуничтожения*, поскольку ничтожением является само его существование»⁸. Иными словами, специфика человеческого бытия состоит в непрерывном отрицании, обращенном на природный мир, так как сам по себе человек «удерживается в этом мире лишь за счет его отрицания»⁹. Таким образом, «желание признания» реализует себя посредством негативности, отрицания. Самое главное в этом акте – отрицание собственного (животного) существования в рамках смертельной борьбы за признание, означающее, что в целях актуализации себя в качестве человека индивид смирят свой инстинкт самосохранения, т.е. объектом аутонегации оказывается собственное животное начало. Субъект, вопреки животному инстинкту самосохранения, принимает на себя риск, ввязываясь в противоборство с похожими на него индивидами, хотя целью этого смертельного конфликта является эфемерное, невыводимое из животных инстинктов «желание признания». Таким образом происходит сражение нескольких сознаний за господство одного над другим, которое символизирует утверждение человека (победитель) над животным (побежденный). Помимо собственно человека в этом процессе рождается история, которой борьба подобного рода неизменно сопутствует, повторяясь в качестве войн и революций. Такая битва должна завершиться «односторонним признанием – победителя побежденным»¹⁰, тогда первый, не отступивший несмотря на экзистенциальную угрозу, превратится в Господина, а последний, капитулировавший при виде смертельного риска, вспомнивший о животном инстинкте самосохранения, станет Рабом. В момент победы победитель реализует себя как человек, а второй остается в животном состоянии, поскольку Господин отрицает человечность Раба и тот соглашается с этим. Но затем Господин принуждает Раба работать на себя, оставляя себе только акт

⁶ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. С. 299 [9].

⁷ Там же.

⁸ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы. С. 298.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 300.

потребления, удовлетворения всех своих материальных потребностей. В результате он возвращается к животной непосредственности существования, в то время как Раб через труд постепенно и незаметно движется ко все большему развитию именно человеческого начала. В соответствии с этим Кожев утверждает, что силы исторического прогресса – это *Борьба за признание* (войны, революции) и *Труд* (экономика).

Борьба за признание, утверждает Кожев, рано или поздно должна завершиться. Тогда произойдет «*конец истории*», который снимет противоречие между Рабом и Господином в объединяющем их обоих понятии *Гражданина*. Перемещение же из исторического пространства в постисторическое произойдет вследствие «*последней битвы за признание*», инициаторами которой станут осознавшие себя рабы. При этом Раб не может превратиться в Господина, так как бывший Господин не станет признавать того, кто ранее признал за ним его господский статус. Но одновременно Раб и не хочет быть Господином, поскольку он понимает обреченность этой позиции, поэтому, добившись признания себя от бывших господ, он не отменяет их признания, он делает признание *всеобщим*: «...он признает и того, кого он обязет признавать себя посредством борьбы»¹¹. Иными словами, добившись признания, рабы, выходящие из битвы победителями, уже не принуждают остальных членов социума кого-либо считать господами, а утверждают состояние *всеобщего признания*, когда первый признает в качестве ценности второго, но и второй аналогично признает в качестве ценности первого, что распространяется на все общество. Здесь на первый план и выходит Гражданин – диалектический синтез Господина и Раба, совмещающий в себе и воина, и труженика. В финальном состоянии постистории в обществе наступает всеобщее равенство, так как внутри него все индивиды, признающие друг друга исключительно по праву и вне борьбы, обладают единым статусом.

Раз борьба более не имеет места, нет ни войн, ни революций, случавшихся в историческом состоянии только потому, что еще не обладающий признанием индивид был постоянно недоволен своим непризнанным статусом. Это приводит Кожева к представлению о возникновении в указанном постисторическом состоянии *всеобщей универсальной гомогенной империи*, которая является единственной возможной политической формой, обеспечивающей всеобщее признание граждан. Универсальность этой империи означает, что в ее рамках ликвидируются национальные, классовые, религиозные и другие различия между людьми, так как она включает в себя человека как такового, даруя ему признание в качестве его родовой сущности. Тотальность и гомогенность как ее характеристики означают, что наличествует только одно государство, вбирающее в себя весь мир, в результате чего исчезают национальные государства.

¹¹ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы. С. 303.

Здесь следует упомянуть, что в августе 1945 года Кожев написал политический документ «Латинская империя. набросок доктрины латинской политики» (опубликован в 1990 году), где он констатировал, что эра национальных государств закончена. За ней наступает эпоха наднациональных государственных структур – империй (альянсы близких, родственных друг другу наций, которые вбирают в себя еще не все человечество, но несколько народов)¹². Кожев утверждает, что в постистории произойдет не мгновенный переход от национальных государств к окончательной империи, а поэтапное превращение множества национальных государств в несколько империй. Когда одна из них одержит верх над другими, под ее началом и будет учреждена окончательная империя, всемирное государство. Многие исследователи считают, что в этой работе Кожев впервые дал теоретическое обоснование идеи Европейского Союза, над реальным созданием которого он работал после Второй мировой войны, находясь во французском правительстве.

Возвращаясь же к постисторической империи, нужно сказать, что приносимое ей всеобщее признание означает, что в ней абсолютно любой человек воспринимается как *индивидуальность* («синтез *Единичного* и *Всеобщего*»), т.е. как «всеобщая ценность, приписываемая чему-то абсолютно неповторимому»¹³. Кожев решительно утверждает, что окончательное всеобщее признание можно реализовать лишь в тотальной империи, однако при этом он добавляет, что некий предварительный аналог этого всеобщего признания содержался в христианском учении, утверждавшем онтологическое равенство людей перед Богом и выработавшем представление о любом человеке как об индивидуальности. Однако христианство не дает полноценного всеобщего признания, поскольку, во-первых, оно даруется индивиду только по ту сторону жизни и, во-вторых, христианское сознание остается по своей сущности *рабским сознанием* (христианин является Рабом Божиим; здесь очевидно влияние на Кожева той критики христианства, что была произведена Ницше). Бог препятствует воцарению всеобщего равенства, поскольку он всегда выше и совершеннее собственных творений и, с кожевской точки зрения, Он является идеальной проекцией представления человека о самом себе, т.е. христианин оказывается Рабом самого себя. Поэтому Кожев утверждает, что в целях подлинного освобождения, совершенного утверждения всеобщего признания и реализации христианского представления об индивидуальности нужно отвергнуть теизм, приняв атеизм. Причем, согласно Джеффу Лаву, сама «суть христианства для Кожева заключается в том, что оно приводит к атеизму путем превращения человека или человеческого существа в абсолют»¹⁴. Это означает, что человек после истории самообожествляется, осознавая себя в

¹² См.: Кожев А.В. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54 [10].

¹³ См.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 628 [11].

¹⁴ См.: Love J. The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève. С. 147.

качестве существа неизбежно конечного, верного лишь посюстороннему измерению жизни. Он принципиально отрицает трансцендентного Бога, утверждая имманентное всемирное государство, признающее его самого по себе как абсолютную ценность. В результате, господство атеизма, как пишет Майкл С. Рот, понимается Кожевым как «процесс освобождения от Абсолютного Господина», а также как «признание всеобщего равенства индивидов, в котором обретается свобода»¹⁵.

События, которые, по мнению Кожева, непосредственно направили человечество к «концу истории», – это Великая французская революция и Наполеоновские войны. Наполеон здесь оказывается наиболее важной фигурой, которая своими действиями ведет людей к пространству вне истории, в борьбе навязывая всему миру собственную индивидуальность, но имея при этом в качестве цели идею тотальной империи, которая реализует в будущем идеалы французской революции. Суть и цель его деятельности им самим еще не осознаются должным образом, поэтому для выявления исторического смысла происходящего нужен философ, который принесет всему человечеству окончательное самоосознание. В данном случае речь у Кожева идет о Гегеле. В 1806 году происходит битва при Йене, а в 1807 году выходит в свет «Феноменология духа». Эти события знаменуют собой начало эпохи «конца истории».

Очевидно, что тотальное государство всеобщего признания не возникло вплоть до наших дней, точно так же, как не исчезли войны и революции. Тем не менее Кожев был убежден, что «гегелевско-марксистский конец истории уже не будущее, но настоящее»¹⁶. «Наблюдая происходящее вокруг и размышляя о том, что происходило в мире после Йенской битвы, я понял, что Гегель был прав, видя в ней конец собственно истории. В этой битве и посредством этой битвы авангард человечества виртуально достиг предела и цели, т. е. конца исторического развития человека. То, что происходило потом, было лишь распространением универсальной революционной власти, учрежденной во Франции Робеспьером-Наполеоном», – пишет Кожев в одном из последних примечаний к своему главному сочинению [11, с. 539–540]. «Конец истории» все же состоялся, но пока не реально, а виртуально, т.е. действительность еще ждет его последующей актуализации.

Так Кожев описывает «конец истории» и его следствия в основной части курса лекций «Введение в чтение Гегеля» (1933–1938 гг.), пост-исторического человека он здесь еще мыслит сугубо позитивно, на манер ницшеанского сверхчеловека. Но когда к концу пятого курса Кожев 4 декабря 1937 года озвучивает свой доклад в Коллеже социологии, он уже говорит, что «конец истории» влечет за собой и конец самого человека. В финальном же шестом курсе лекций (1938–1939 гг.) он еще более радикально меняет свои представления и

¹⁵ См.: Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY.: Cornell University Press, 1988. С. 116 [12].

¹⁶ См.: Кожев А.В. *Введение в чтение Гегеля*. С. 539.

изображает пост-историческое состояние человека и человечества в сугубо негативных тонах.

Если войны, революции, принудительный труд, инициированные «желанием признания», исчезают, поскольку каждый индивид признан, то у человека отпадает нужда отрицать налично-данное. Следствием «конца истории» становится исчезновение негативности как акта конституирующего бытие человека, и это означает антропологическую катастрофу, поскольку человеком утрачивается тот уникальный атрибут, который делал его человеком как таковым. Раз отсутствует негативность, отсутствует и развитие, ранее происходившее в истории, потому человечество погружается в самотождественное состояние, где нет никаких качественных изменений, а само представление о какой-либо новизне пропадает.

Человек, утративший негативность, т.е. свою сущность, воссоединяется с природным миром, уже никак от него не отличаясь, становясь с ним одним целым. Как подчеркивает Стефанос Геруланос, «богочеловек конца истории находит истину и становится бытием, то есть частью природы и живым подтверждением конца онтологического дуализма, концом отрицания, концом человека» [13]. Прежний исторический антагонизм природы и человека исчезает, поскольку последний растворяется в обретенном комфорте. «Постисторическое состояние – это возвращение к изначальной животности, переход к социально гарантированному потреблению как единственной оставшейся цели человеческого существования», – пишет Борис Гройс [14, с. 151].

Таким образом, «конец истории» трансформирует человека как специфическое существо, которое себя преодолевает и превосходит, свободно идет на риск и изменяется по направлению к более совершенному состоянию, в животное («представитель вида животных *Homo sapiens*»), причем такая метаморфоза не касается его биологической природы, ведь человек продолжает существовать внутри всемирного государства, ликвидировавшего социальные противоречия и гарантировавшего собственным гражданам сытую, довольную жизнь без потрясений. Однако, поскольку «антропогенное желание» окончательно удовлетворено, он всецело отдает себя именно *животному* желанию, будучи лишенным тех прежних потребностей, которые касались ирреального и идеального, и становится инертным потребителем, ориентированным лишь на материальное.

Закончить предварительное рассмотрение антропологических и исторических взглядов Кожева следует упоминанием о том, что если в 1930-е годы русско-французский философ будущей точкой локализации «конца истории» считал сталинский СССР и полагал, что «последней битвой за признание» станет всемирная коммунистическая революция, то в позднем примечании (1968 г.) к своему старому курсу лекций он настаивает, что данную роль исполнит Америка и ее глобальная либеральная экспансия. Кожев пишет, что США «уже достигли конечной стадии марксистского “коммунизма”, коль ско-

ро практически все члены “бесклассового общества” могут уже сейчас приобретать все, что им заблагорассудится, трудясь при этом не больше, чем прикажет сердце»¹⁷. «American way of life» – это «образ жизни, свойственный постисторическому периоду»¹⁸, когда индивиды являются постисторическими животными, знаменует собой «прообраз “вечного настоящего” всего человечества»¹⁹. Причем, как вспоминает Раймон Арон, если к советскому эксперименту у Кожева было компромиссное отношение («за неимением Наполеона, пусть будет Сталин; империя эта и не русская, и не марксистская, но включающая в себя все человечество, примиренное взаимным признанием»), то к американскому проекту он уже испытывал явную антипатию, поскольку «ему, как Мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира»²⁰.

Теперь можно перейти к обозначенной нами теме. «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», включающие в себя «Краткую повесть об антихристе», – последний труд Владимира Соловьева, написанный в диалогической форме в 1900 году и примыкающий к позднему, эсхатологическому периоду творчества русского философа. Протагонистом во второй части произведения является Политик, исполненный либерально-прогрессистских представлений и жаждущий всеевропейского единства. Он считает, что «значение войны становится все более и более подлежащим вопросу, и в настоящее время ... военный период истории кончился»²¹. По этой причине «упразднение войск, а затем и отдельных государств есть только вопрос времени», после чего последует «солидарность европейских наций» и «мир всего мира»²². На смену национальным государствам придут наднациональные структуры управления, которые будут урегулировать противоречия между народами исключительно с помощью дипломатии.

Политик утверждает, что «мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса», представляющая собой «главную, так сказать магистральную линию исторического прогресса»²³. По этой причине наступление всеобщего мира означает для человечества переход в наисовершеннейшее состояние. В финале второго разговора и в начале третьего такую оценку оспаривает Господин Z, воспринимающийся большинством исследователей в качестве выразителя взглядов автора «Трех разговоров». Если Политик дает сугубо положительную картину «конца истории», то Господин Z представляет его резко отрицательный вариант. Он полагает, что на самом деле мирная политика – это

¹⁷ См.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Aron R. Memoires. 50 ans de reflexion politique. Paris: Julliard, 1983. С. 131 [15].

²¹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 679 [16].

²² Там же. С. 650, 693.

²³ Там же. С. 703.

не признак прогресса, а «симптом симптома», «тень тени»²⁴. Она сигнализирует о том, что человечество оказалось в состоянии упадка, поскольку у него наблюдается нехватка жизненной энергии. Вот как это формулирует ранее упомянутый в разговоре отец Варсонофий, адресуя свое высказывание непосредственно некоей благочестивой даме, а опосредовано и метафорически – всему человечеству: «Ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь» [16, с. 704]. По мнению Господина Z, т.е. самого Соловьева, всеобщий мир свидетельствует о том, что история закончилась. Это вовсе не переводит человечество в более совершенное состояние, а, наоборот, приводит к «смерти человека»: индивид, погруженный в комфорт и удаленный от какого-либо антагонизма, деградирует, так как он не превосходит своей животной природы, довольствуясь наличным положением дел.

Уже в этом мы можем зафиксировать удивительное совпадение мнения Политика с первым, положительным вариантом представлений Кожеева о «конце истории», а мнение Господина Z – с его же окончательным, резко отрицательным представлением.

Политик в диалоге Соловьева добавляет, что после наступления всеобщего мира следует ожидать глобальное и беспрецедентное распространение европейской идентичности на все иные этнические общности: «Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. В этом смысл истории» [16, с. 697]. Появятся не только греческие, римские, русские европейцы, но и европейцы азиатские, арабские, индийские. «Европа или культурный мир действительно совпадет по объему со всем населением земного шара, в объединенном и умиротворенном человечестве»²⁵, и тогда каждая личность подчинится задаче «ассимилировать себе общий европейский ум»²⁶. Европейская культура захватит «все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое»²⁷. После упразднения национальных государств и их смены на наднациональные образования мир будет охвачен глобалистской экспансией Запада (европеизация), что оттеснит на второй план альтернативные локальные культуры. Данная идея предельна родственна позднему кожевскому представлению о США в роли прообраза человеческой жизни после истории, когда с помощью распространения American way of life в конце концов будет осуществлена ассимиляция иных идентичностей, обращающая всех индивидов в американцев.

Особого упоминания достойно описание Политиком духовной атмосферы постисторического социума: «...прежде был Бог и война, а теперь вместо

²⁴ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 703–704.

²⁵ Там же. С. 698.

²⁶ Там же. С. 699.

²⁷ Там же. С. 716.

Бога – культура и мир» [16, с. 701]. Но вместе с обесцениванием религиозного измерения жизни обесценивается и культура в качестве «исторической сокровищницы» («новые Шекспиры и Ньютоны»), поскольку общество теряет к ней интерес. В культуре ценится исключительно «другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и это есть именно то, что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью»²⁸. Кроме того, культура, понятая таким образом, делает своим субъектом человека усредненного, поскольку она не предполагает «ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения», предписывая исключительно «минимум рассудительности и нравственности»²⁹. Все сказанное вполне соответствует кожевской мысли о том, что в постисторическом обществе, состоящем из индивидов, весьма примитивных в духовном плане, царит атеизм и культура как таковая более невозможна, поскольку нет больше побуждавшего ранее к творчеству «желания признания».

Особое внимание в тексте Соловьева привлекает фигура антихриста. Прологом к его пришествию является финальное столкновение цивилизаций, после которого начнутся «последние времена», что равнозначно переходу в постисторическое состояние. И если Кожев говорит про «последнюю битву за признание», прообраз которой – Великая французская революция, переходящая в наполеоновские войны, то Соловьев пишет о финальной войне Востока (панмонголизм) и Запада, в которой после ожесточенного противостояния альянс европейских наций все же победит азиатские народы. Вслед за этим военным триумфом будут учреждены «Европейские Соединенные Штаты», в этом выводе Соловьева можно обнаружить удивительно точное предсказание идеи Евросоюза. Весьма символично, что одним из его зачинателей в XX веке стал Кожев, концептуально подготовивший для него почву в тексте «Латинская империя. набросок доктрины латинской политики».

Соловьев развивает утопические мотивы, идущие от Политика, утверждая, что в последней фазе истории будут наблюдаться «разъединения государств, думавших только о своих отдельных национальных интересах», однако в постисторическом измерении их заменят «международною организацией соединенных сил всего европейского населения»³⁰. Результатом будет то, что «старый, традиционный строй отдельных наций» отомрет, а «последние остатки старых монархических учреждений»³¹ растворятся в союзе демократических государств.

Вслед за появлением такого наднационального образования придет антихрист – личность предельно эгоцентричная, однако цинично сочетающая «безмерное самолюбие» с показной филантропией. Его главной характеристикой

²⁸ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 701–702.

²⁹ Там же. С. 702.

³⁰ Там же. С. 739.

³¹ Там же.

является возведенная в абсолют гордыня, вдохновленная inferнальным началом, – то, что препятствует его поклонению Богу. Антихрист испытывает ненависть и зависть по отношению ко Христу, желая, чтобы только его признали мессией. «Я прихожу последним, в конце истории именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель», – утверждает он [16, с. 741]. Второе пришествие в его интерпретации следует понимать не «как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим»³². Произведение, опубликованное антихристом, – эклектичный сплав этики, науки, политики, мистики, но в данной книге даже не упоминается Иисус. При этом если Христос являлся исправителем человечества, то антихрист выставляет себя благодетелем, исповедующим крайне эгалитарный подход к любой личности, уравнивающим благочестие с пороком. Иными словами, если Христос требовал, чтобы индивид выбирал между добром и злом, служением Богу или служением князю мира сего, то антихрист безразличен к морально-религиозному аспекту, покровительствуя человеку и благочестивому, и порочному, принимая их обоих в наличном состоянии падшести и даруя им блага в избытке, не призывая к покаянию. «Христос принес меч, я принесу мир. <...> Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно», – утверждает он [16, с. 741]. Правда же его – это «не правда воздаятельная, а правда распределительная»³³.

Когда антихрист получает признание масс, он поочередно публикует два манифеста, ключевые тезисы которых начинает успешно реализовывать, не получая хоть сколько-нибудь существенного отпора. Первый текст – это заявление о наступлении вечного вселенского мира (упразднение войны как таковой – развитие темы Политика) и объявление об установлении всемирной единой империи, которая будет обеспечивать это мирное состояние. На фоне всенародного ликования альянс европейских государств передает свою власть антихристу как «полномочному избраннику Европы, императору всех ее сил»³⁴. И вслед за волной военных кампаний в азиатские и африканские страны, еще ценящие свой суверенитет, он добивается глобальной власти над миром, консолидируя под собственным владычеством Америку, Африку, Европу, Азию и пр. Так, наднациональная структура управления в форме «Соединенных Штатов Европы» упраздняется в пользу империи – всемирной монархии антихриста.

Первый манифест – объявление о вечном мире в пределах империи, второй же – обещание материального благополучия, которое антихрист вполне последовательно исполнит. В своем новом государстве им проводится радикальная экономическая реформа, нивелирующая оппозицию между богатыми и бедными, что устраняет имевшиеся ранее социальные антагонизмы и идеоло-

³² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 741.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

гические прения. «Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам», – резюмирует Соловьев [16, с. 746]. И эффектом этой реформы будет «прочное установление во всем человечестве самого основного равенства – равенства всеобщей сытости»³⁵, преобразующее социум в общество потребления. Антихрист дарует своим поданным преизбыток материальных благ, отчего его граждане забывают об умеренности, превращаясь в совершенных гедонистов, руководимых не знающим себе предела желанием. «Дело антихриста совершается в мире, в тишине зрелой и завершенной цивилизации» [17, с. 456], – подчеркивает Георгий Федотов.

Можно констатировать удивительное совпадение между описаниями «постисторического» состояния человечества у Соловьева и Кожева. Родственными друг другу оказываются рассмотренный образ антихриста и представленная во «Введении в чтение Гегеля» фигура Наполеона. Эта родственность проявляется в нескольких чертах. Во-первых, Наполеон, подобно антихристу, является личностью, перемещающей своими действиями все человечество в постисторическое пространство, при этом экспансивно диктующей миру свою индивидуальность, его мессианской функцией выступает созидание тотальной эгалитарной империи, каждый индивид внутри которой понят как ценность, несмотря на его партикулярные свойства (достижения, проступки, достоинства, недостатки). Эта империя приносит своим гражданам мир (упразднение войны и общественных противоречий) и дарует им материальное благополучие. Во-вторых, Наполеон в концепции Кожева представляет собой прообраз постисторического человека, ключевые черты которого совпадают с приписываемыми антихристу характеристиками: гиперболизированной гордыней и тщеславием, побуждающими его отринуть Бога в пользу самообожествления. Гипотеза о влиянии соловьевского представления об антихристе на кожевский образ Наполеона выглядит еще более оправданной, если учесть, что в 1926 году (до лекций по «Введению в чтение Гегеля» оставалось семь лет) в тексте, детально анализирующем «Краткую повесть об антихристе», Георгий Федотов заметил, что в изображенном Соловьевым антихристе, «несомненно, чувствуется в формах его исторического дела образ Наполеона»³⁶.

Кроме того, нужно упомянуть о том общем положении, в котором после истории оказывается христианство и в соловьевской, и в кожевской оптике. Суждения антихриста в «Краткой повести» – это имитация поэтики Евангелия от Иоанна, сам же он представляет собой филантропического спиритуалиста, стремящегося к тому, чтобы за ним признали мессианское достоинство. Книга, написанная антихристом, – сочинение, объединяющее в себе этику, политику, мистику, экономику, но оставляющее в стороне Христа. Таким образом, анти-

³⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 747.

³⁶ См.: Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 460 [17].

христ – это персонаж не секулярный, но активно использующий христианский символизм, являясь при этом олицетворением христианства без Христа. И это совпадает с представлением Кожева о тотальной империи как об окончательной реализации христианской идеи, проповедующей равенство между людьми за счет отречения от Бога, так как при наличии Его всесовершенной фигуры всегда будет присутствовать асимметрия, препятствующая равенству.

Заканчивая анализ повести, вспомним, что вслед за установлением всемирной монархии антихриста с приносимыми ей миром и благоденствием осуществляется синтез всех религий. Последний подразумевает апостасийное воссоединение христианских церквей, многие члены которых соглашаются принять антихриста как подлинного мессию. Одновременно и параллельно с этим процессом происходит истинное воссоединение протестантизма, католичества и православия, для которого главными факторами консолидации выступают исповедание Христа Богом и отречение от лжемессии. Затем случается восстание евреев против владычества антихриста, за которым следует общее мученичество христиан и иудеев, еще ждущих действительного мессию. Финал же всему историческому процессу приносит непосредственное вмешательство Бога, спасающего верных Ему и сокрушающего антихриста и его последователей, т.е. эсхатон, за которым последует установление тысячелетнего царства праведников со Христом. Как замечает по этому поводу В.В. Сербиненко, «постисторическое существование человечества – это не только итог всемирной истории, не только ее “эпилог”, но и пролог к эсхатологическому будущему» [18].

Сведем в единый список обозначенные выше сходные положения концепций Кожева и Соловьева.

1. Переход в постисторическое пространство несет с собой упразднение войны как таковой и ликвидацию отдельных национальных государств, сменяемых общей наднациональной структурой управления. Соловьев пишет, что Империи будет предшествовать такое образование, как «Европейские Соединенные Штаты», реализацией которых в XX веке отчасти и оказался Евросоюз. В его создание внес большой вклад Кожев в период службы во французском правительстве. В послевоенное время он, как и Соловьев, стал утверждать, что перед установлением всеобщей Империи состоится упразднение национальных государств и трансформация их в ряд наднациональных структур – локальных империй.

2. Вслед за упразднением национальных государств осуществится глобалистская экспансия Запада (тотальная европеизация у Соловьева и тотальная американизация у Кожева), направленная на все иные народности, что нивелирует какие-либо различия и сформирует культурно гомогенное пространство.

3. Перемещение в постисторическое измерение происходит после финальной мировой войны, исход которой – масштабная и окончательная перестройка всего мирового пространства.

4. Вселенский мир после истории – это не признак перехода человечества к более совершенному состоянию, а, напротив, симптом упадка, начало фундаментального духовного кризиса (примитивизация и инертизация человека, атеизм, исчезновение культуры и творчества, господство индивидуализма).

5. После ликвидации национальных государств (и последующего упразднения локальных наднациональных образований) состоится установление единой всемирной империи, которая крайне эгалитарно относится к каждому своему гражданину, признавая любого индивида как ценность в его нынешнем, фактическом состоянии.

6. Для постисторического состояния свойственно сочетание латентного духовного кризиса с явным материальным благополучием внутри консьюмеристского общества, в котором фактически существует экономическое равенство, что ликвидирует какие-либо социальные антагонизмы.

7. В качестве субъекта, который своими действиями перемещает человечество в постисторическое пространство посредством установления тотальной империи, выступает великая личность (антихрист у Соловьева и Наполеон у Кожева), экспансивно навязывающая свою индивидуальность миру, преисполненная тщеславия и одновременно склонная к богоборчеству и самообожествлению.

8. В рамках постисторического состояния христианское мировоззрение превращается в христианство без Христа, или в антихристианство.

Помимо указанных сходств, знаменательно, что оба мыслителя похожим образом изменили свои взгляды на заключительном этапе своей философской деятельности – Соловьев и Кожев осуществляют кардинальную переоценку своих прошлых взглядов, с прискорбием понимая, что провозглашаемые ими ценности в конечном итоге истории превратятся в свою противоположность. Соловьев, расставаясь с грезами теократического периода, приходит к следующим выводам: попытка осуществить Царство Божие на земле приведет к становлению общества потребителей, которые в своем гедонизме не желают знать Бога; финальный синтез, снимающий все прежние противоречия и собирающий в изначальное единство обособленные друг от друга элементы, производит тот, кого христианство именует антихристом; всемирная монархия, глобальная задача которой – образование единого человечества и торжество всемирной справедливости, превращается в триумф зла. Кожев же, прощаясь с мечтой о рождении возвышенного сверхчеловека в конце истории, приходит к пониманию, что тотальная империя всеобщего признания, приносящая своим гражданам долгожданный мир и благополучие, превратится в средство разрушения в человеке самой человеческой сути, «духовной природы», обратив его в социально-политическое животное, существующее посреди тотального цивилизационного упадка, из которого уже нет выхода.

Конечно же, необходимо упомянуть и об отличии доктрины Кожева от доктрины Соловьева. Оно состоит в следующем. Кожевская историософия предполагает, что события, вследствие которых осуществляется переход в по-

стисторическое пространство, происходят в предельно секулярной плоскости, это помогает понять, почему Кожев так пессимистичен, считая, что «конец истории» означает и конец человека. В его мировоззрении нет места прыжку веры, который отбрасывал бы естественные каузальные связи и преодолевал приносимую постисторией смерть, поэтому такой исход он воспринимает фатально, как нечто необратимое, не имеющее себе альтернативы. В противоположность этому, Соловьев, стоящий на строго религиозной позиции, полагается на веру, рассеивающую мрак постисторического цивилизационного кризиса в надежде на приход мессии, который спасет своих верных чад, уведя их в незримое эсхатологическое будущее.

Основываясь на множестве указанных концептуальных совпадений между соловьевской и кожевской доктринами, кажется правомерным сделать вывод о влиянии творчества позднего Соловьева («Три разговора») на историософию Кожева. Помимо бросающегося в глаза уже рассмотренного идейного родства, необходимо иметь в виду тот факт, что Кожев был весьма философски образован и прекрасно знал учение Соловьева. Неслучайно он решил написать под руководством К. Ясперса диссертацию по религиозной философии Соловьева, хотя в тот момент уже несколько лет как покинул Россию и мог бы взять любую другую тему. Само название последнего произведения Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» намекает на общий смысл исторической концепции Кожева. Внимательно читая это произведение Соловьева, мы с удивлением находим в нем абсолютно все темы кожевского творчества. Такое совпадение концепций невозможно считать случайным. Кажется очевидным, что яркая работа Соловьева, которую Кожев знал и внимательно изучал, непосредственно повлияла на его философские взгляды. Более того, быть может, творчество Соловьева – это не просто один из источников влияния, а источник наиболее важный, в противном случае трудно понять причину внезапного изменения Кожевным оценки постисторического состояния человечества. Очень может быть, что он пришел к пессимистическому взгляду на постисторическое состояние человечества, вспомнив о поздней историософии Соловьева и наложив его выводы на собственные философские построения.

Список литературы

1. Onfray M. L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus. Paris: Flammarion, 2012. 608 p.
2. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 468 с.
3. Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ – ТУ – МПГУ, 1999. С. 48–61.
4. Гройс Б.Е. Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева [Электронный ресурс] // Центр экспериментальной музеологии: электрон. науч. журн. 2016. URL: http://redmuseum.church/groys_kojeve (дата обращения: 15.03.2022).

5. Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. научн. журн. 2001. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyy-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения: 27.03.2022).
6. Россман В. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2018. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (дата обращения: 16.08.2020).
7. Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев [Электронный ресурс] // Энциклопедия культур *Déjà vu*: электрон. науч. журн. 2005. URL: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (дата обращения: 27.02.2022).
8. Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.
9. Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. С. 295–323.
10. Кожев А.В. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54.
11. Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
12. Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. 271 p.
13. Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» [Электронный ресурс] // Журнальный клуб Интелрос: электрон. науч. журн. 2012. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/y4-2012/16094-aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konec-istorii.html> (дата обращения: 21.02.2021).
14. Groys B. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso, 2012. 269 p.
15. Aron R. *Memoires. 50 ans de reflexion politique*. Paris: Julliard, 1983. 778 p.
16. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 635–763.
17. Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 454–466.
18. Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьева [Электронный ресурс] // Anthropology. Web-кафедра философской антропологии: электрон. науч. журн. 2003. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eschatologiya-vsoloveva> (дата обращения: 19.01.2022).

References

(Sources)

Collected Works

1. Kozhev, A.V. *Ocherk fenomenologii prava* [An essay on the phenomenology of right], in Kozhev, A.V. *Ateizm i drugie raboty* [Atheism and other works]. Moscow: Praksis, 2006, pp. 295–323.
2. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii* [Three conversations about war, progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–763.

Individual Works

3. Aron, R. *Memoires. 50 ans de reflexion politique*. Paris: Julliard, 1983. 778 p.
4. Kozhev, A.V. *Nabrosok doktriny frantsuzskoy politiki* (27 avgusta 1945 g.) [Outline of the Doctrine of French Politics (August 27, 1945)], in *Prognosis*, 2005, no. 1, pp. 16–54.
5. Kozhev, A.V. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to Reading Hegel]. Saint-Petersburg: Nauka, 2013. 792 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Paper)

6. Fedotov, G.P. Ob antikhristovom dobre [About the anti-Christian good], in *Vl. Solov'ev: Pro et contra (Russkiy Put')*. T. 2. *Antologiya* [V. Solovyov: Pro et contra (The Russian Way). Vol. 2. Anthology]. Saint-Petersburg: Russkiy Khristianskiy gumanitarnyy institut, 2002, pp. 454–466.

7. Maksimov, M.V. Aleksandr Kozhev i Vladimir Solov'ev: analiz metafizicheskogo obosnovaniya istoriosofii [Alexander Kozhev and Vladimir Soloviev: an analysis of the metaphysical underpinning of historiosophy], in *Sbornik nauchnykh statey «Filosofiya. Kul'tura. Upravlenie»* [Philosophy. Culture. Management. Collection of scientific articles]. Moscow: MGIE`T–TU–MPGU, 1999, pp. 48–61.

(Monographs)

8. Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian Philosophy in a European Context]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2017. 468 p.

9. Groys, B. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso, 2012. 269 p.

10. Love, J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.

11. Onfray, M. *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, 2012. 608 p.

12. Roth, M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. 271 p.

(Electronic Resources)

13. Etkind, A.M. Novyy istorizm, russkaya versiya [New Historicism, Russian version], in *Zhurnal'nyy zal – Russkiy tolsty zhurnal kak esteticheskiy fenomen: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2001. Available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyj-istorizm-russkaya-versiya.html> (data obrashcheniya: 27.03.2022).

14. Gerulanos, S. Aleksandr Kozhev: proiskhozhdenie «antigumanizma», ili «konets istorii» [Alexander Kozhev: the origin of “anti-humanism”, or “the end of history”], in *Zhurnal'nyy klub Intelros: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2012. Available at: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/y4-2012/16094-aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konec-istorii.html> (data obrashcheniya: 21.02.2021).

15. Groys, B.E. Romanticheskaya byurokratiya: postistoricheskaya mudrost' Aleksandra Kozheva [Romantic Bureaucracy: The Posthistoric Wisdom of Alexander Kozhev], in *Tsentral'noy muzeologii: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2016. Available at: http://redmuseum.church/groys_kojeve (data obrashcheniya: 15.03.2022).

16. Rossman, V. Posle filosofii: Kozhev, «konets istorii» i russkaya mysl' [After philosophy: Kozhev, “the End of history” and Russian thought], in *Zhurnal'nyy zal – Russkiy tolsty zhurnal kak esteticheskiy fenomen: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2018. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (data obrashcheniya: 16.08.2020).

17. Serbinenko, V.V. Filosofskaya eskhatologiya Vl. Solov'eva [V. Solovyov's Philosophical Eschatology], in *Antropologiya. Web-kafedra filosofskoy antropologii: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2003. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eschatologiya-vsoloveva> (data obrashcheniya: 19.01.2022).

18. Zhubara, A. Ideya kontsa istorii: Vl. Solov'ev i A. Kozhev [The idea of the end of history: V. Solovyov and A. Kozhev], in *Enhtsiklopediya kul'tur Déjà vu: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2005. Available at: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (data obrashcheniya: 27.02.2022).