

Vilniaus universitetas
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ
INSTITUTAS

ŠIUOLAIKINĖS POLITIKOS STUDIJŲ MAGISTRO PROGRAMA

VIKTORAS ŠČERBINKINAS
II kurso studentas

**ALEKSANDRO KOŽEVO POLITINĖ
FILOSOFIJA KAIP *TRAGIŠKOS ISTORIJS*
SAMPRATOS PLĖTOTĖ**

MAGISTRO DARBAS

Darbo vadovas: dr. Justinas Dementavičius

Vilnius, 2022

PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, kad įteikiamas darbas (Aleksandro Koževo politinė filosofija kaip *tragiškos istorijos* sampratos plėtotė) yra:

1. Atliktas mano paties ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
2. Nebuvo naudotas kitame Institute/Universitete Lietuvoje ir užsienyje;
3. Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikia visą panaudotos literatūros sąrašą.

Viktoras Ščerbinkinas

(parašas)

Magistro darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:

.....
.....
.....

.....
(data)

.....
(v., pavardė)

.....
(parašas)

Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:

.....
(data)

.....
(Gynimo komisijos sekretoriaus/ės parašas)

Magistro darbo recenzentas/ė:

.....
(v., pavardė)

Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:

.....

Komisijos pirmininkas/ė: Komisijos
nariai:

BIBLIOGRAFINIO APRAŠO LAPAS

Ščerbinkinas V. Aleksandro Koževo politinė filosofija kaip tragiškos istorijos sampratos plėtotė: Politikos mokslų specialybės, magistro darbas / VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas; darbo vadovas J. Dementavičius. – V., 2022. – 61 p.

Reikšminiai žodžiai: istorija, istorijos samprata, istorijos pabaiga, istorijos tikslas, teleologija, politika, Rusija, rusiška tradicija, Aleksandras Kožėvas, Ivanas Iljinas, Isaiah Berlin.

Šiame darbe nagrinėjama Aleksandro Koževo politinė filosofija ir jos sąsajos su filosofo istorijos samprata. A. Koževo idėjos yra analizuojamos kaip „specifiškai rusiško“ santykio su istorija bei konkrečiai, Ivano Iljino *tragiškos istorijos* sampratos plėtotė.

Darbe pateikiami svarbiausi „specifiškai rusiško“ santykio su istorija bruožai, išryškinant rusiškos mąstymo apie istoriją tradicijos skirtumus nuo vakarietiškos; Pristatoma I. Iljino istorijos samprata, parodant, kodėl ji yra laikytina *tragiška* ir kodėl ji svarbi rusiškos tradicijos kontekste; Darbe analizuojant A. Koževo politinę filosofiją, ji yra interpretuojama kaip I. Iljino *tragiškos istorijos* sampratos tęsinys, taip pat pademonstruojant, kad pateikiama interpretacija yra tinkama siekiant geriau suprasti ne tik A. Koževo istorijos sampratą, bet ir jo politinę filosofiją.

Turinys

Įvadas.....	6
1. Rusų mąstytojų santykis su istorija: kodėl ir kaip istorija tapo svarbiausiu rusiško politinio mąstymo elementu.....	13
2. Ivano Iljino istorijos samprata: kodėl istorija yra tragiška.....	20
3. Aleksandro Koževo idėjų interpretacija per tragiškos istorijos sampratos prizmę.....	30
3.1 Aleksandro Koževo istorijos samprata kaip neateisiančios istorijos pabaigos „tragiškumas“.....	30
3.2 Ar politikos pabaiga – (ne)būtinai A. Koževo istorijos sampratos rezultatas?.....	43
Išvados.....	53
Literatūros sąrašas.....	56
Summary.....	60

Įvadas

Aleksandras Kožėvas (pranc. Alexandre Kojeve; rus. Александр Кожевников) neabejotinai laikytinas vienu iš svarbiausių bei įtakingiausių XX a. politikos filosofų, todėl neturėtų stebinti, jog šio autoriaus darbai sulaukė didelio susidomėjimo akademinėje erdvėje. Vis dėlto, galima teigti, kad net šiais laikais (praėjus daugiau kaip 50 metų po filosofo mirties) A. Kožėvo mąstymas tebėra laikytinas savaip „paslaptingu“, iki galo nesuprastu, ką rodo nesibaigiantys ginčai tiek dėl to, kokios buvo šio autoriaus politinės pažiūros, tiek dėl kai kurių autoriaus idėjų, kurių reikšmė ir kilmė, idėjinis kontekstas tebėra diskusijų objektai.¹ Viena tokių A. Kožėvo idėjų – žymioji jo „istorijos pabaigos“ tezė, arba apibrėžiant ją plačiau, šio autoriaus santykio su istorija klausimas, kuris yra svarbiausia šio darbo tema.

Esami autoriai itin skirtingai interpretuoja A. Kožėvo idėjas, žvelgdami į jas iš įvairių politinės minties tradicijų perspektyvų bei pasitelkdami skirtingas interpretavimo prieigas. Vieną iš jų galima pavadinti „praktine“, kadangi ją taikantys autoriai siekia pažvelgti į A. Kožėvo istorijos sampratą, pristatydami jos aktualumą praktinei tarptautinei politikai ar konkrečiam istorijos tarpsniui. Taikant šią prieigą, įprastai yra kalbama apie „istorijos pabaigos“ idėją, teigiant, jog tai – istorijos stadija, būklė, kurią žmonija ar tam tikra visuomenė pasiekė ar pasieks tam tikru laiku. Šios prieigos „tėvu“ galima laikyti F. Fukuyamą, kuris pasiūlė idėją, jog A. Kožėvo mąstymas apie „istorijos pabaigą“ buvo teisingas, kadangi istorija turi baigtis (ir pasak F. Fukuyamos, ji baigėsi po Šaltojo karo), pasaulyje pasibaigus didiesiems ideologiniams debatams, suvienodėjant kultūrai ir atsirandant globaliai vartotojiškai ir klestinčiai visuomenei, pagrįstai neoliberalia ekonomika bei liberalia demokratija.² Kiti autoriai *de facto* tęsia amerikiečių autoriaus darbus, naudodamiesi šia prieiga tam, kad apmąstyti A. Kožėvo idėjų aktualumą vienam ar kitam istorijos tarpsniui ar politiniam režimui. Pavyzdžiui, Helsinkio universiteto tyrėjas Sergey Prozorov, nors ir būdamas linkęs kritikuoti kai kurias A. Kožėvo idėjas, pasitelkė „istorijos pabaigos“ idėją tam, kad analizuoti Rusijos politiką bei pasiūlė koncepciją, jog praktinėje (šiuo atveju, Rusijos) politikoje „istorijos pabaiga“ – tai situacija, kai nėra pasiūlomas joks apibrėžtas ateities projektas, atsisakoma didžiųjų ar mesianistinių ateities vizijų (pvz., sovietinės komunizmo idėjos) bei

¹ Nors esama interpretacijų įvairovė bus išsamiau pademonstruota vėliau, jau dabar verta paminėti, kad esami autoriai pabrėžia, jog šiuo metu esamą įvairių A. Kožėvo idėjų interpretacijų (pvz., liberalių, marksistinių), kurios dažnu atveju priklauso nuo to, kokiam kontekste yra analizuojamos A. Kožėvo idėjos bei nuo to, kokie filosofo tekstai yra skaitomi (pvz., kai kurie autoriai daugiau dėmesio skiria ankstyviesiems A. Kožėvo darbams, kai kurie renkasi analizuoti tik vėlesnius ar labiau žinomus jo tekstus): Trevor Wilson, „Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an 'Other' Love to the West“, *Slavic and East European Journal*, 63(4), 2019, 591-592

² Paminėtina, jog pasak F. Fukuyamos, A. Kožėvas ne tik pranašavo „pasaulio supanašėjimą su (turingomis, demokratiškomis) JAV“, bet taip pat pats dirbo ties EEB sukūrimu, kas įrodo, jog A. Kožėvas numatė liberalios demokratijos triumfą ateityje bei kalbėjo ne apie abstrakčią filosofinę utopiją, o realų tikslą, kurio įgyvendinimą siekė paspartinti pats: Francis Fukuyama, „The End of history?“, *The National Interest*, Summer, 1989, 1-3/7

pamirštama reflektuoti save ir savo veiksmus istorijoje.³ Čia pateiktos (bei pakankamai įtakingos) A. Koževo istorijos sampratos interpretacijos rodo į priegis, kurią galima pavadinti „praktine“, problema: ji leidžia pasiūlyti įdomią vieno ar kito laikmečio ar šalies (šaltojo karo pabaigos, Rusijos po SSRS žlugimo) interpretaciją, bet nepadeda atsakyti į bendresnį klausimą, kokia yra A. Koževo istorijos samprata, kodėl ji yra išskirtinė ir kaip ji keičia patį istorijos supratimą vienos ar kitos mąstymo apie istoriją tradicijos ar bendresniame politinės minties istorijos kontekste.

Kitas galimas būdas kalbėti apie A. Koževo santykį su istoriją – interpretuoti jo darbus kaip nepakankamai vienalyčius turinio prasme. Šios priegis šalininkai siūlo skaityti filosofo darbus, *de facto* darant prielaidą, kad jo tekstuose galima rasti daugybę vidinių prieštaravimų ir todėl juose negalima ieškoti konkrečių politinės tikrovės aiškinimų (kaip daro „praktinės“ priegis šalininkai). Laikantis šio požiūrio yra pripažįstama kad A. Koževo nuostatos arba gerokai kito filosofo gyvenimo eigoje, arba niekada nebuvo aiškiai suformuluotos. Taip mąstantys autoriai mano, jog interpretuojant A. Koževo politinę filosofiją, jo požiūrį į istoriją ar „istorijos pabaigą“ negalima atsakyti į dalį A. Koževo interpretacinius dominančių klausimų, pvz., ką būtent reiškia istorijos pabaigos idėja, kaip A. Koževas apibrėžė istorijos tikslą. Įprastai jie teigia, jog vienintelis būdas kalbėti apie A. Koževo istorijos sampratą – nepriimti šio autoriaus idėjų (ar dalies jų) rimtai, darant prielaidą, jog pvz., jo kalbėjimas apie „istorijos pabaigą“ tebuvo retorikos priemonė, kurią A. Koževas naudojo, norėdamas sulaukti daugiau dėmesio ar siekdamas kiek provokuoti auditoriją, norėdamas paskatinti kitus susimąstyti apie to meto politines aktualijas, pažvelgiant į jas naujai, pavyzdžiui, pro marksizmo ar Hegelio filosofijos prizmę.⁴ Kiek radikalesnis tokio požiūrio variantas – idėja, kad A. Koževo darbuose galima aptikti tai, ką amerikiečių autorius Jeff Love pavadino „ironija po istorijos pabaigos“, teigdamas, jog A. Koževo darbai yra ironiški, nes juose A. Koževas pirma paskelbia atėjusią ar ateinančią istorijos pabaigą, bet vėliau pats tebesvarsto tik apie galimą pabaigą, jos scenarijus ir nemato tame nieko tragiško ar svarbaus, tęsdamas savo įprastą gyvenimą, filosofinę veiklą.⁵ Kiek apibendrinant, verta pastebėti, jog šis požiūris yra ginčytinas, kadangi esama autorių, kurie vertina A. Koževo samprotavimus apie istoriją kaip pakankamai rimtus (pvz., siedami juos su A. Koževo teologiniais darbais)⁶ bei komplikotas ta prasme, jog šio požiūrio šalininkai

³ Šis autorius tiek kritikuoja, tiek papildo A. Koževo istorijos sampratą, atsižvelgdamas į praktinį (šiuo atveju, Rusijos post-komunistinės politikos) atvejo tyrimą: Sergei Prozorov, „Russian Postcommunism and the End of History.“ *Studies in East European Thought*, 60(3), 2008, 228-229

⁴ Šis požiūris yra iš esmės priimamas bei puikiai išdėstomas Lietuvoje publikuotame straipsnyje (kuriame, beje, visiškai priimamas): Linas Jokubaitis, „Alexandre'o Kojevo'o filosofinė evoliucija: nuo hėgelizmo į natūralizmą“, *Athena: filosofijos studijos*, 11, 2016, 86

⁵ Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, New York: Columbia University Press, 2018, 199/203

⁶ Rowan Tepper, „Time and History After Post-Histoire“, 12;

https://www.academia.edu/31936422/Time_and_History_After_Post_Histoire?auto=download

įprastai renkasi analizuoti tik kontraversišką „istorijos pabaigos“ temą, ignoruodami kitus žmogaus santykio su istorija aspektus.

Glaustai apžvelgus šiuos (žinoma, itin sąlyginai į grupes skirstomus) A. Koževo darbų interpretacijos būdus, taip pat išskirtina trečioji prieiga, kuri bus pasitelkta šiame darbe. Ši prieiga yra pagrįsta idėja, jog A. Koževo mąstymo ypatumai gali būti suprasti bei paaiškinti, analizuojant šio autoriaus intelektualinį kontekstą, t.y., jo ryšius su rusiška politine mintimi ar „specifiškai rusiškais“ klausimais. Pabrėžtina, kad esama tiek daugiau, tiek mažiau sėkmingų bandymų mąstyti apie A. Koževo politinę mintį pro šią prizmę. Dalis autorių „karikatūriškai“ naudojami šia prieiga, norėdami, pavyzdžiui, įrodyti, kad A. Kožėvas buvo marksistas-stalinistas, į viską žvelgęs pro SSRS (ir asmeniškai Stalino) interesų bei propaguotos ideologijos prizmę.⁷ Nors ši idėja negali būti laikoma dominuojančia⁸, vis dėlto, negalima nepastebėti to, Vakaruose kai kurie autoriai naudojami A. Koževo kilme tam, kad įrodyti, jog A. Kožėvas skelbė „istorijos pabaigą“ todėl, kad, kaip sakė R. Scrutonas, „iš Rusijos parsivežė nihilizmą, idėją, jog viskas aplink – pasmerkta“.⁹ Atmetant karikatūriškas A. Koževo konteksto interpretacijas, pabrėžtina, kad tarp dominančių interpretacijų esama iš tiesų gerų darbų, pavyzdžiui, amerikiečių autoriaus Jeff Love knyga „The Black Circle“, kurioje išsamiai analizuojami ryšiai tarp A. Koževo bei V. Solovjovo ir F. Dostojevskio idėjų, brėžiant paraleles tarp A. Koževo ir V. Solovjovo istorijos sampratų bei panašaus rusų literatūros klasiko ir A. Koževo mąstymo apie žmogų.¹⁰ Vis dėlto, renkantis prieigą tolimesniam darbui, mums svarbu tai, kad Jeff Love pasiūlo įdomų būdą tirti A. Koževo darbus: šis autorius, suprasdamas A. Koževo darbų analizės sunkumus (pvz., tą faktą, kad didžioji dalis jo darbų – rankraščiai, kuriuose beveik nėra išnašų, referavimų į kitų autorių darbus), renkasi *de facto* daryti prielaidą, jog A. Kožėvą su kitais rusų autoriais sieja „specifiškai rusiški“ klausimai, kurie nuo seno domina šios šalies mąstytojus, taigi, kartu ir A. Kožėvą.¹¹ Nors amerikiečių autorius susilaukė kritikos dėl to, kad kiek atsieja A. Kožėvą nuo Vakarų tradicijos ar daro išvadas dėl kurių pagrįstumo kartais galima abejoti, kadangi dažniau pats A. Kožėvas referavo į Vakarų autorius bei polemizavo su jais.¹² Vis

⁷ Alexei Penzin, „Stalin Beyond Stalin: A Paradoxical Hypothesis of Communism Alexandre Kojève Boris Groys“, *Crisis and Critique*, 3(1), 2016

⁸ Ja suabejota tik pakankamai anksti, Vakaruose pradėjus populiarėti A. Koževo idėjoms: Patrick Riley, „Introduction to the Reading of Alexandre Kojève“, *Political Theory*, 9(1), 1981, 14-18

⁹ Roger Scruton, „The trouble with Islam, the European Union - and Francis Fukuyama“, 31 May 2006, https://www.opendemocracy.net/en/trouble_3605jsp/ [Žiūrėta 2021 02 24].

¹⁰ Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, New York: Columbia University Press, 2018

¹¹ Jis pvz., pažvelgia į A. Koževo „istorijos pabaigą“ pro ankstesnių rusų filosofų panašias koncepcijas, sakydamas, kad sprendžiami klausimai – tie patys: Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 163-164

¹² Hager Weslat, „Alexandre Kojève, Atheism; Jeff Love, The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève“, *Chiasma*, 6(1), 2020, 201-202/204-211

dėlto, galima teigti, kad tokie prieigos ribotumai yra pateisinami, ypač atsižvelgiant į tai, kad kiti autoriai dažnai visiškai ignoruoja rusų autorių svarbą A. Koževo minčiai, kuri kaip minėta, tebėra laikytina mažai suprasta – galimai, pasitelkus į mažiau analizuotus autorius galima geriau suprasti bent dalį filosofo idėjų.

Nors jau būtų bandymų analizuoti įvairių rusų autorių įtaką A. Koževo mąstymui, pavyzdžiui, tiriant Vladimiro Solovjovo, Aleksandro Koyre, Fiodoro Dostojevskio, Nikolajaus Fiodorovo ar net eurazistų įtaką šiam autoriui, šiame darbe bus bandoma pažvelgti į A. Koževo mąstymą pro kito žinomo rusų autoriaus, su kurio filosofija taip pat buvo susipažinęs A. Koževas, Ivano Iljino idėjų prizmę.¹³ Toks pasirinkimas – neatsitiktinis, kadangi I. Iljiną su A. Koževu sieja tai, jog abu autoriai pasiūlė įtakingas ir originalias Hegelio filosofijos interpretacijas.¹⁴ Taip pat paminėtina, jog abiejų XX a. rusų filosofų pažiūros šiais laikais yra tapusios ginčų objektais, kadangi dalyje savo tekstų abu mąstytojai yra dėstę kontraversiškas idėjas, leidusias esamiems autoriams diskutuoti dėl to, ar A. Koževas gali būti vadinamas „stalinistu“, o I. Iljinas – filosofu, intelektualiai pagrindusiu autoritarines praktikas ar net „rusiškojo fašizmo“ ideologiją.¹⁵ Vis dėlto, nors yra daug panašumų tarp abiejų autorių darbų bei biografijų (pvz., priverstinė emigracija į Vakarų, draugystė su A. Koyre, studijos pas Edmund Husserl ir Karl Jaspers), esamoje literatūroje I. Iljino ir A. Koževo idėjų santykis yra analizuotas mažai. Pagrindinė esamų darbų tema – šių rusų autorių Hegelio interpretacijų panašumai ir skirtumai, daugiausiai dėmesio įprastai skiriant tam, kokia panaši yra autorių Hegelio dialektikos samprata bei pabrėžiant, jog A. Koževas savo paskaitose pakartoja dalį I. Iljino idėjų, kurias pastarasis išdėstė 1918m. išleistame darbe „Hegelio filosofija kaip mokymas apie Dievo ir žmogaus konkretumą“.¹⁶ Taip pat yra analizuojama tai, kaip I. Iljino ir A. Koževo interpretacijose yra mąstoma apie teologinius klausimus ar kiek abiejų autorių mintys yra panašios į kitų rusų autorių (A. Koyre, V. Solovjovo) idėjas.¹⁷ Kiek apibendrinant tai, kas yra pasakyta apie abiejų autorių santykį, pažymėtina, kad esamoje literatūroje dominuoja siekis suprasti tai, kaip šie autoriai suvokė „Hegelio metodą“, visų pirma, mąstant apie

¹³И. И., Евлампиев, „Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства“, *Соловьевские исследования*, 2 (38), 2013, 108

¹⁴ I. Iljino Hegelio interpretacija yra analiuojama pvz.: Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012; Angelica Nuzzo, *Hegel on Religion and Politics*, Albany: State University of New York Press, 2013;

¹⁵ Savo idėjas apie I. Iljiną jis plėtoja knygoje: Timothy Snyder, *The Road to Unfreedom*. New-York: Tim Doogan Books, 2018; Pabrėžtina, kad lyginant abu autorius, kartais net teigiama, kad jie abu panašūs tuo, kad savo Hegelio interpretacijose demonstruoja du ideologinius kraštutinumus (kairįjį ir dešinįjį): Mark C. Taylor, *Journeys to selfhood, Hegel & Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press, 1980, 18

¹⁶ Pz., Philip T. Grier, „Translator’s Introduction“, *Il’in, I.A. The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Vol. 1: The Doctrine of God*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010

¹⁷ Pz., Trevor Wilson, „Kojève’s Gift: How a Russian Philosopher Brought an ‘Other’ Love to the West“, *Slavic and East European Journal*, 63(3), 2020

dialektiką. Taip pat verta pabrėžti, kad esamoje literatūroje (ypač tai aktualu rusų autoriams) yra siekiama suprasti, kuris Hegelio interpretatorius „teisingiau“ suprato ar perteikė Hegelio mintis bei pasiūlė tokią interpretaciją, kuri labiau atitiktų paties Hegelio svarstymus.¹⁸ Šios tendencijos esamoje literatūroje yra kritikuotinos, ypač, norint suprasti abiejų autorių santykį su istorija. Pirma, esami autoriai beveik nesidomi tuo, kiek panašiai ar skirtingai I. Iljino ir A. Koževo darbuose yra analizuojama istorijos bei „istorijos pabaigos“ tema. Antra, net jei yra skiriamas kažkoks dėmesys šiai temai, esami autoriai yra linkę analizuoti, pavyzdžiui, tai, kuri (I. Iljino ar A. Koževo) „istorijos pabaigos“ interpretacija labiau atitinka Hegelio filosofiją, ignoruodami tai, kad abu rusų autoriai, nors ir kalbėjo apie Hegelį, vis dėlto, dažnai dėstė savo, o ne Hegelio mintis.¹⁹ Trečia, susikoncentruodami į Hegelio filosofijos (jo metodologijos supratimo ar interpretacijų tikslumo) klausimus, esami autoriai analizuoja išimtinai abiejų autorių darbus, skirtus Hegelio filosofijai, ignoruodami tai, kad kituose savo darbuose abu autoriai tęsė šiuos svarstymus.

Šiame darbe atlikta analizė leis geriau suprasti tiek A. Koževo santykį su Rusijos politine mintimi, tiek jo mąstymo specifiką, kurios neaiškumai buvo išryškinti prieš tai. Pabrėžtina, jog šis darbas leis geriau suprasti tiek paties A. Koževo, tiek XX a. rusų politinės minties ypatumus, o pasirinkta tema yra verta dėmesio dėl to, kad buvo mažai ištirta, nors yra svarbi dėl to, kad A. Kožėvas XX a. pradžioje dalyvavo diskusijose su įvairiais rusų autoriais, įskaitant Lietuvoje gyvenusi Levą Karsaviną.²⁰

Visgi, pasirinkus istorijos temą kaip pagrindinę šiame darbe taip pat bus siekiama atsakyti į svarbesnį klausimą, keliantį kontraversijas esamoje literatūroje, t.y., klausimą, kokią ateities viziją iš tiesų siūlo A. Kožėvas, remdamasis nuosava istorijos samprata, iš kurios priimta kildinti kitas filosofo idėjas. Bendriausia prasme, interpretuojant A. Koževo istorijos sampratą pro kito, taip pat kontraversijas keliančio, rusų autoriaus istorijos sampratos prizmę, galima bus suprasti, ar tikrai savita istorijos samprata suponuoja nihilizmą, norą griauti ar radikaliai perkurti pasaulį, apie kuriuos įprastai kalbama esamoje literatūroje, siejant tai su „specifiškai rusišku“ santykiu su istorijos tema.

Pagrindinė teze, kurią siekiama apginti šiame darbe, laikytinas teiginys, kad I. Iljino ir A. Koževo politinę filosofiją sieja tai, jog abu autoriai teikė istorijai didelę reikšmę bei abu suformulavo savaip „tragišką“ istorijos sampratą. Iškeliant tokią tezę yra implikuojama, jog A. Koževo mąstymo

¹⁸ P.vz., jau minėtame straipsnyje pirmenybė yra teikiama I. Iljinui: Евлампиев, И. И., „Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства“, *Соловьёвские исследования*, 2 (38), 2013, 114-115

¹⁹ Tą galima pasakyti tiek apie A. Kožėvą, tiek apie I. Iljiną (atitinkamai): Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 104; Б.Л. Губман, С.А. Малинин, „И.А. Ильин: замысел и результат теодицеи Г.В.Ф. Гегеля“, *Вестник ТвГУ*, 4, 2018, 130-131

²⁰ Jų diskusija, vykusi rusų spaudoje 1929m., buvo pakartotinai publikuota: *Вопросы философии*, 2, 1992

specifiką visgi galima paaiškinti, jei žvelgti į jo darbus per I. Iljino idėjų prizmę, t.y., interpretuoti A. Koževo idėjas pro kito pasirinkto autoriaus mąstymą. Pasirenkant ginti šią tezę, taip pat yra daroma prielaida, jog abu autorius sieja siekis atsakyti į „specifiškai rusišką“ klausimą, t.y., juos jungia savitas mąstymas apie istoriją, kiek skirtingas nuo vakarietiško. Iškeliant tezę, kad panaši yra autorių istorijos samprata, taip pat *de facto* yra išsikeliama platesnė ambicija – pažvelgti į abiejų autorių idėjas, pademonstruojant, jog panašumai tame kaip jie suvokė istoriją sąlygojo platesnį jų politinio mąstymo panašumą, išeinantį už Hegelio filosofijos interpretacijos ribų. Pabrėžtina, jog pastaroji ambicija yra susijusi su siekiu sudalyvauti platesnėje diskusijoje apie tai, kaip rusiškoje politinėje mintyje XX a. yra permąstoma istorijos tema bei kaip šis permąstymas veikia mąstymą apie politiką, itin dominantį esamus autorius.

Atsižvelgiant į išsikeltus tikslus, pradėti šį darbą reikės išryškinant, kokį klausimą „sprendė“ šie filosofai, t.y., aptariant tai, kaip rusiškoje filosofijos tradicijoje yra įprasta mąstyti apie istoriją, parodant kuo šis mąstymas skiriasi nuo įprasto Vakaruose – tam bus pasitelkta įtakingo politinės minties istoriko Isaiah Berlin koncepcija, skirta paaiškinti specifinį rusų mąstytojų santykį su istorija, papildant ją kitų, šią temą vėliau analizavusių, rusų politinės minties istorikų pastabomis. Antrojoje darbo dalyje pirmiausia bus analizuojama I. Iljino Hegelio interpretacija, t.y., jo knyga „Hegelio filosofija kaip mokymas apie Dievo ir žmogaus konkretumą“ (1918m.), siekiant išsiaiškinti, ką ji rodo apie šio mąstytojo santykį su istorija ir suvokiant, kodėl ji gali būti vadinama „tragiška“. Taip pat antrojoje darbo dalyje bus pateikta trumpa to, kaip šio autoriaus istorijos samprata veikia jo mąstymą apie politiką analizė (atliekama, remiantis jo 1954m. išleistomis knygomis „Apie monarchiją ir respubliką“ ir „Apie teisinę sąmonę“), leisianti geriau suprasti, ką reiškia „tragiška“ istorijos samprata bei kaip ji gali veikti mąstymą apie politiką. Trečiojoje darbo dalyje bus analizuojama A. Koževo Hegelio interpretacija (t.y., jo 1933-1939m. paskaitų tekstas, išleistas kaip knyga „Įvadas į Hegelio skaitymą“, 1947m.), taip pat skiriant dėmesio tam, jog dalį vėlesnių idėjų A. Koževs plėtojo jau ankstyvuosiuose, rusiškai rašytuose tekstuose („Ateizmas“, 1931m., „Dekartas ir Buda“, 1920m., „Religinė Vladimiro Solovjovo metafizika“, 1935m.), kuo siekiama parodyti, jog vėlesnės filosofo idėjos yra susijusios su ankstyvaisiais „rusiškais“ mąstytojo intelektualiais kontekstais. Ketvirtojoje darbo dalyje bus siekiama išsiaiškinti A. Koževo mąstymo apie politiką savitumus, susiejant juos su trečiojoje darbo dalyje pateikta istorijos sampratos interpretacija bei kontraversiška „istorijos pabaigos“ tema, analizuojant jo knygas „Teisės fenomenologijos apybraiža“, 1943m., ir „Autoriteto samprata“, 1942m., bei straipsnius (pavyzdžiui, „Maskva. 1956m. Rugpjūtis“). Pažymėtina, kad ši analizė leis suprasti, kodėl ir kaip pasak A. Koževo „tragiškos“ istorijos eigoje turi pasikeisti įprasta (teise ir autoritetais pagrįsta) politika. Taigi, ketvirtojoje

darbo dalyje kartu bus domimasi ir bendresniu klausimu, t.y., klausimu, ką A. Koževo mąstymas apie politiką rodo apie specifinį rusų filosofų santykį su istorijos tema XX a., išsiaiškinant, ką iš tiesų, mąstant apie politiką, reiškia kontraversijas kelianti „tragiška“ istorijos samprata.

1. Rusų mąstytojų santykis su istorija: kodėl ir kaip istorija tapo svarbiausiu rusiško politinio mąstymo elementu

Nors šio darbo eigoje bus bandoma pažvelgti į A. Koževo mąstymą apie istoriją pro I. Iljino idėjų prizmę, pradėti darbą verta ne nuo šių autorių idėjų analizės, bet nuo to, kaip rusų politinėje mintyje yra įprasta mąstyti apie istoriją. Tokį pasirinkimą sąlygoja siekis geriau suprasti ir apibrėžti patį tyrimo lauką (t.y., rusiškos politinės minties tradiciją, kuriai priklauso abu autoriai), išsiaiškinant, kokie klausimai yra būdingi rusiškam santykiui su istorija, kas turėtų padėti suprasti, kokius klausimus verta kelti tolimesnio darbo eigoje. Siekiant šių tikslų, bus pasitelkta įtakingo politinės minties istoriko Isaiah Berlin koncepcija, skirta paaiškinti specifinį rusų mąstytojų santykį su istorija.²¹ Visgi, suvokiant tai, kad šio autoriaus idėjos susilaikė tam tikros revizijos ir net kritikos, bus bandoma reflektuoti I. Berlin koncepcijos trūkumus, pasitelkiant tam antrinę literatūrą.

Pradedant I. Berlin idėjų pristatymą ir analizę, galima teigti, kad I. Berlin laikė savitu rusų filosofijos „tėvu“ XIXa. pr. rusų filosofą P. Čaadajevą, kuris yra įdomus dėl to, kad savo darbuose pasirinko analizuoti pirmiausia tuos klausimus, kurie yra susiję su istorijos tema. P. Čaadajevas, kurio idėjos, kaip žinia, sukėlė, pavyzdžiui, garsųjį slavofilų-zapadnikų ginčą, padėjo pamatus rusų politiniam mąstymui, formuluodamas provokatyvias tezes apie istorijos eigą ir prasmę bei paskatindamas kitus rusų mąstytojus įsitraukti į jo pradėtą diskusiją, t.y., teikti alternatyvias istorijos sampratas.²² Galima teigti, kad I. Berlin sieja „specifiškai“ rusiško santykio su istorija atsiradimą su P. Čaadajevu, nes būtent šis mąstytojas Rusijoje išpopuliarino sampratą, kad į istoriją reikia žvelgti kaip į tam tikrą aukštesnę jėgą, arba bent manyti, kad istorijoje veikia kažkokia aukštesnė jėga, dėl kurios planų ar veikimo principų gali būti ginčijamasi. I. Berlin, analizuodamas tokio santykio su istorija specifiką, suformulavo dvi pastabas, kurios yra svarbios tolimesniam darbui. Pirmą, jo nuomone, rusų mąstytojai, galvoję, kad istorijoje veikia aukštesnė jėga, priėjo prie išvados, kad jeigu istorija nėra chaotiška beprasmiškų įvykių virtinė, tai ją galima „perskaityti“ ar „iššifruoti“, suvokiant tikrąją vykusių ar vykstančių įvykių prasmę.²³ Taigi, pagrindinė filosofo užduotis Rusijoje – tikrosios istorijos prasmės paieškos. Antra, jeigu istorija turi prasmę ir turi būti apmąstoma, tai žmogaus gyvenimas savaip virsta nuolatiniu savęs reflektavimu istorijoje, kadangi žmogus natūraliai klausia savęs, kiek jo gyvenimas ar jo šalies raida atitinka istorijos

²¹ I. Berlin ją plėtoja keturiose paskaitose, apjungtose į vieną leidinį, prieinamą viešai: Isaiah Berlin, „Four Lectures on Russian Historicism“, 2020. <<https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/sites/www3.berlin.wolf.ox.ac.uk/files/2020-11/Bib.297%20-%20Four%20Lectures%20on%20Russian%20Historicism.pdf>> [Žiūrėta 2020 04 08].

²² Beje, I. Berlino nuomone, P. Čaadajevu įtaka neapsiribojo vien šiuo ginču, kas aišku: 16-25

²³ Tą I. Berlin įrodo parodydamas, kiek skirtingos yra vakarietiška ir rusiška tradicijos: ten pat, 42-43

dėsnius, jos tikrąją prasmę, pirmiausiai mąstydamas apie save ar politinę bendruomenę būtent istorijos kontekste.²⁴

Žinoma, savaime mąstymas apie istoriją ir net pirminės svarbos teikimas šiai temai nėra būdingas vien rusiškai politinės minties tradicijai, bet yra įprastas ir kai kurioms Vakaruose įtakingoms politinio mąstymo formoms, pavyzdžiui, marksizmui. Tą pripažino ir I. Berlin, pabrėždamas, kad Vakaruose atsiradusi marksistinė istorijos samprata rusų marksistų tebuvo apmąstoma iš naujo, pavyzdžiui, diskutuojant apie tai, ar žmogus yra laisvas keisti istoriją (pvz., „paankstinti“ komunizmo atsiradimą), ar komunizmas yra determinuota galutinė istorijos stadija, ateisianti būtinai.²⁵ Vis dėlto, nors įprastai rusų filosofų diskusijos apie istoriją buvo panašios į vykusias Vakaruose ir net buvo skirtos tų pačių klausimų apmąstymui (pvz., laisvės ir determinizmo aspektui), pasak I. Berlino, rusų mąstytojai juos vertino „rimčiau“, t.y., nebuvo linkę atsisakyti sąsajų tarp mąstymo apie istoriją ir mąstymo apie politiką ir realų politinį veiksma, ką iš dalies paaiškina tai, jog Vakaruose istorija anksčiau tapo atskiru mokslu, palaipsniui atsiskyrusių nuo filosofinio istorijos apmąstymo.²⁶ Samprotaujant apie šias I. Berlino pastabas, aišku, jog *de facto* šie svarstymai reiškia, jog rusų filosofų polinkis mąstyti apie istoriją, o ne pavyzdžiui, teisingumo, moralės temas, sąlygojo jų sampratą, jog žmogus pirmiausia reflektuoja save istorijoje, o tik tada mąsto apie moralę ar teisingumą (kadangi istorijai yra teikiama pirminė reikšmė). Visgi, galima teigti, kad šie svarstymai turi ir svarbesnę implikaciją: I. Berlin idėjos, jog rusiškoje tradicijoje pirmumas yra teikiamas istorijai, kurioje priimta ieškoti prasmės, taip pat reiškia, kad rusų mąstytojai dažniau siekia rasti prasmę istorijoje ir tik padarę tai modeliuoja savo sampratą apie idealią politinę bendruomenę, realius galimus pokyčius. Taigi, analizuojant „specifiškai rusišką“ santykį su istorija, negalima visiškai atskirti svarstymų apie istoriją ir svarstymų apie politiką, nes pastarieji tiesiogiai kyla iš pirmųjų.

Tęsiant svarstymus apie rusiškos mąstymo apie istoriją tradicijos išskirtinumą ir jos santykį su vakarietiška mintimi, atskirai paminėtina dar viena, kiek mažiau svarbi šio darbo kontekste I. Berlin pastaba, kad suprasdami savo šalies nevisavertiškumą (visų pirma, atsilikimą filosofijos srityje) ir tuo pat metu mąstydami apie istorijos prasmę, rusų mąstytojai siekė suteikti savo svarstymams savito pagrįstumo, todėl rusiškoje tradicijoje atsirado idėja, jog formuluojant istorijos sampratą, reikia bent iš dalies pasiremti kito filosofo darbais, ieškant autoritetingų mąstytojų, supratusių tikrąją istorijos prasmę,

²⁴ Ten pat, 74

²⁵ Ten pat, 30-31

²⁶ Ten pat, 20-21; Pastarąjį teiginį patvirtina ir Zenonas Norkus, kuris pirmuosius bandymus „paversti istoriją mokslu“ Vakaruose įžvelgia jau 17-18 a., bet šio tikslo (bent dalinį) įgyvendinimą pastebi 19 a. pradžioje: Zenonas Norkus, *Istorika*, Vilnius: Taura, 1996, 26-32

Vakaruose. I. Berlin nuomone, tokiais autoritetais rusų mąstytojai skirtingais laikotarpiais laikė tiek Hegelį, tiek Marksą, kurių idėjas kartais priėmė kiek „naiviai“, laikydami juos absoliučia tiesa.²⁷ Ši I. Berlin idėja taip pat rodo, kad rusiškas mąstymas apie istoriją buvo iš vienos pusės, labai panašus į tai, kas vyko Vakaruose (kadangi buvo pagrįstas vakarietiškomis teorijomis), bet iš kitos pusės, kiek skirtingas, nes XIXa. Rusijoje dar nebuvo pasiruošta kritiškai įvertinti vieno ar kito Vakarų mąstytojo koncepcijas.

Taip pat verta paminėti kitą mažiau svarbų aspektą, kuris vis dėlto gali būti svarbus tolimesniems svarstymams. Trumpam grįžtant prie P. Čaadajevų įtakos rusiškai politiniai minčiai, paminėtina, kad rusų filosofas pasiūlė kontraversišką, bet originalią idėją, jog Rusija – savaip nevisavertė, atsilikusi, lyginant šalį ir jos raidą istorijos eigoje su Vakarais. P. Čaadajevs, akcentavęs tiek ekonominį, tiek kultūrinį savo šalies atsilikimą, įdomus dėl to, kad šiuos svarstymus jis susiejo būtent su istorija, formuluodamas idėją, jog „Rusija yra šalis, pamiršta apvaizdos“, t.y., ji nedavė pasauliui didžios kultūros ar filosofijos bei pasaulio istorijos eigoje neatliko svarbaus vaidmens.²⁸ I. Berlin teigimu, šie P. Čaadajevų svarstymai yra itin svarbūs dėl dviejų priežasčių. Pirma, jie paskatino tolimesnį rusų mąstytojų polinkį kalbėti būtent apie savo šalį ir jos reikšmę istorijoje. Antra, jie paskatino savitą „rusiško mesianizmo“ fenomeną, nes tarp rusų mąstytojų ilgainiui išpopuliarėjo idėja, kad jeigu Rusija nebuvo svarbi istorijos eigoje anksčiau, tai jai istorijoje lemta suvaidinti ypatingą vaidmenį, kurį šiai šaliai numatė apvaizda.²⁹ Žinoma, ne visi politinės minties istorikai sutinka su teiginiu, kad šios tradicijos pradininku reikėtų laikyti būtent P. Čaadajevą, kadangi rusų mąstymo apie šalį bei jos ypatingą vaidmenį apraiškų galima aptikti jau viduramžiais, pavyzdžiui, analizuojant „Maskvos kaip trečiosios Romos“ koncepciją. Visgi, šias pastabas reikėtų vertinti atsargiai, kadangi ši koncepcija, nors buvo sukurta viduramžiais, išpopuliarėjo tik XIXa. antrojoje pusėje (t.y., vėliau negu pasirodė P. Čaadajevų darbai) ir originaliai buvo sukurta ne tiek politiniais, kiek religiniais tikslais, norint užtikrinti to meto žmonių ir valdovų prisirišimą prie stačiatikybės.³⁰ Tiesa, net priimant šių autorių požiūrį, būtina suprasti, kad jis savaime neprieštarauja I. Berlin koncepcijoje dėstomai mąstymo apie savo šalį idėjai. Taip pat pabrėžtina, jog I. Berlin pateiktos pastabos nereiškia visiško rusų filosofų atotrūkio nuo Vakarams įprastų mąstymo formų, bet rodo bandymą papildyti jas, išryškinant savo šalies vaidmenį. Pastarąjį teiginį

²⁷ I. Berlin nuomone, rusai priimdavo vakarietiškas idėjas daug rimčiau negu skaitytojai Vakaruose: ten pat, 6/19-22

²⁸ Ten pat, 15-16

²⁹ Ten pat, 75-76

³⁰ Marshall, Poe, “Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment.’”, *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas* 49(3), 2001, 421-423; Anna N. Klimentko, Vladimir I. Yurtaev, “The “Moscow as the Third Rome” Concept: Its Nature and Interpretations since the 19th to Early 21st Centuries”, *Geopolítica(s)*, 9(2), 2018, 234-237

įtaigiai įrodo, pavyzdžiui, Vladimiro Solovjovo pavyzdys, kadangi jo filosofija buvo pagrįsta įprasta Vakarams krikščioniška mąstymo apie istorijos pabaigą ir išganymą idėja, bet visgi buvo papildyta idėja apie Rusiją ir stačiatikybę, kurioms rusų filosofo teigimu, numatymas ypatingas vaidmuo Dievo plane.³¹ Taigi, analizuojamoje tradicijoje, mąstant apie savo šalį, galimos įvairios mąstymo formos, bet aišku, jog joje savitas pesimizmas dėl dabarties gali derėti su optimizmu dėl ateities.

Supratus, kad I. Berlin, pasiūlęs ambicingą rusų politinės minties specifikos aiškinimą, ne visada rinkosi daryti plačias generalizacijas apie rusų politinės minties pagrindinius bruožus, paminėtina, kad autoriai, kuriems I. Berlin padarė įtaką ne visada rinkosi tokį kelią. Vienas tokių autorių – Andrzej Walicki, niekada neneigęs I. Berlin įtakos savo darbams.³² Šio darbo kontekste svarbu paminėti šį įtakingą autorių, nes jis *de facto* pratęsė I. Berlin svarstymus, savo darbuose taip pat išryškindamas specifinį rusų santykį su istorija. Kaip ir I. Berlin, lenkų autorius vaizdavo visą rusų politinės minties istoriją kaip Rusijos mąstytojų diskusijas dėl to, kaip greičiau „pasivyti“ (ekonomiškai, intelektualiai) pažangesnes šalis, panaikinant šalies nevisavertiškumą prieš Vakarus bei taip pat siejo šio siekio radimąsi su P. Čaadajevu idėjomis.³³ Detaliai neanalizuojant visų šio autoriaus svarstymų panašumų į I. Berlin idėjas, svarbiausia pabrėžti, kad A. Walicki taip pat sakė, kad rusiškoje tradicijoje į idėjas ir istorijos sampratą žiūrimą pernelyg rimtai, kas jo nuomone, privedė tiek prie sovietinio eksperimento, tiek prie J. Stalino totalitarizmo, pagrįsto idėja, jog „istorijos dėsniai“ yra žinomi ir už tam tikro (istorijos nulemtu) tikslo pasiekimą galima mokėti bet kokią kainą.³⁴ Apibendrinant, abu autoriai implikuoja, kad rusų politinei minčiai būdingas domėjimasis istorija pačiai Rusijai buvo žalingas, kadangi jeigu šalies idėjiniame lauke vyrautų kiti klausimai, galimai, Rusija išvengtų tam tikrų skausmingų istorijos įvykių.

Užbaigiant šią trumpą teorinę apžvalgą, verta paminėti, kodėl I. Berlin ir A. Walicki idėjos yra kritikuojamos, siekiant išvengti galimų šių autorių klaidų ar savitų kraštutinių. Pirma, autoriai yra kritikuojami dėl to, kad būdami liberalių pažiūrų (ir tą atvirai deklaruodami) brėžia supaprastintą skirtį tarp laisvės/nelaisvės, laikydamiesi nuomonės, jog bet kokios „istorijos tikslo paieškos“ gali būti siejamos su nelaisve, tironija ir reikšti žmogaus laisvės apribojimus, jo pavergimą tam tikros ideologijos

³¹ Pavyzdžiui, knygoje: Владимир Соловьев, *Россия и Вселенская церковь*, Москва: ТВО Фабула, 1991;

³² Andrzej Walicki, *Marksizmas ir šuolis į laisvės karalystę: komunizmo utopijos istorija*, Vilnius: „Minties“ leidykla, 2005, 27

³³ Šioje knygoje yra susiejami svarstymai apie P. Čaadajevą ir pvz., slavofilus: Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism: From the Enlightenment to Marxism*, Stanford: Stanford University Press, 1979, 90-92

³⁴ Ši istorijos interpretacija paties autoriaus yra vadinama „nepermalduojamos lemties religija“ : Andrzej Walicki, *Marksizmas ir šuolis į laisvės karalystę: komunizmo utopijos istorija*, Vilnius: „Minties“ leidykla, 2005, 510-519

ar vieno „aukštesnio tikslo“ idėjai.³⁵ Pritaikant šią kritiką tolimesniam darbui, aišku, jog negalima laikyti bet kurio autoriaus, ieškojusio „istorijos tikslo“ ar siūliusio savitą istorijos sampratą „laisvės prieš“ ar diktatūros šalininku. Be to, reikia suprasti, kad nors „istorijos tikslo“ idėja yra itin svarbus rusų mąstytojų santykio su istorija bruožas, skirtingi rusų autoriai suprato ją itin įvairiai. Pavyzdžiui, slavofilams atrodė, kad istorijos tikslas yra ypatinga žmogaus dvasinė raida, sietina su stačiatikybės atgimimu Rusijoje, o V. Leninas laikė istorijos tikslu komunistinio projekto įgyvendinimą savo šalyje.³⁶ Aišku, kad abu minėtieji pavyzdžiai yra susiję su teleologinio pobūdžio svarstymais ir yra panašūs analizuojamos tradicijos rėmuose, bet kartu, negali būti vertinami kaip tokie, kurie privestų prie panašių pasekmių, galėtų būti vertinami kaip panašiai destruktivūs ar grėsmingi.

Antra, esami autoriai perinterpretuoja P. Čaadajevo, kaip rusiško mąstymo apie istoriją tradicijos pradininko, vaidmenį rusų politinės minties istorijoje. Kai kurie esami autoriai teigia, kad tokie politinės minties istorikai kaip A. Walicki klydo, sakydami, kad P. Čaadajevo kalbėjimas apie istoriją reiškę tik prioriteto teikimą būtent savo šaliai – nors ši tema buvo svarbi, rusų filosofas pirmiausia kalbėjo apie religiją ir pasaulio išganymą. Pabrėždami tai, jie teigia, jog kalbėdamas apie istorijos eigą, P. Čaadajevas nenorėjo pasakyti, kad žmogus nėra laisvas, bet verčiau siekė pademonstruoti Dievo svarbą žmogui ir tai, kaip istorijoje skleidžiasi religinės tiesos, pabrėždamas, kad kaip moralės subjektas žmogus tebėra laisvas.³⁷ Ši pastaba svarbi, nes parodo, jog mąstymas apie istoriją ar joje veikiančias aukštesnes jėgas nebūtinai reiškia, kad žmogus negali daryti pasirinkimų ar yra determinuotas atsidurti tam tikrame „galutiniame istorijos taške“. Trečia, esami autoriai ne visiškai sutinka su teiginiu, kad P. Čaadajevas padėjo pamatus „rusiškam mesianizmui“, kadangi pats jo mąstymas nėra tiek išskirtinis ir yra itin panašus į vakarietišką Hegelio filosofiją (ką neigė A. Walicki), o tikrąją rusų mąstytojo poziciją geriau apibūdina ne idėja, kad „apvaizda Rusijai paruošė didį vaidmenį“, bet idėja, kad „Rusijai ateityje gali būti suteiktas šansas ir ji turi padaryti viską, kad juo pasinaudoti“ – taigi, norėdami išvengti atsilikimo, rusai turi veikti, suprasdami, kad ateityje galimi įvairūs (tiek optimistiniai, tiek pesimistiniai) raidos

³⁵ Tai dėstoma tekstuose: Randall A. Poole, „Isaiah Berlin and Andrzej Walicki as Intellectual Historians and Liberal Philosophers: a comment on G. H. Hamburg’s “closed societies, open minds”“, *Dialogue and universalism*, 1(2), 2006, 79; George Crowder, „The Philosophy of History: A Value-pluralist Response“, *Analyse & Kritik*, 39(2), 2017, 225

³⁶ Apie slavofilų istorijos tikslo sampratą: Richard Pipes, *Russian conservatism and its critics*, New Haven: Yale University Press, 2005, 157-159; Apie V. Lenino istorijos tikslo sampratą rašo pvz., Slavoj Žižek, sakantis, kad analizuojant V. Lenino darbus reikia atkreipti dėmesį į tai, kad V. Leninas žinojo istorijos tikslą ir klausė, kaip būtent jį pasiekti tikrovėje ar bent priartėti prie jo: Slavoj Žižek, *Lenin: The Day after the Revolution*, London: Verso, 2018. 29-31/172-178

³⁷ Grzegorz Przebinda, „Peter Chaadayev — father of providentialism in Russia“, *Pezeqlqd rusycystyczny*, 4(164), 2018, 153-156

scenarijai.³⁸ Tai, vėlgi, svarbi pastaba, parodanti, kad rusiškas mąstymas ne visada yra deterministinis ar susietas su aklu optimizmu dėl savo šalies ar žmonijos ateities.

Galiausiai, verta paminėti, jog I. Berlin teorija buvo skirta paaiškinti pirmiausia XIXa. rusų politinio mąstymo savitumus (ko neneigė ir jis pats), todėl analizuojant XX a. rusų filosofus būtina atsižvelgti į tai, jog jie mąstė tiek kitokiame politiniame kontekste, tiek kitokiame intelektiniame kontekste, kur vakarietiškos idėjos galėjo būti vertinamos kritiškiau, o rusiška mąstymo apie istoriją tradicija, praėjus kone 100 metų po P. Čaadajev, tapo turtingesne, įvairesne, linkusia permąstyti senąsias sampratas, ką bus ryškiai matoma ir I. Iljino atveju.³⁹ Be to, būtų klaidinga ignoruoti ne tik Rusijos, bet ir Vakarų mąstyme apie istoriją įvykusius pokyčius, su kuriais sietini tiek I. Iljinas, tiek A. Kožėvas. Įvairūs autoriai yra analizavę I. Iljino ir A. Kožėvo santykį su tragedijos temą apmasčiusiu F. Nietzsche, pažymėdami, jog visiems šiems autoriams buvo būdinga samprata, jog pasaulį reikėtų mąstyti kaip savitą klaidą, procesą kuriame nėra dieviškos, iš prigimties kylančios, prasmės.⁴⁰ Vis dėlto, šie filosofų mąstymo panašumai leidžia paaiškinti A. Kožėvo idėjas tik iš dalies. Žinoma, F. Nietzsche, I. Iljinas ir A. Kožėvas kartais naudoja tas pačias sąvokas (pvz., „tragedija“, „paskutinis žmogus“), bet kiek skiriasi tiek tų jų terminologijos reikšmės, tiek vokiečių filosofo santykis su istorija, kuriai jis neteikė tokios svarbos kaip abu rusų autoriai.⁴¹ Nors darbe epizodiškai dar bus grįžta prie skirtumų tarp tragedijos sampratų, kurias formulavo rusų filosofai ir F. Nietzsche, verta paminėti, kad pastarajam mąstytojui pati tragedijos tema buvo įdomesnė žmogaus gyvenimo prasmės paieškų, o ne žmogaus santykio su istorija kontekste.⁴² Taigi, neneigdami, jog analizuojamus rusų autorius galima sieti su platesne politinės minties raida, turime suprasti, kad analizuojant A. Kožėvo santykį su istorija priimtinesni yra rusiški, su istorijos tema labiau susiję kontekstai.

³⁸ Janusz Dobieszewski, „Pëtr Chaadaev and the Rise of Modern Russian Philosophy“, *Studies in East European Thought*, 1(54), 2002, 31, 41-42

³⁹ 19 a. rusų mąstytojai labiau perimdavo Vakarų idėjas: Isaiah Berlin, „Four Lectures on Russian Historicism“, 2020. <<https://isaiahberlin.wolfson.ox.ac.uk/sites/www3.berlin.wolf.ox.ac.uk/files/202011/Bib.297%20%20Four%20Lectures%20on%20Russian%20Historicism.pdf>> [Žiūrėta 2021 09 06]., 65

⁴⁰ Apie I. Iljiną ir Nietzsche: Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012, 2-4; Apie A. Kožėvą ir Nietzsche ir pasaulio kaip klaidos sampratą: Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 266-267

⁴¹ Apie terminologijos skirtumus: Boris Groys, „Romantic bureaucracy: Alexander Kojève’s post-historical wisdom“, *Radical philosophy*, 196 (Mar/Apr), 2016, 36; Savo skeptiškumą visko (pvz., mito) pavertimo istorija ir mąstymui istorijoje F. Nietzsche demonstruoja: Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, Vilnius: ALK prada, 1997, 85

⁴² Savo knygoje, skirtoje šiai temai, tragediją vokiečių filosofas sieja su tuo, kas yra universalu, nesusiję su konkrečia epocha, laikotarpiu, būdinga žmonėms visais laikais, pabrėždamas, jog pati tragedija yra tiek prasmės pojūčio praradimas, skausmas, tiek džiaugsmas, estetinis mėgavimasis pasauliu, kurie yra universalūs: Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, 24-25, 66-68, 80-82, 145-152, 164

Apibendrinant, pabrėžtina, kad šio darbo kontekste, priimtinos yra visos išdėstytos I. Berlin idėjos (ypač, savęs reflektavimo istorijoje svarba, istorijos dėsnių paieška), bet jas reikia taikyti, visiškai nepriimant „rusiško determinizmo“ ar „mesianizmo“, perdėto mąstymo apie savo šalį idėjų, kurios tik nurodo į tam tikrus galimus rusų mąstytojų santykio su istorija kraštutinius, bet nėra būtini šio santykio elementai. Taigi, savaime, I. Berlin nurodyti mąstymo apie istoriją aspektai yra laikyti svarbiais, toliau analizuojant pasirinktus autorius, bet tai nereiškia, kad analizuojamų XX a. filosofų mąstymo apie istoriją turinys sutaps su tuo, kurį aprašė I. Berlin, kalbėdamas apie XIXa. rusų filosofus, neformulavusius „tragiškos“ istorijos sampratos, kuri rodo šios tradicijos kismą.

2. Ivano Iljino istorijos samprata: kodėl istorija yra tragiška

„Dievo žengimas pasaulyje – ne dramatiška istorijos poema, kaip manė Hegelis, bet tragedija“

Ivanas Iljinas⁴³

Analizuojant Ivano Iljino istorijos sampratą, pradėti reikėtų nuo to, kad šio autoriaus mąstymas apie istoriją gerokai skyrėsi nuo jo pirmtakų. Tai pastebima tame, jog savitu I. Iljino koncepcijų atspirties tašku tapo ne klausimas apie galutinę istorijos tikslą ar savo šalies savitumus, bet šio autoriaus formuluota žmogaus santykio su aplinkiniu pasauliu samprata, kurioje aptinkamos bazinės jo mąstymo apie istoriją prielaidos. I. Iljino nuomone, žmogus, bandydamas kurti savo santykį su aplinkiniu pasauliu, visada yra savitoje „neužtikrintumo būsenoje“. Tai reiškia, analizuodamas viską, kas vyksta ar vyko aplink, įskaitant istorijos eigą, žmogus supranta, jog visa tai – chaosas, t.y., nesibaigiantis ir nenuspėjamas procesas.⁴⁴ Visgi, pasak I. Iljino, žmogus negali tiesiog priimti tokio savo santykio su aplinka, negali laikyti to kažkuo įprastu, kadangi jam būdingas siekis pažinti aplinkinį pasaulį, bandant išvengti to, ką I. Iljinas vadina „pamišimo būseną“, susijusia su visišku neužtikrintumu dėl visko.⁴⁵ Nors savo darbuose I. Iljinas nepateikia vienareikšmiško atsakymo į klausimą, ar žmogui pavyksta išvengti „pamišimo“, galima teigti, jog filosofo svarstymai suponuoja neigiamą atsakymą į šį klausimą, kas reiškia, jog žmogaus gebėjimas pažinti aplinką ir istoriją I. Iljinui atrodė itin ribotas.

Kitaip sakant, visi I. Iljino svarstymai apie žmogaus gebėjimą pažinti šį pasaulį buvo pagrįsti samprata, jog pasaulyje vyksta per daug įvykių ir egzistuoja per daug objektų, kurių žmogus tiesiog negali pažinti bei idėja, kad filosofškai žvelgiant į šio pasaulio ir istorijos pažinimo problemas, negalima pasiekti universalaus ar neginčijamo žinojimo šiose srityse, kuriose svarbūs ne abstraktūs konceptai (kuriuos tiria filosofija), bet konkretūs-empiriniai faktai ir įvykiai.⁴⁶

I. Iljino svarstymai apie žmogiškojo pažinimo ribotumus yra svarbūs, nes juose *de facto* yra aptinkamas įrodymas, kad žmogus negali išvengti „pamišėliškos“ būsenos, kurdamas savo santykį su pasauliu ir kitais. Kalbėdamas apie Hegelį ir Hegelio pažinimo metodą, I. Iljinas suformuluoja originalią idėją, kad Hegelis, formuluodamas savo pažinimo sampratą, iš tiesų nesivadovavo jokia aiškiai apibrėžta pažinimo metodologija, bet *de facto* teigė, kad pažinimo procese svarbūs ne tiek metodai, kiek

⁴³ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 2, Москва: Русская книга, 2002, 28

⁴⁴ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 1, Москва: Русская книга, 2002, 26

⁴⁵ Ten pat, 21-22

⁴⁶ Ten pat, 49-50/33-35

jausmai, kūrybiškumas ir asmeninis santykis su tiriamu objektu ar įvykiu, t.y., Hegelio pažinimas buvo „intuityvus“.⁴⁷ Nesigilinant į šios I. Iljino tezės argumentacijos ar originalumo ypatumus (kaip ir minėta darbo įvade, ši tema susilaukė pakankamai daug dėmesio esamoje Hegelio interpretacijų tyrimų literatūroje), paminėtina, kad tokie šio autoriaus svarstymai suponuoja specifinę sampratą apie žmogaus santykį su pasauliu ir kitais. *De facto* I. Iljinas teigia, kad net jeigu pasaulio pažinimas yra galimas (filosofija jam, be jokių abejonių yra geriausia pažinimo rūšis), tai jį pažįstantis žmogus, paties I. Iljino žodžiais, daro tai, „lyg aiškiaregys“, kuris negali paaiškinti kitiems kaip jis tą daro ar „patikrinti“ savo žinojimo per bendravimą su kitais.⁴⁸ Kiek apibendrinant I. Iljino pažinimo sampratos ypatumus, pasakytina, kad I. Iljinui žmogus yra „pamišėlis“ todėl, kad geriausiu atveju, jis lyg filosofas, intuityviai jaučia, kad žino tam tikrą tiesą, bet niekada negali būti įsitikinęs, koks yra to žinojimo šaltinis bei negali to paaiškinti kitiems, tokiems pat pasimetusiems kaip ir jis pats, žmonėms.

Tačiau jeigu žmonės gyvena „neužtikrintumo būsenoje“ pažinimo srityje, tai tą patį galima pasakyti ir apie kitus dalykus, pavyzdžiui, moralės ir tiesos paieškų sferas. Pirma, I. Iljinas perima Hegelio idėją, kad moralumo (t.y., gėrio, gero gyvenimo) siekis yra tragiškas, todėl, kad žmogus siekia kažko, ko niekada negali pasiekti visiškai bei dėl to jaučiasi blogai, nuolat kaltina save.⁴⁹ Antra, panašiai pats I. Iljinas samprotuoja apie tiesos paieškas, pabrėždamas, kad žmonės ieško tiesos, nerasdami atsakymų moksle, etikoje ar savo patirtyje, kas reiškia, jog jie niekada nesužino tiesos, bet pažįsta ir turi tik nuomonės, kurios nebūtinai yra teisingos ir negali suteikti žmogui tikrumo, kad jo nuomonė būtinai yra geresnė ar teisingesnė už kitų žmonių.⁵⁰ Šio darbo kontekste abi pastabos yra svarbios, kadangi parodo, kad jau formuluodamas savo istorijos sampratos prielaidas, I. Iljinas susidūrė su problema: jeigu mes nežinome, kas yra tiesa ar neginčijamai „geras gyvenimas“, vadinasi, mes nežinome, kokio principo skleidimosi ar dėsnių veikimo reikėtų ieškoti istorijoje, neabejojant jo būtinumu ar pirmine svarba. I. Iljinas pripažįsta, kad bet kuris žmogus, taip pat kaip ir jis pats, žvelgia į istoriją, tik lyg į chaosą, kadangi neturi aiškių „tiesos istorijoje“ paieškos orientyrų.

Pereinant prie sąsajų tarp I. Iljino žmogaus ir istorijos sampratų, pabrėžtina, kad rusų filosofui žmogus (jo paties žodžiais) yra „paslaptingas“. Tai reiškia, jog žmogaus ar jo elgsenos negalima įsprausti į siaurus Hegelio ar bet kurio kito filosofo teorijos rėmus, paaiškinant visiškai. I. Iljino teigimu, iš tiesų žmoguje tuo pat metu veikia daugybė nesuderinamų pradų: jis yra mąstantis, bet dažnai veikia

⁴⁷ Ten pat, 74/85-91

⁴⁸ Ten pat, 155-156

⁴⁹ Ten pat, 112-127/133-134

⁵⁰ Ten pat, 38-39/126

iracionaliai, jis gali siekti gėrio, bet dažnai renkasi blogį – jame dera mintis, emocijos, jutimai, kurių sudėtingos kombinacijos neleidžia paaiškinti žmogaus veiksmų per vieną ar kitą vientisą teorinį konstruktą.⁵¹ Visgi, kiek paradoksaliai, paties I. Iljino darbuose tokia žmogaus samprata yra suderinama su paties I. Iljino svarstymais apie istoriją bei net tampa savitu šių svarstymų pagrindu. Galima teigti, jog idėja, kad žmogaus egzistencija savaip yra tragiška, kadangi jis niekada visiškai neįgyvendina išsikeltų tikslų (nepasiekia žinojimo ar moralumo), I. Iljinui buvo svarbi todėl, kad žmogaus gyvenimas atspindi platesnę jo istorijos sampratą – istorijoje, šio autoriaus nuomone, taip pat nuolat tvyro įtampa tarp nesuderinamų pradų, kurių santykio klausimas yra esminis šio darbo kontekste.

Interpretuodamas Hegelio tekstus, I. Iljinas priėjo prie išvados, kad pirmasis pradas, kurį aptiko Hegelis, gali būti siejamas su Dievu, arba istorijoje veikiančia aukštesne jėga, kuri veikia pasaulyje ir per šį pasaulį, žinoma, turėdama tam tikrą jo raidos planą, sampratą apie galutinį šio pasaulio raidos tašką. Aukštesnė jėga, kuri veikia istorijoje, pasak I. Iljino, yra savitas tobulas pradas: tai yra amžinas ir visuotinis protas, kuris yra visiškai laisvas ir žino absoliučią tiesą, užtikrindamas jos skleidimąsi istorijoje.⁵² Nors kai kurie autoriai sako, kad rusų filosofas *de facto* dėstė savo, o ne Hegelio Dievo sampratą, pernelyg akcentuodamas visiškos Absoliuto laisvės aspektą, aišku, kad I. Iljinui šis aspektas buvo svarbus, siekiant akcentuoti skirtį tarp tokio veikimo (pvz., kūrybos akto), kurio neriboja jokie trikdžiai ir įprasto (pvz., žmogiško) veikimo, kuris yra visapusiškai apribotas įvairių aplinkybių.⁵³ Pavyzdžiui, grynoji mintis, I. Iljino nuomone, laikytina būtent tobulo prado pavyzdžiu, kadangi tai yra abstraktus, tobulas mąstymas, neapribotas empirinio pasaulio niuansų bei todėl galintis atskleisti tiesą.⁵⁴ Bendriausia prasme, lyginant, tobulą ir netobulą pradą, aišku, jog tobulo prado nešiojo (pvz., žmogaus, per kurį veikia aukštesnės jėgos) požymis – visuotinumą, t.y., išsilaisvinimas iš visiško partikuliarumo, gebėjimas ištrūkti iš anksčiau aptartos „pamišimo“ būsenos, kurioje žmogus į viską žvelgia tik iš savo perspektyvos ir nėra įsitikinęs, kad jo žinojimas yra universalus ir pagrįstas.

Antrasis I. Iljino istorijoje aptiktas pradas yra sietinas su empiriniu pasauliu, t.y., sfera, kurią įprasta analizuoti, norint susipažinti su istorijos eiga, praeities įvykiais. Lyginant šį pradą su aptartuoju anksčiau, užtenka pasakyti, jog tai yra visiška pastarojo prado priešingybė: empirinis pradas yra laikinas, netobulas, netobulėjantis, o jį sudarantys objektai nemąsto savęs ir pažinimo procese (pvz.,

⁵¹ Ten pat, 79-80

⁵² Ten pat, 236/277-279

⁵³ Tokios nuostatos yra laikomasi, pavyzdžiui: Angelica Nuzzo, *Hegel on Religion and Politics*, Albany: State University of New York Press, 2013, 136

⁵⁴ Tai yra visiškai laisvas mąstymas, tikra, tobula laisvė: Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 2, Москва: Русская книга, 2002, 28

dėl jų gausos, laikinumo, empirinio pasaulio kismo) negali būti visiškai pažįstami.⁵⁵ Galima teigti, kad rusų filosofas, plėtodamas savo istorijos sampratą, siekė pademonstruoti, jog šis pradas kitų mąstytojų buvo savaip ignoruojamas, kas ir iškreipė jų istorijos supratimą. Šios „iškreiptos“ istorijos sampratos šaknis I. Iljinas kildino būtent iš Hegelio tekstų, kaltindamas Hegelį „pažinimo aristokratizmu“. Jo nuomone, vokiečių mąstytojas darė klaidą tik abstrakčias kategorijas, siedamas su dieviškuoju pradū, laikydamas vertomis filosofinio mąstymo dėmesio, ir sąmoningai ignoravo empirinį pasaulį, manydamas kad tik pirmasis pradas yra protingas, nurodantis į tobulą tvarką, o antrasis – iracionalus, nurodantis į pasaulį, kupiną chaoso.⁵⁶ Ši I. Iljino pastaba itin svarbi, kadangi parodo, jog iš vienos pusės, Hegelis suprato, tikrąją empirinio pasaulio esmę (pvz., jo chaotiškumą), bet iš kitos pusės, sąmoningai pasirinko „pažinimo aristokratizmą“. I. Iljino teigimu, tokį Hegelio pasirinkimą sąlygojo šiam autoriui būdingas „optimizmas“, t.y., siekis kalbėti tik apie tobulus, idealius dalykus ar geriausias, tobuliausias tam tikrų konceptų (pvz., idealios valstybės) versijas, ignoruojant jo teorijų neatitinkančius faktus, t.y., netobulus dalykus (pvz., valstybes, kurios iš tiesų turi daug trūkumų), kurie galėtų trukdyti tobulam „Dievo žengimui pasaulyje“ ar galėtų paskatinti skaitytoją suabejoti tuo, kad Dievas (t.y., aukštesnės jėgos tobulas pradas) iš tiesų veikia per šį (iš netobulo prado sudarytą) pasaulį.⁵⁷ Ši, atrodytų, paprasta pastaba dėl perdėto Hegelio optimizmo iš tiesų nurodo į svarbiausią paties I. Iljino novaciją – „kenčiančio Dievo idėja“.

I. Iljinas teigė, jog Hegelio filosofijoje aukštesnė jėga *de facto* yra bejėgė, nes negali visavertiškai veikti per netobulą pasaulį, todėl jos tobulas istorijos eigos planas visada lieka neįgyvendintas: Dievas Hegelio filosofijoje turi būti suvokiamas ne kaip aukštesnė jėga „žengianti pasaulyje“, bet kaip kažkas, kas pasyviai stebi istorijos įvykius iš šalies.⁵⁸ Esami autoriai yra teisūs, sakydami, kad I. Iljino interpretacija suponuoja būtent „kenčiančio Dievo“ sampratą, kadangi aukštesnė jėga, sukūrusi šį pasaulį ir turinti jo raidos planą, tegali bejėgiškai stebėti kruvinus karus, beprasmišką ir chaotišką įvykių eigą pasaulyje, kurio negali deramai paveikti, būdama apribota iracionalios empirijos prado.⁵⁹ Ši samprata taip pat gali būti pavadinta *tragiška*, suvokiant, jog tragiškumas šiame kontekste yra apibrėžiamas kaip aukštesnės jėgos negebėjimas įgyvendinti savo planų ir nepermaldaujama žmonijos

⁵⁵ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 1, Москва: Русская книга, 2002, 29/279-281/295-297

⁵⁶ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 2, Москва: Русская книга, 2002, 35

⁵⁷ Ten pat, 72-74

⁵⁸ Kartais I. Iljinas pats vadindavo taip suvokiamą istoriją „Dievo kančios tragedija“ : ten pat, 305-306/317

⁵⁹ Ši I. Iljino koncepcija yra analizuojama aštuntajame šios knygos skyriuje: Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012, 231-236

lemtis amžinai gyventi chaotiškame pasaulyje, kuriame nėra ir negali būti aukštesnių tikslų. Žinant tai, pagrįstai kyla klausimas, ar I. Iljinas neteigė, jog visa istorija, jei joje nėra aukštesnių tikslų, tėra beprasmiškas procesas, kuriame nėra jokios pažangos. Kai kurie autoriai laikosi būtent tokios pozicijos, pavyzdžiui, T. Snyder teigimu, tikrasis I. Iljino siekis buvo įrodyti, jog Dievas padarė klaidą, sukurdamas pasaulį (kadangi negali visavertiškai veikti jame), kas ir lėmė šio autoriaus įsitikinimą, kad visa pažanga – iliuzija, o pasaulyje neišvengiami yra tik karai, susipriešinimas ir nuolatinis žmonių ar ištisu tautų bandymas grįžti į tokią būklę, kurioje būtų atkurta tam tikra tvarka, išvengta chaoso ar susiskaldymo.⁶⁰ Vis dėlto, analizuojant I. Iljino istorijos sampratą, šio darbo rėmuose verta bent iš dalies nesutikti su T. Snyder interpretacija kaip nepagrįstai supaprastinančią I. Iljino požiūrį. Iš vienos pusės, I. Iljinas iš tiesų buvo linkęs pabrėžti, kad Hegelis *de facto* aprašė savitą „iracionalios stichijos pergalę“ istorijoje, t.y., jo teigimu, aukštesnis pradas istorijoje iš tiesų yra nustumiamas į šalį žemesniojo, kas ir kuria nuolatinį istorijos chaosą.⁶¹ Iš kitos pusės, abejotinas yra amerikiečių autoriaus teiginys, jog istorijoje, pasak I. Iljino, nėra galima jokia pažanga ar joks kismas: Dievas I. Iljino darbuose yra pristatomas kaip apribotas empirinio pasaulio, bet tai nereiškia, kad jis neveikia visiškai, kad žmonės nebando tobulėti, kad istorijoje neatsiskleidžia (pvz., religinės) tiesos ar kad jos eigoje nėra tobulinamos žmonių politinės bendruomenės. Toks teiginys gali atrodyti netikėtai atsižvelgiant į tai, kas pasakyta anksčiau, bet yra galimas todėl, kad tokie dalykai kaip valstybė ar religinės tiesos yra sietini ne tik su iracionaliu empiriniu pasauliu, bet su žmonėmis, kurie kaip jau minėta prieš tai, yra pavyzdžiui, tiek iracionalūs, tiek racionalūs, t.y., tuo pat metu yra sietini tiek su tobulu aukštesnioju pradū, tiek netobulu šio pasaulio pradū.

Įrodant šią tezę, svarbią I. Iljino istorijos sampratos supratimui, didžiausią dėmesį verta skirti tam kaip I. Iljinas interpretavo Hegelio svarstymus apie valstybę kaip žmonių politinę bendruomenę, kuri kinta istorijos eigoje. Interpretuodamas Hegelio filosofiją, I. Iljinas teigė, jog dalis istorijoje pasireiškusių veikėjų ar įvykių joje yra priskirtini „pusiau protingų“ elementų kategorijai, t.y., kai kurie dalykai yra susiję tiek su aukštesnioju pradū, tiek su empiriniu pasauliu.⁶² Galima teigti, kad rusų filosofas šiai kategorijai buvo linkęs priskirti ir valstybę, ką rodo jo svarstymai apie ją. Valstybė jo nuomone, nebuvo kažkas per ką istorijos eigoje reiškiasi Dievas, kaip teigė Hegelis. I. Iljinas teigė, kad paties Hegelio filosofijoje valstybė *de facto* yra „kompromisinis“ darinys, t.y., ji tuo pat metu turi atlikti tobulo Dievo plano vykdytojos vaidmenį istorijoje, ir kartu, negali atitrūkti nuo netobulo šio pasaulio

⁶⁰ Timothy Snyder, *The Road to Unfreedom*. New-York: Tim Doogan Books, 2018, 22-28

⁶¹ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 1, Москва: Русская книга, 2002, 329

⁶² Ten pat, 354

konteksto, chaotiškos jo įvykių eigos.⁶³ Savaip, valstybė, lyg žmogus, yra siekianti kažkokių aukštesnių tikslų ir negalinti jų pasiekti istorijos eigoje.

Bet ką tai parodo apie I. Iljino istorijos sampratą? Tęsiant bei detalizuojant I. Iljino politinės bendruomenės atsiradimo analizę, pabrėžtina, kad I. Iljinas neneigia Hegelio idėjos, jog žmonių politinė bendruomenė yra įsteigiama per vergo (arba, tarno) bei pono santykio atsiradimą.⁶⁴ Jis sutinka, jog iki valstybės įsteigimo žmonės yra savanaudžiai, linkę „neigti“ vienas kitą, matydami grėsmę kitame žmoguje, todėl kovoja tarpusavyje ir ilgainiui vieni tampa ponais, o kiti vergais.⁶⁵ Visgi, ponas ilgainiui pamato, jog sunkiai dirbantis vergas, ugdantis savyje dorybes, yra toks pats žmogus kaip ir ponas: tarp jų įvyksta tarpusavio pripažinimo aktas, kuris ir laiduoja teisinės tvarkos ir valstybės, kurios yra pagrįstos kito žmogaus laisvės pripažinimu, sukūrimą.⁶⁶ Galima teigti, jog I. Iljinui toks valstybės įkūrimo mitas yra itin svarbus, kadangi parodo, jog valstybė yra įkuriamą tam, kad paneigti visas anksčiau įvardytas žemiškojo prado blogybes: valstybės sukūrimo aktas parodo, kad žmogus gali pakeisti chaosu ir konfliktais pagrįstą pasaulį, sukurdamas tvarką, pagrįstą dorybėmis ir tvarka. Be to, valstybė taip pat išsprendžia dalį egzistencinių žmogaus gyvenimo klausimų, pavyzdžiui, ji padeda žmogui įveikti mirties baimę, kadangi pati yra pagrįsta narsa, kurią valstybės piliečiai (ne tik ponai, kaip anksčiau) demonstruoja karuose bei savaip yra amžina, kadangi žmogus tampa kažko visuotino dalimi ir net po mirties valstybėje savaip yra gyvas per savo palikuonys ar darbus, kuriuos palieka šioje žemėje.⁶⁷ Taigi, ne viskas žmogaus ir valstybės gyvenime I. Iljinui neturėjo prasmės.

Visgi, tolimesnė paties I. Iljino interpretacija parodo, jog valstybė ir jos piliečiai, kurie nėra nei vergai, nei ponai yra netobula: vietoje visuotinumų, vienybės, kitų žmonių interesų paisymo, joje atsiranda susiskaldymas į šeimas, luomus, kas yra neišvengiama, kadangi žmogus negali nei atsisakyti meilės (kuria yra pagrįsta šeima), nei atsisakyti rūpinimosi savo ar tam tikros grupės, kuriai priklauso,

⁶³ Ten pat, 271

⁶⁴ Šiame darbe bus vartojami žodžiai „ponas“ ir „vergas“ kaip įprastesni lietuviškame akademiniam žodyne bei angliškame I. Iljino darbų vertime (angl. „master“ , „slave“): Ivan Il'in, „The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity“ . Vol. 2: The Doctrine of Humanity. Evanston, Il.: Northwestern University Press, 2010, 97; Nors paties I. Iljino darbuose yra įprastai vartojami žodžiai „Господин“ (liet. ponas) ir „слуга“ (liet. tarnas), bet vėlesnėse darbo dalyse „tarno“ ar „tarnystės“ sinonimu tampa „vergas“ ir „vergovė“ (rus. раб, рабство): Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“ , Собрание сочинений: Т. 2, Москва: Русская книга, 2002, 46/93

⁶⁵ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“ , Собрание сочинений: Т. 2, 2002, 163-164

⁶⁶ Ten pat, 94/164-165

⁶⁷ Ten pat, 208-211/Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“ , Собрание сочинений: Т. 1, Москва: Русская книга, 2002, 338-339

gerove.⁶⁸ Taigi, pati žmogaus prigimtis (kurioje dera tiek tobuli, tiek netobuli dalykai) neleidžia valstybei atitikti pradinio idealo. Ji ir jos piliečiai, pasak I. Iljino, vietoje to, kad vieningai įgyvendintų pasaulinės istorijos planą (pvz., siektų dorybių) palaiapsniui skirstosi į klases, kas lemia tai, jog valstybėje visai tobulėja tik aukštesniųjų klasių atstovai, kitiems jos piliečiams netobulėjant ar net degraduojant, o pačioje valstybėje įsivyrėja nepasitikėjimas tarp įvairių grupių atstovų, ką rodo, jog pats Hegelis siūlo neprileisti visų piliečių prie valdymo bei įsteigti valstybėje griežtą cenzūrą.⁶⁹ Taigi, valstybė, kurios atsiradimą ir raidą istorijoje aprašė Hegelis, I. Iljino požiūriu, suprasta teisingai, *de facto* rodo pačią istorijos eigą: ji prasideda kaip didingas, tobulas projektas, bet baigiasi kaip nesibaigianti kova tarp tarkos, tobulumo (tų valstybės piliečių, kurie yra dorybingi, teisinės tvarkos) ir chaoso (nekontroliuojamų liaudies masių, godžių žmonių), kurį valstybė, būdama Dievo plano įgyvendinimo įrankiu, bando suvaldyti istorijos eigoje.

Galima teigti, kad šis procesas I. Iljinui atrodė būtent nesibaigiantis, ką geriausiai rodo jo svarstymai, išeinantis už vienos valstybės ribų. I. Iljino teigimu, tarptautinėje politikoje valstybės tik paverčia pasaulį dar labiau chaotišku ir konfliktišku: jos kariauja tarpusavyje ir yra determinuotos tą daryti ne tik pačių Hegelio svarstymų, kuriose karas yra integrali „Dievo žengimo pasaulyje“ dalis, bet taip pat savo prigimties ir idėjos, jos valstybė turi turėti aukščiausia suverenitetą, kas reiškia, jog ji mąsto tik apie save, laiko save svarbiausia.⁷⁰ Kitaip negu žmogus, iki valstybinėje vergo-pono būsenoje, ji negeba pripažinti kito lygiu, atsisakydama siekio jį „paneigti“. Pats I. Iljinas apibendrindamas savo svarstymus teigia, kad „pono ir vergo susidūrimas baigiasi sėkmingai, valstybės sukūrimas – paslėpta nesėkme, o valstybių susikūrimas – atvira nesėkme“.⁷¹ Tai rodo, jog šio autoriaus požiūriu, nors istorijos eigoje vyksta tam tikras judėjimas link tobulesnių darinių, bandymas kurti pažangą, vis dėlto, ambicingesnių tikslų įgyvendinimas istorijoje yra negalimas, o chaosas - nenugalimas.

Grįžtant prie darbo pradžioje išsikeltų klausimų, kylančių iš I. Berlin koncepcijos, laikas paklausti, ką pateikta I. Iljino svarstymų analizė sako apie šio autoriaus istorijos sampratą bei jo santykį su istorija. Nėra sudėtinga suprasti, jog I. Iljino istorijos samprata ne visiškai atitinka modelį, kurį siūlė I. Berlin, kadangi šis rusų autorius, kitaip negu jo pirmtakai XIXa., nebando „skaityti istorijos, lyg instrukcijos“, ieškoti joje to, kas padėtų nuspėti ateitį ar sukurti ateities politinę bendruomenę. Visgi, galima teigti, kad I. Iljinas neatsisako istorijos dėsnių paieškos kaip tokios: tiesiog jo nuomone, istorijos

⁶⁸ Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 2, Москва: Русская книга, 2002, 252-256

⁶⁹ Ten pat, 257-268

⁷⁰ Ten pat, 268-270

⁷¹ Ten pat, 286-287

eigoje slypėję principai gali būti suprasti tik *post factum*, ką ir parodo jo Hegelio mąstymo apie valstybę analizė, kurioje I. Iljinas, kitaip negu Hegelis, geba išvelgti dviejų istorijos eigoje kovojančių pradų kovą, demonstruodamas skaitytojui kaip tobulas aukštesnės jėgos planas buvo iškreiptas susidūrimo su empirine šio pasaulio stichija. I. Iljinas savaip išlieka rusiškoje istorijos sampratos tradicijoje ta prasme, kad pati I. Iljino istorijos sampratą yra pagrįsta idėja, kad rusų filosofas išvelgė istorijoje kažką fundamentalaus, t.y., suprato jos tragiškumą, palapsniui istorijoje išryškėjantį paties istorijos proceso beprasmiškumą, pasireiškiantį per tai, kad nė vienas Dievo (ar žmogaus) plano tikslas istorijoje negali būti įgyvendintas iki galo. Pats nenugalimas ir nesibaigiantis istorijos tragiškumas šiame kontekste yra laikytinas savitu „istorijos dėsniu“. Netiesiogiai tą patvirtina tai, kad I. Iljinas nebuvo linkęs skirti didelio dėmesio „istorijos pabaigos“ idėjai, kuri suprantant ją Hegeliškai, turėtų būti mąstoma kaip savita istorijos baigtis, kai žmogus pažįstą Dievą, pasiekia dorovę ir t.t., ką epizodiškai paminti ir pats I. Iljinas.⁷² Galima teigti, kad rusų filosofas nebuvo linkęs skirti didesnio dėmesio šiam klausimui todėl, kad vadovaujantis I. Iljino svarstymais, nėra jokio pagrindo tikėtis, kad istorija kažkada iš viso baigsis: istorija, suprantama kaip amžina dviejų pradų kova, tiesiog negali baigtis, kadangi aukštesnės jėgos planas niekada nebus įgyvendintas, kas ir paverčia istoriją tragiška, o paties I. Iljino požiūrį pesimistiniu, kas nebuvo būdinga jo pirmtakams, kurių idėjas nagrinėjo I. Berlin.

Paminėjus I. Iljino pesimizmą, nebūdingą XIXa. rusų filosofams, verta užduoti kitą klausimą, kylantį iš I. Berlin plėtotos koncepcijos: koks yra paties I. Iljino (ar plačiau, žmogaus) santykis su istorija šio autoriaus darbuose – ar žmogus, pasak I. Iljino, tebeturi reflektuoti save ir savo vaidmenį istorijoje, mąstyti, kokie jo veiksmai atitinka, o kokie neatitinka istorijos dėsnių? Iš pirmo žvilgsnio, gali atrodyti, kad I. Iljinas, atvirai kritikavęs Hegelio optimizmą ir optimistinę istorijos sampratą, *de facto* siūlo skaitytojui pasinerti savitą nihilizmą, galintį išvirsti į šio pasaulio destrukciją kaip kad teigia anksčiau minėtasis T. Snyder. Tokia interpretacija gali atrodyti pagrįsta, ypač atsižvelgiant į tai, kad I. Iljinas drįso kritikuoti Hegelį, nepriimdamas jo „optimistiškos“ istorijos sampratos bei nemanė, jog Rusijai ar bet kuriai kitai valstybei istorijos eigoje pavyks įgyvendinti tam tikrą idealą kaip manė kiti rusų filosofai. Visgi, ši interpretacija yra teisinga tik iš dalies. Pirma, I. Iljinas nors ir teigia, kad istorija yra tragiška ar savaip beprasmiška, dėl joje negalinčių įvykti fundamentalių pokyčių į gerą, taip pat kaip ir ankstesni rusų autoriai, tebesiūlo skaitytojui mąstyti apie save istorijos kontekste. Antra, pats I. Iljinas nevengia ieškoti savitų „istorijos dėsnių“, vykstančių procesų prasmės, filosofškai siūlydamas tą daryti

⁷² Иван. А., Ильин, „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“, Собрание сочинений: Т. 1, Москва: Русская книга, 2002, 227-229

per dviejų pradų kovos analizę. Vis dėlto, bendriausia prasme, rusų mąstytojas aiškiai formuluoja teiginį, jog būtina atsisakyti nuostatos apie istorijos tikslų įgyvendinamumą.

Bet ar tai nereiškia, kad I. Iljino žmogus virsta nihilistu, pažinusi tragiškus istorijos dėsnius ir suvokusiu jos beprasmiškumą? Galima teigti, kad I. Iljino svarstymuose apie Hegelio valstybę, kurioje bandoma bent laikinai išspręsti ar nuslopinti konfliktus, pačios valstybės ir jos piliečių netobulumą, rusų autorius pripažįsta to neišvengiamumą, taip pat pateikdamas panašius nuosavus svarstymus kituose savo darbuose, kas patvirtina tokią interpretaciją. Pavyzdžiui, po autoriaus mirties pasirodžiusioje I. Iljino knygoje „Apie teisinę sąmonę“, matoma, jog I. Iljinas rankraščio tekste samprotauja apie tai, kad dalies įvykių, didelių ar net skausmingų pokyčių negalima išvengti, bet prie jų reikia taikytis, laiku priimant vykstančius pokyčius ar juose dalyvaujant, idant užtikrinti būtiną tvarką politinėje bendruomenėje.⁷³ Šiuose svarstymuose yra svarbus net ne teleologinis jo svarstymų motyvas, rodantis, kad rusų autorius visgi galimai manė aptikęs savitą istorijos eigos planą (kažko neišvengiamumo motyvą), bet idėja, kad žmogus, santykiyje su istorija turi laikytis savitos „priėmimo“, sutikimo su istorijos eiga pozicijos, norėdamas išlaikyti savitą tvarką pasaulyje, neleisti jam galutinai paskęsti chaose, sukurdamas tvarką, kuri gali nebūti tobula, lyg Hegelio valstybė.

Galiausiai, pereinant prie I. Berlin siūlytos idėjos, jog rusų filosofų mąstymas apie istoriją veikia jų mąstymą apie politiką, varta epizodiškai paminėti, kad I. Iljino politinė filosofija (kuri šiame darbe mums nėra tiek svarbi kiek A. Koževo mąstymas apie politiką) vis dėlto taip pat yra paveikta paties autoriaus suformuluotos istorijos įvykių „priėmimo“ idėjos ir parodo, ką ji iš tiesų reiškia.⁷⁴ Bendriausia prasme, I. Iljinas buvo linkęs pabrėžti, jog istorijos eigoje bet kuri politinė bendruomenė susiduria ir ateityje susidurs su daugybe fundamentalių pavojų ir iššūkių, pavyzdžiui, konfliktais, galinčiais sugriauti ją iš vidaus, tradicinių autoritetų (pvz., monarchijos) nuosmukiu.⁷⁵ Neanalizuojant to, iš ko I. Iljinas kildino minėtas grėsmes (pvz., iš specifinės jo žmogaus sampratos), paminėtina, kad visas jas rusų autorius siejo su chaoso pavojumi, bet kokios tvarkos suyrimu pasaulyje. Galima teigti, jog chaoso baimė – viena iš priežasčių, paskatinusių I. Iljiną formuluoti idėją, jog geriausia išeitis – sukurti teise pagrįstą politinę tvarką, kurios svarbiausias ypatumas būtų galimybė taikiai perdiskutuoti ir perkurti politinę

⁷³ Иван. А. Ильин, „О сущности правосознания“, Собрание сочинений: Т. 4, Москва: Русская книга, 1994, 210-217

⁷⁴ Žinoma, kadangi I. Iljino politinė filosofija yra atskiro tyrimo ir akademinio ginčo objektas, šiame darbe negalima pretenduoti į visavertę autoriaus politinės filosofijos analizę ir teigti, jog visa I. Iljino politinė filosofija yra laikytina jo istorijos sampratos rezultatu. Visgi, tai nereiškia, kad kai kurios sąsajos šiame kontekste yra negalimos.

⁷⁵ Žr., jo knygas: Иван. А. Ильин, „О сущности правосознания“, Собрание сочинений: Т. 4, Москва: Русская книга, 1994; Ильин, „О монархии и республике“, Собрание сочинений: Т. 4, Москва: Русская книга, 1994

tvarką, esant poreikiui.⁷⁶ Nesigilinant į tai, kas (kokių politinės minties tradicijų, ideologijų įtakos) galėjo paskatinti rusų filosofą siūlyti tokį politinės bendruomenės modelį, aišku, kad jis yra orientuotas į konfliktų ir nesutarimų valstybės viduje suvaldymą, o svarbiausia – į tai, kad valstybė galėtų prisitaikyti prie pokyčių, keistis, esant reikalui. Taigi, istorijos įvykių priėmimo idėja I. Iljinui buvo tiek svarbi, kad *de facto* šis autorius buvo pasiruošęs atsisakyti bet kokių permanentinių susitarimų, sąmoningai nepasiūlydamas nekintamų tokios politinės bendruomenės principų.

Apibendrinant tai, kaip I. Iljinas mąstė apie istoriją ir žmogaus vietą joje, verta pateikti pavyzdį: I. Iljino svarstymuose žmonija yra vaizduojama lyg laivo įgula, kuri audros metu lopo laivo denyje atsiveriančias skylės, bet niekada negali tikėtis audros pabaigos – pats I. Iljinas pasaulyje esančius trūkumus dažnai įvardijo kaip (pvz., valstybės) „defektus“, demonstruodamas skaitytojams, kad žmogus gyvena „pažeistame“ pasaulyje, kurio trūkumus reikia išvelgti. I. Iljinui žmonija yra determinuota nuolat bandyti kurti ir palaikyti bent kažkokią tvarką, savitą patvarumą chaoso kupiname pasaulyje. Visgi, plėtojant pateiktą pavyzdį, žmonija I. Iljino pasaulyje bando išgyventi audros sąlygomis, žinodama, kad laivas bus blaškomas iš vienos vietos į kitą, bet niekada nepasieks galutinio tikslo.

⁷⁶ Pvz., jis siūlė bendruomenės narių ir jų interesų „pripažinimo“ (teisinėje sferoje) galimybę, kuri turi sąsają su Hegelio pripažinimo samprata, bet yra prieinama visiems (ne kaip Hegelio valstybėje), idant išlaikyti teisinę tvarką, ją nuolat keičiant: Иван. А. Ильин, „О сущности правосознания“, Собрание сочинений: Т. 4, 411-412

3. Aleksandro Koževo idėjų interpretacija per *tragiškos istorijos sampratos* prizmę

3.1 Aleksandro Koževo istorijos samprata kaip neateisiančios istorijos pabaigos „tragiškumas“

Pradedant A. Koževo idėjų interpretavimą, verta pabrėžti, kad nors šis autorius dažnai yra analizuojamas marksistinei tradicijai įprastų klausimų (pvz., istorijos kaip gamybinių jėgų ir materialijų sąlygų raidos) kontekste, dažniausiai autoriams gilinantis į jo paskaitų medžiagą.⁷⁷ Mano nuomone, klaidinga teigti kad A. Kožėvas nesuprato ir neanalizavo tų probleminių istorijos sampratos aspektų, kuriuos iškėlė I. Iljinas (dažniau sietinas su tradiciniu-teologiniu Hegelio skaitymu), labiau domėjęsis ne materialiosiomis jėgomis, o „idealizmu“ bei tuo, kokį (optimistinį/pesimistinį) požiūrį į istoriją reikėtų formuluoti. Šių (itin „iljiniškų“) klausimų svarbą A. Kožėvui rodo jo svarstymai ankstyvuosiuose, rusiškai rašytuose darbuose, pavyzdžiui, straipsnyje „Religinė Vladimiro Solovjovo metafizika“. Šis straipsnis yra įdomus, kadangi jame A. Kožėvas, darbe atvirai besižavintis analizuojamo XIXa. rusų filosofo įžvalgomis, drįsta kritikuoti mėgstamą filosofą, paminėdamas, kad didesnėje V. Solovjovo darbų dalyje yra aptinkamas nepagrįstai „optimistinis“ šio autoriaus požiūris į istoriją, kurį mąstant nuosekliai, turėtų pakeisti daug labiau pesimistinė istorijos samprata.⁷⁸ Visgi, svarbu ne tiek tai, kad A. Kožėvas buvo linkęs atmesti optimistinį požiūrį į istoriją, bet tai, kas skatino jį prieiti prie tokios išvados (savaime, beje, nesiderinančios su minėtąja įprasta marksistine istorijos samprata). Analizuojamame darbe, nemaža dalimi skirtame V. Solovjovo greitinimui su Hegeliu ir kitais vokiečių autoriais, A. Kožėvas kvestionavo dalį V. Solovjovo idėjų, daugiausiai dėmesio skirdamas būtent jo istorijos sampratai. Ją (kaip ir I. Iljino ir kitų krikščioniškai tradicijai artimų autorių atveju) sudaro du (dieviškasis ir žmogiškasis) pradai, kurių sintezė yra pristatoma kaip ateisianti krikščioniška istorijos pabaigos vizija.

Įdomu tai, kad A. Kožėvas V. Solovjovo darbuose randa tas pačias problemas, kurias I. Iljinas išryškina Hegelio filosofijoje. Pirmą, A. Kožėvą sudomina klausimas, ar žmogaus laisva valia (pagrindinė solovjoviškojo mąstymo prielaida, kurios atsisakymas reikštų visuotinę nelaisvę, determinizmą istorijoje) nereiškia, kad ateisianti istorijos pabaiga yra galimas, bet ne būtinas istorijos

⁷⁷ Kai kurie jo mąstymo ir marksizmo sąsajas vertina visiškai rimtai, o kai kurie siūlo bent jau daryti prielaidą, kad komunizmo pasiekimas, kontaktai su SSRS ar ortodoksiškai marksistinis mąstymas galėjo būti svarbus A. Kožėvui (atitinkamai): Alexei Penzin, „Stalin Beyond Stalin: A Paradoxical Hypothesis of Communism Alexandre Kojève Boris Groys“ , *Crisis and Critique* , 3(1), 2016, 308-312.; Jeff Love, „Alexandre Kojève and philosophical Stalinism“ , *Studies in East European Thought*, 70, 2018, 263-264; Minėdami „paskaitas“ ar „paskaitų tekstą“ darbe turimas omenyje: Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, Cornell University Press: Ithaca and London, 1980

⁷⁸ Александр Кожев, „Религиозная метафизика Владимира Соловьева“ , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006, 177-178

scenarijus: žmonija istorijos eigoje gali pasirinkti teikti prioritetą sau, o ne Dievui ir jo planui bei neturėti jokios „bendrosios valios“ kurti vieningą pasaulinę bažnyčią, aprašomą V. Solovjovo.⁷⁹ Antra, A. Koževo interpretacijoje taip pat kaip ir I. Iljino darbuose, paaiškėja, jog šį pasaulį reikia suprasti ne kaip nuosekliai išsipareigojusį tam tikram „aukštesniam tikslui“ (šiuo atveju, tarnystei Dievui), bet kaip „chaosą“, t.y., kažką, kas nepavaldu pastoviems dėsniams ar planams. Minėtąjį chaosą filosofas siejo su šiam pasauliui ir žmogui būdingu nestabilumu ir partikuliarumu, t.y., žmogišku nemokėjimu ir nenoru būti kažko didesnio, visuotinio dalimi. Pabrėžtina, kad būtent partikuliarumo atsisakymo iš žmogaus reikalauja dieviškas planas, įgyvendinant kurį, turi būti įveiktas chaosas. Ši žmogaus savybė, A. Koževo nuomone, nuosekliai plėtojant V. Solovjovo idėjas, galiausiai turėtų privesti prie to, kad žmonija virstų „daugybe vienas nuo kito izoliuotų individų, nesusietų jokia bendrąja valia“.⁸⁰ Kitaip sakant, A. Kožėvas nebuvo atitrūkęs nuo „iljiniškų“ klausimų ir atsakymų (įskaitant ir „istorijos tikslo neįgyvendinamumo“ problemą) bei nebuvo linkęs priimti idėjos, jog istorija gali būti paprastai apmaštoma ar prognozuojama (pvz., optimistinės sampratos apie istoriją kaip nuolatinę pažangą ar judėjimą link apibrėžto tikslo). Vis dėlto, verta pastebėti, kad net minėtame darbe, skirtame V. Solovjovo filosofijai, A. Kožėvas neatmetė paties kalbėjimo apie istoriją svarbos bei tuo labiau, neskatino pasinerti į nihilizmą. Net pabrėždamas žmonių ir pasaulio netobulumą, jis tuo pat metu akcentavo, jog net problemiškoje V. Solovjovo filosofijoje yra aptinkama kertinė idėja, jog istorijos eigoje žmonės neišvengiamai turi reflektuoti save laike (mąstyti apie praeitį, dabartį ir ateitį), suprasdami, kokia pažanga buvo pasiekta istorijos eigoje ir ką galima patobulinti ateityje.⁸¹ Taigi, iš vienos pusės, A. Kožėvas išsikėlė sau senuosius „iljiniškus“ klausimus apie istorijos tikslą ir galimybes jį pasiekti, bet iš kitos pusės, ankstyvuosiuose darbuose neatsisakė analizuoti istorijos kaip kažko, su kuo žmogui būtina susikurti savitą santykį, norint „išspręsti“ išryškintas galimas istorijos sampratos problemas.

Visgi, siekiant geriau suprasti tai, kokią žmogaus santykio su istorija sampratą siūlė A. Kožėvas, verta klausti, kiek pažinia žmogui jis laikė istoriją. Nepametant iš akiračio to, ką apie žmogų ir jo santykį su pasauliu sakė I. Iljinas, pasidaro aišku, jog (ypač ankstyvuosiuose, rusiškai rašytuose) savo darbuose A. Kožėvas bandė spręsti būtent šias problemas. Dažnu atveju, dar labiau negu I. Iljinas kvestionuodamas mąstymą apie žmogų kaip racionalų ar gebantį „kartą ir visiems laikams“ suprasti, koks

⁷⁹ Александр Кожев, „Религиозная метафизика Владимира Соловьева“, *Атеизм и другие работы*, 203-205/211-212/229-230

⁸⁰ Žinoma, šiame kontekste „bendra valia“ yra suvokiama krikščioniškoje tradicijoje kaip bažnyčios bendra valia artėti prie Absoliuto istorijos eigoje: ten pat, 231-232/240-241

⁸¹ Pasak A. Koževo, tą V. Solovjovas daro, istorijoje įžvelgdamas tris santykio su laiku tipus, taip pat laiduojančius žmonijos (teigul net atskirtos nuo Dievo) pažangą: šventiko tipą, orientuotą į praeitį, kario tipą, orientuotą į veikimą dabartyje ir pranašo tipą, sietiną su žmogaus geba mąstyti apie ateitį: ten pat, 244

yra istorijos tikslas, kurio link žmonija turėtų tikslingai artėti. Analizuojant A. Koževo žmogaus sampratą, verta grįžti prie jau minėto žmogaus racionalumo klausimo, pateikiant dar kelias pastabas, svarbias, siekiant tinkamai suprasti šį aspektą. Jau 1920 m., rankraštyje „Dekartas ir Buda“ A. Koževas, kiek komiškai įsivaizduodamas hipotetinę prancūzų filosofo ir Budos diskusiją, yra linkęs kvestionuoti Vakarų mąstymui pamatinę (tą galima suprasti iš teksto, kuriame abu diskusijos dalyviai atstovauja Vakarų ir Rytų mąstymą) „mąstau, vadinasi esu“ sampratą. Pavyzdžiui, Budos lūpomis A. Koževas išreiškia abejonę dėl to, ar racionali Dekarto filosofinė sistema nereiškia, kad viskas yra suvokiama per vieno (mąstančio ir su mąstymu tapatinamo) asmens prizmę, kuriam tikri pasidaro tik to asmens minties paliesti, mąstomi objektai, bet ne visa kita.⁸² Šiame kontekste mums svarbūs ne vieni ar kiti A. Koževo argumentacijos ypatumai, bet bendriausia jo samprata, jog racionali, nuosekliu mąstymu pagrįsta savęs ir pasaulio samprata yra kvestionuotina, pažvelgiant į žmogų ir jo santykį su pasauliu iš kitų (pvz., žmogiškų emocijų, santykio su kitu žmogumi) mąstymo prizmių, kurias ignoruoja racionalistai. Šio darbo kontekste, tai skatina daryti išvadą, jog A. Koževas jau ankstyvuosiuose darbuose suabejojo idėja, jog žmogus gali racionaliai prieiti prie išvadų apie tai, koks turi būti aplinkinis pasaulis, užtikrindamas jo tolimesnę pažangą istorijos eigoje.

Suabejojęs galimybe laikyti racionalių pasaulio pažinimą atramos tašku, A. Koževas taip pat suabejojo tuo, ar žmonės gali veikti kartu, suprasti vienas kitą, kas yra būtina bendram istorijos veikimui, artinančiam istorijos baigtį ar tikslą. Dalis esamų autorių, tiriančių A. Koževo istorijos sampratą, bando atrasti tam tikro kolektyvinio veiksmo idėją filosofo darbuose, pavyzdžiui, Jeff Love teigia, kad A. Koževo mąstymui įtakos galėjo turėti gerokai mažiau žinomas rusų mąstytojas Nikolajus Fiodorovas, teigęs, jog žmonijai būtina rasti (visiems) „bendrą reikalą“ (rus. общее дело), siekiant visuotinės pažangos.⁸³ Visgi, vertinant amerikiečių tyrėjo idėją kritiškai, tenka pripažinti, kad A. Koževo darbuose sudėtinga atrasti prielaidų tam tikram žmonių kolektyviniam veiksmui. A. Koževo žmogaus santykio su kitu sampratą daug geriau padeda suprasti „iljiniška“, o ne „fiodoroviška“ prieiga, nes pati bazinė analizuojamo mąstytojo prielaida apie žmogų yra pagrįsta idėja, kad net turėdami intencijas suprasti vienas kitą, žmonės *de facto* gyvena „skirtinguose pasauliuose“. Nors čia galima būtų grįžti prie minėtojo teksto „Dekartas ir Buda“, kuriame Dekartas naiviai ieško sąlyčio taškų tarp Vakarų filosofijos ir Rytų mąstymo, negalėdamas suprasti pašnekovo, visgi, dar įtaigiau šią idėją A. Koževas plėtoja kitame 1931 m. rusiškai rašytame darbe „Ateizmas“. Pažymėtina, jog pastarajame tekste nominaliai filosofas

⁸² Vėlesnėse paskaitose Dekarto kritika yra plėtojama: Александр Кожев, „Декарт и Будда“, *Атеизм и другие работы*, 46-48; Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, 33-37

⁸³ Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 78-79

analizuoja religiją (kas tai yra, ar įmanoma religija, kurioje nebūtų Dievo), bet iš tiesų daugiausiai dėmesio skiria ne religijos fenomenui, bet klausimui, kaip pasaulį mato teistas ir ateistas. Bandydamas atsakyti į šį klausimą, A. Koževas bandė pademonstruoti, jog iš pirmo žvilgsnio tikintysis ir netikintysis gyvena tame pačiame pasaulyje – dažnu atveju, fundamentaliai skiriasi tik jų supratimas apie tai, kas jų laukia ar po mirties.⁸⁴ Visgi, akivaizdu, jog toks požiūrių skirtumas yra fundamentalus – jis keičia žmonių gyvenimo orientyrus, atskiria juos vienus nuo kitų. Pavyzdžiui, vieni žmonės „ruošiasi“ pomirtiniam gyvenimui per religinius ritualus, o kiti to nedaro, nematydami tame jokios prasmės. Dar didesnę svarbą A. Koževui turėjo idėja, jog iš vienos pusės, teisto-ateisto ginče nėra ir negali būti pabaigos – tai ginčas, kuriame abi pusės nenorės atsisakyti savo įsitikinimų, bet iš kitos pusės, tiek teistas, tiek ateistas visada kažkiek abejos, ar teisingai supranta pasaulį.⁸⁵ Pratešiant šią mintį, pažymėtina, kad taip suprantant žmonių tarpusavio santykius, nėra ir negali būti ne tik bendro istorijos tikslo supratimo (vien teistų ir ateistų nuomonės šiuo klausimu galėtų išsiskirti), bet ir pastovaus įsitikinimo, kad kelias, kuriuo bus sekama, yra teisingas, nes juo visada galima suabejoti.

Apibendrintai apžvelgiant A. Koževo mąstymą apie žmogų, paminėtina, kad jo žmogaus samprata savaip buvo dar radikalesnė negu I. Iljino, kas paskatino jį suformuluoti panašią, bet kartu kiek kitokią žmogaus santykio su istorija koncepciją. Kaip ir I. Iljinas, A. Koževas akcentavo, kad žmonės yra priversti gyventi niekada nežinodami galutinių tiesų, nebūdami įsitikinę, kad geba pažinti pasaulį ir nuolat ginčydamiesi dėl to, koks jis yra.⁸⁶ Visgi, A. Koževas, kitaip negu I. Iljinas, neapsiribojo tik šia pradine prielaida, išdrįsdamas klausti, ar aplinkinių ir pasaulio nepažįstantis žmogus gali pažinti bent jau save, atrasdamas savitą orientavimosi aplinkoje ir tolesnio pažinimo pamatą. Galima teigti, kad abejodamas tuo, jog žmogus turi tam tikrą nekintančią prigimtį, A. Koževas priėjo prie išvados, kad save žmogus supranta per bendravimą su kitais, išsigrįnindamas savas tapatybes, savo vietos pasaulyje

⁸⁴ Originaliame rusiškaime tekste šį „nežymų“ skirtumą išryškina tik viena raide besiskiriantys žodžiai нечто (liet. kažkas) ir ничто (liet. niekis, nieko): Александр Кожев, „Атеизм“, Атеизм и другие работы, 105-109

⁸⁵ Bendriausia prasme, A. Koževas kalba ne tiek apie „debatų“, argumentaciją, bet labiau apie „intuiciją“, kurią vienas kitame bando sužadinti teistas ir ateistas, neturėdami abiem pusėms suprantamų argumentų: ten pat, 126-128/165-167

⁸⁶ Kaip ir I. Iljinas, A. Koževas teigia, kad žmogus (pvz., filosofas) ieškantis tiesos ir nežinantis, ar teisinga jo nuomone yra panašus į „pamišėlį“: Alexandre Kojève, „Tyranny and wisdom“, kn. *On Tyranny*, sud., Victor Gourevitch, Michael S. Roth, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000, 152-153; Paminėtina, jog šiame darbe apibremžiama A. Koževo žmogaus samprata yra iš dalies panaši į tą, kurią siūlo Jeff Love, siejantis A. Koževo žmogų su F. Dostojevskio žmogaus samprata (žmogus kaip iracionalus, galintis rinktis „neprotingai“, ne tai ko iš jo reikalauja visuomenės, religijos normos bei žmogus kaip nuolatos bandantis pažinti save), bet šiame darbe labiau yra akcentuojamas aplinkinio pasaulio pažinimo ir santykio su juo aspektas, kurį geriau padeda suprasti būtent I. Iljino filosofija, kurioje ši tema yra viena svarbiausių (Jeff Love interpretacija žr.): Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 18-19/33-38/40

sampratą per įsiklausimą į kitų žmonių nuomonę, t.y., gaudamas jų „pripažinimą“.⁸⁷ Ši filosofo išvada gali atrodyti kaip logiškai nederanti su anksčiau išdėstytais A. Koževo žmogaus sampratos aspektais (kaip galima remtis kitų žmonių nuomone, jei nesame įsitikinę, kad ji teisinga?), bet iš tiesų atitinka A. Koževo filosofijos tikslus, t.y., išsiaiškinti kaip „veikia“ istorija ir kokį santykį su ja susikuria žmogus. Tas faktas, kad A. Kožėvas „iljiniškai“ atmetė racionalistinius mąstymo apie istoriją ir žmogaus veikimą joje modelius, nereiškia, kad jis neįžvelgė joje kitų atramos taškų, į kuriuos atsiremia žmogaus veikimas istorijoje. Šio darbo rėmuose galima išskirti du fundamentalius A. Kožėvui žmogaus santykio su istorija aspektus, kuriuos mąstytojas pasiūlo, apmąstydamas itin „iljiniškus“ (bei bendriau, būdingus analizuotai rusiškai tradicijai) klausimus. Pirma, savo žymiosiose paskaitose jis siūlo mąstyti žmogų kaip „istorinį“, t.y., tokį, kuris nuolat reflektuoja save ir savo poelgius istorijoje, mąsto apie tai, jog yra suformuotas praeities įvykių ir pats, veikdamas dabartyje, formuoja ateities pasaulį.⁸⁸ Žinoma, sakydamas tai, A. Kožėvas plėtojo darbe, skirtame V. Solovjovui, pristatytą sampratą apie žmogaus polinkį reflektuoti savo ir žmonijos pažangą istorijoje. Šiame kontekste A. Kožėvas norėjo pabrėžti, kad savęs reflektavimas istorijoje yra svarbus kaip savitas atramos taškas, padedantis žmonėms susigaudyti laike, turėti visiems bendrus orientyrus. Pabrėžtina, jog šie orientyrai yra bendri nepriklausomai nuo to, ar jie iš tiesų pagrįsti (ar tinkamai pažįstame praeiti, iš tiesų suprantame, kas vyko anksčiau), ar jie tėra vyraujančio, nuolatos kintančio, nepagrįsto nekvestionuojamu žinojimu žmogiškojo diskurso dalis. Antrasis A. Kožėvo siūlymas yra mąstyti apie žmogų „pripažinimo“ ir „troškimo būti pripažintam“ kontekste, laikant būtent šiuos žmogiškus siekius pamatiniais istorijos eigoje ir struktūruojančiais žmogaus veiklą istorijoje.⁸⁹ Pabrėžtina, kad šie siekiai nėra nesuderinami su anksčiau analizuota žmogaus samprata: pripažinimo siekis (nors prie jo dar bus grįžta vėliau) nėra racionalaus žmogaus sampratos tęsinys, bet jos paneigimas, kadangi yra pagrįstas idėja, kad žmogus ne nuosekliai apmąsto savo veikimą ir sąmoningai, viską apgalvodamas siekia tam tikrų tikslų (pažangos, savito istorijos tikslo), bet istorijoje veikia kone instinktyviai, priimdamas pripažinimo siekį kaip savaime suprantamą. Žinoma, A. Kožėvo istorijos sampratos kontekste ši idėja yra svarbi ir todėl, jog parodo, kad A. Kožėvas, kaip ir I. Iljinas netikėjo

⁸⁷ Nors apie pripažinimą (pranc. reconnaissance; rus. признание; angl. recognition) A. Kožėvas daugiausiai kalbėjo savo žymiosiose paskaitose, vis dėlto, idėją apie pripažinimą kaip būdą išvengti „pamišimo“ jis suformulavo vėliau, siedamas su tuo filosofų polinkį kalbėti aikštėse ar bent siaurame išrinktųjų rate: Alexandre Kojeve, „Tyranny and wisdom“, 154-155

⁸⁸ Pasak A. Kožėvo, žmogus netampa tik gamtos dalimi, iškyla virš jos, suprasdamas savo žmogiškumą būtent per istorijos supratimą: Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 232

⁸⁹ Visa A. Kožėvo paskaitų medžiaga yra pagrįsta būtent šia prielaida, kuri leidžia autoriui pademonstruoti, jog būtent atkreipiant dėmesį į pripažinimo troškimą, galima suprasti žmogaus ir istorijos prigimtį: Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 3-7

galimybe tikslingai pasiekti tam tikrą istorijos tikslą, bet visgi pabandė išryškinti kažką, kuo remiasi visa istorijos eiga.

Bet ar iš tiesų A. Koževo istorijos samprata yra tiek skirtinga nuo suformuluotos I. Iljino? Iš pirmo žvilgsnio, gali atrodyti, kad A. Koževas iš tiesų geba pasiūlyti naują istorijos sampratos modelį, pagrįstą idėja, jog istorijos eigoje žmogus siekia kitų žmonių pripažinimo ir šis jo siekis struktūruoja visą istorijos eigą, kurią galima paaiškinti ir nuspėti, pavyzdžiui, pasitelkiant Hegelio pono ir vergo dialektiką, pagrįstą būtent pripažinimo idėja. Gali atrodyti, kad A. Koževas, hegeliskai mąstydamas apie istoriją vergo ir pono dialektikos rėmuose, siūlo itin aiškią istorijos eigos sampratą, kurioje istorija pasiekia savo galutinį tikslą. Pirmą (po dviejų, pripažinimo siekiančių būtybių kovos), atsiranda vergo ir pono figūros.⁹⁰ Antra, vergas transformuoja pasaulį per savo darbą ir (būdamas tobulesniu už poną) išsikovoja lygybę su ponu. Trečia, išnykus skirtumams tarp pono ir vergo, galiausiai atsiranda „visuotinė valstybė“, kurioje visi tampa „piliečiais“ ir pripažįsta vieni kitus kaip lygius sau – pati „visuotinė valstybė“, suprantant istoriją taip, turėtų būti laikoma galutiniu ir sėkmingai pasiekiamu istorijos tikslu. Manau, kad mąstyti apie A. Koževo istorijos sampratą taip būtų klaidinga, kadangi analizuojant ją detaliau bei pasitelkiant I. Iljino idėjas, išaiškėja jog, A. Koževo istorijos sampratoje iš tiesų galima aptikti „iljiniško“ *istorijos tragiškumo* (t.y., nepasiekiamų tikslų, istorijos eigos „defektų“) elementų. Visgi, prieš išryškinant *tragiškumo* elementus A. Koževo istorijos sampratoje, verta pateikti keletą bendresnio pobūdžio pastabų, leisiančių pamatyti abiejų rusų autorių mąstymo apie istoriją panašumus. Pirmą, pažymėtina, kad minėtoji vergo ir pono dialektika gali būti suprantama tik kaip dviejų istorijoje veikiančių pradų kova. Tą pabrėžė pats A. Koževas, akcentavęs, jog vergas ir ponas yra ne konkretūs istorijoje veikę žmonės ar marksistiškai suprantamos klasės, bet būtent istorijoje veikiančios jėgos, nurodančios į, pavyzdžiui, žmogaus ir žmonijos visuotinumą (vergas) ir partikuliarumą (ponas), arba žmogišką darbą (vergas) ir kovą (ponas) istorijoje.⁹¹ Todėl, istorijos esmė yra šių pradų konfliktas, jų tarpusavio nesuderinamumas. Antra, tik sėkmingai pasibaigus minėtajai kovai (t.y., įvykus šių jėgų tobulai sintezei, žmonijai įgyjant visišką pasaulio ir savęs pažinimą, įveikiant konfliktus), galima kalbėti apie istorijos tikslo pasiekimą.⁹²

⁹⁰ Darbe bus vartojami žodžiai „ponas“ ir „vergas“, kaip įprasti lietuviškai akademinei erdvei, žr. pavyzdžiui: Linas Jokubaitis, „Alexandre'o Kojeve'o filosofinė evoliucija: nuo hegelizmo į natūralizmą“, *Athena: filosofijos studijos*, 11, 2016

⁹¹ Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 58; Paminėtina, kad dalis autorių bent iš dalies ignoruoja šias A. Koževo pastabas ir bando „praktiškai“ interpretuoti filosofo darbus, rimtai analizuodami kalbėjimą apie ponus, vergus ar tironus (turimas omeny A. Koževo ginčas su Leo Strauss) nacistinės Vokietijos, SSRS ar kitų mąstytojo laikais egzistavusių politinių režimų ar įvykių kontekste bei mąstydami apie teorinių A. Koževo svarstymų (pvz., laiko sampratos) sąsajas su šiomis temomis, pavyzdžiui: Garry M. Kelly, *Philosophy and Politics at the Precipice: time and tyranny in the works of Alexandre Kojeve*, New York: Routledge 2018

⁹² Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 72

Taigi, norint suprasti A. Koževo istorijos sampratą, reikia ją analizuoti taip pat kaip I. Iljino, t.y., mąstyti apie tai, kokia yra istorijoje veikiančių jėgų lemtis ir ar (kaip) joms pavyksta pasiekti numatytą tikslą.

Išryškinant A. Koževo istorijos sampratos *tragiškumą*, verta pradėti nuo pono ir vergo figūrų analizės. Analizuojant jas, kaip istorijoje veikiančias jėgas, būtina akcentuoti, kad jų veikimas istorijoje visada yra netobulas, su jomis siejami istorijos tikslai yra nepasiekiami. Pirma, pono, istorijoje taip pat reprezentuojančio kovą, narsą ir pripažinimo siekį, atveju, paaiškėja, kad ponas niekada negali realizuoti savo pagrindinio siekio, t.y., iš tiesų gauti kitų žmonių pripažinimą. Nuolat kovojantis su kitais ponas, kovoje nugalėdamas savo oponentą ir paversdamas jį vergu, pasak A. Koževo, tik po kovos supranta, kad vergu tapęs jo oponentas jau nebegali būti laikomas žmogumi, kurį ponas laikytų lygiu sau. Tai reiškia, kad ponas yra pasmerktas amžinai siekti kitų žmonių pripažinimo, bet niekada nepasiekti tikslo, kadangi yra apsuptas ne sau lygių žmonių, bet vergų, kurių pripažinimas jam nesuteikia jokio malonumo.⁹³ Taigi, ponas visada yra savaip vienišas, negebantis rasti sąlyčio taškų su kitais žmonėmis, kas kažkiek paaiškina tai, kodėl A. Koževas siejo pono figūra būtent su istorijos eigoje žmogui būdingu partikuliarumu, nemokėjimu mąstyti save kitų žmonių kontekste, veikti bendrai, užtikrinant žmonijai visuotinę pažangą istorijos eigoje.

Plėtodamas savo svarstymus apie pono figūrą, A. Koževas taip pat buvo linkęs pabrėžti, kad ponas, nesugebantis veikti kartu su kitais žmonėmis, prisirišti prie valstybės ar bendruomenės, visgi yra prisirišęs prie savo šeimos, kurioje nekovoja dėl pripažinimo, yra vertinamas ne kaip ponas, bet kaip šeimos narys, kuriam nereikia „įrodyti“ savo vertės šeimai, nes jai jis brangus savaime.⁹⁴ Tai svarbi pastaba, kadangi ji parodo, jog mąstymas apie pripažinimą kaip kažką, kas padeda paaiškinti visą istorijos, kaip politinių bendruomenių plėtros ir tobulinimo procesą, turi savų ribotumą. Net jeigu pripažinimo idėja galėtų paaiškinti judėjimą link visuotinės valstybės istorijos eigoje, mąstant ją per partikuliarus prižinimo siekio (t.y., pono figūros) prizmę, paaiškėja, kad pripažinimo idėja praranda savo svarbą šeimoje ar religinėje bendruomenėje, kadangi ji yra pagrįsta ne kitų pripažinimo siekiu, bet meile, kurios nereikia pelnyti ar mąstymu apie anapusinį pasaulį, nesusijusį su pripažinimo siekiu.⁹⁵ Galima teigti, kad bendriausia prasme, istorija pademonstruoja pono (kaip partikuliarus žmogaus pripažinimo siekio) ribotumus: jis nesugeba sukurti kažko naujo, būdamas susitelkusi į kovas ir pripažinimo siekį, bet tuo pat metu negali visiškai pagrįsti savo egzistencijos vien pripažinimo siekiu,

⁹³ Ten pat, 20-21/46-47

⁹⁴ Ten pat, 60-63

⁹⁵ Savaip, būtent kalbėdamas apie bažnyčią A. Koževas *de facto* pripažįsta, kad partikuliarus pripažinimo siekis nėra vienintelė galima motyvacija, nes tikintieji nėra visiškai partikulairūs (jie yra bendruomenė), nei tiesiog siekiantys pripažinimo bendruomenės viduje: ten pat, 71-72

kuris turėtų determinuoti jo egzistenciją. Taigi, ponas, suprantamas kaip istorijoje veikianti jėga, kuria ne tvarką, bet chaosą, nes jo veikimas nėra ir neali būti nuspėtas ar prognozuojamas: jis veikia savo (partikuliaria) nuožiūra ir ne visada ieško tik pripažinimo.

Gali atrodyti, kad aprašydamas vergą kaip istorijos jėgą, reprezentuojančią visuotinumą ir pažangą istorijoje, A. Kožėvas laikosi daug labiau optimistinio požiūrio, nes kitaip negu ponas, vergas ne dalyvauja betikslėse kovose dėl pripažinimo, bet tobulina šį pasaulį, užtikrina jo pažangą.⁹⁶ Be to, aišku, jog vergas, kitaip negu ponas, yra laisvas nuo siekio pelnyti kitų pripažinimą, todėl *de facto* gyvena savitame visuotinės lygybės pasaulyje, kuriame vergai jaučia bendrumą tarpusavyje, supranta, kad neturi tikslo konkuruoti tarpusavyje. Visgi, iš tiesų vergai supranta savo tikrąją (buvimo nelaisvėje) padėtį ir tai, jog negali jos pakeisti, kas pasak A. Kožėvo skatina jų palankumą „vergų ideologijoms“, t.y., mokymams, religijoms ir filosofinėms sistemoms, kurios skatina vergą bent laikinai pamiršti tikrąsias savo gyvenimo aplinkybes, susikoncentruojant į mąstymą apie pomirtinį gyvenimą ar dorybių siekimą, atsietą nuo bandymo išsilaisvinti iš vergovės.⁹⁷ Nesigilinant į „vergų ideologijų“ niuansus, aišku, kad vergų bendrumas yra netobulus: *de facto* jis yra pagrįstas ne noru tobulinti pasaulį ar tobulėti pačiam, bet bandymu „pabėgti nuo tikrovės“, kuris savo ruožtu, sukuria netobulą bendrumą, pagrįstą klaidingomis (bei kintančiomis) prielaidomis apie pasaulį ir paslėptu nenoru jį transformuoti. Žinoma, galiausiai būtent vergas įkūnija žmogaus sąmoningumą, atsirandanti istorijos eigoje, istorijos įvykių apmąstymą: vergas kaip istorijos pažangos pradas rodo žmogaus supratimą, jog būtent pats žmogus yra istorijos „architektas ir plyta“, t.y., tas, kurio sprendimai ir darbai artina istorijos tikslą.⁹⁸ Bet, suvokiant, jog istorijos tikslas yra visuotinė valstybė, kurioje nebus ponų ir vergų, įsivyras visiška lygybė, nereikės kovoti dėl pripažinimo (savaime, visa tai artima vergiškam pradui), ar galima būtų teigti, jog ją artina būtent vergas? A. Kožėvo aprašoma valstybė, sukurta vergų, yra tolima nuo šio idealo: joje egzistuoja visuotinė lygybė, bet iš tiesų tai yra godžių buržuazinė valstybė, kurioje nominaliai yra pasiekta lygybė (pvz., prieš įstatymą), bet niekur nedingsta tiek faktinė nelygybė, tiek pati vergovė, kadangi visi tokios valstybės gyventojai *de facto* tampa „kapitalo vergais“.⁹⁹ Todėl, kiek apibendrinant A. Kožėvo vergo sampratą, pažymėtina, jog vergas, turintis reprezentuoti visuotinumą, tikrovėje susiduria su neįveikiamais sunkumais: vergiškasis pradas iš tiesų užtikrina materialinę pažangą, bet nėra susijęs nei su aiškia samprata, ko reikia siekti istorijoje, nei su aiškia idėja, kas turi suvienyti žmones istorijos eigoje.

⁹⁶ Ten pat, 15-21

⁹⁷ Iš viso, „vergų ideologijų“, pasak A. Kožėvo, yra trys (stocizmas, skepticizmas-nihilizmas, krikščionybė): ten pat, 53-56

⁹⁸ Pirmiausia, todėl, kad per darbą žmogus supranta, kad gali sąmoningai projektuoti ateitį ir perkurti pasaulį, sukurdamas kažką, kas yra ne gamtiška (natūralu), bet žmogiška, sukurta žmogaus istorijos eigoje: ten pat, 22-23/32

⁹⁹ Ten pat, 63-66

Bendriausia prasme, interpretuojant A. Koževo darbus, remiantis I. Iljino suformuluota tragiška istorijos samprata, galima pasakyti, jog A. Kožėvas taip pat kaip I. Iljinas suprato, kad istorijoje veikiančys pradai, turintys determinuoti jos eigą, žmogaus elgesį bei atsiskleisti istorijoje, susidūrę su šio pasaulio niuansais (pvz., jo chaosu, komplikuočumu, įvairialypiu žmogaus elgesiu) nepasiekia galutinių tikslų ir pilnai neatsiskleidžia istorijoje. Šią problemą turi bent iš dalies padėti išspręsti šių pradų sintezė, t.y., pilietis, istorijoje reiškiantis pasiektą pažangą ir savyje derinantis tiek pono, tiek vergo savybes (pvz., gebėjimą kovoti ir kurti, dirbti). Bet kokias būtent problemas „sprendžia“ piliečio atsiradimas? Ar jis tikrai reiškia tam tikrų tikslų pasiekimą, kitaip negu anksčiau analizuotos istorijoje veikiančios jėgos? Be abejo, pilietis iš tiesų skiriasi nuo vergo ar pono – patį jo atsiradimą istorijoje skatina tai, kad žmogus siekia išsilaisvinti tiek iš vergiškos nelaisvės, baimės, nenoro kovoti, tiek iš pono nemokėjimo kūrybiškai generuoti pažangą. Bene geriausiai A. Koževo piliečio atsiradimo sampratą iliustruoja šio autoriaus mintis, jog piliečio atsiradimą istorijoje rodo Hegelio aprašytas Prancūzijos revoliucijos ir Napoleono valstybės fenomenas, įdomus dėl to, kad Napoleono valstybė tiek įtvirtino piliečių lygybę prieš įstatymą (t.y., visuotinį pripažinimą, kurio jau nebereikėjo siekti), tiek paskatino žmones ne nuolat dirbti ir vergauti kapitalui, bet dalyvauti revoliucijose, kovoti, rizikuoti savo gyvybe, išsilaisvinant iš vergiško rūpinimosi savo gerove.¹⁰⁰ Taigi, tokios valstybės pilietis yra arčiau galutinio idealo, istorijos tikslo.

Bet ar A. Kožėvas tikrai manė, kad pilietis tampa laisvu ir rodo savitą istorijos tikslo (t.y., pono ir vergo sintezės) pasiekimą? Paskaitų tekste filosofas vienareikšmiškai sako, kad Napoleono valstybė dar nėra galutinis istorijos tikslas, kadangi ji tik paskatina piliečio atsiradimą bei pabrėžia, jog pati nuolat kovojanti valstybė (nesvarbu, ar antikoje, ar Napoleono laikais) savaip tebėra pagrįsta nelaisve, idėja, kad visi jos piliečiai yra tiek suvienodinami, tiek lygūs santykyje su valstybe ir vieni kitais, jog praranda savo individualumą, todėl nesijaučia laimingi ir pasiekę savo (ir žinoma, istorijos) tikslą.¹⁰¹ Taigi, A. Kožėvas kalba ne apie piliečio atsiradimą istorijoje, bet jo *atsiradimo galimybę*, suprasdamas, kad minėtoji pono ir vergo sintezė nėra siektinas istorijos rezultatas. Pilietis tebeturi kovoti ir siekti tam tikrų tikslų (išsilaisvinti iš vergovės kapitalui, valstybei) – tik pasiekęs juos jis galėtų tapti „savimi patenkintu“, t.y., tokiu, kuriam nebėra būdinga, pavyzdžiui, mirties baimė, pažinimo ribotumai ar atskirtis nuo kitų žmonių.¹⁰² Pagrįstai galima teigti, jog tik toks pilietis yra tam tikras A. Koževo idealas, siektinas tikslas, kurį reikėtų skirti nuo piliečio, kuris *de facto* atsiranda istorijos eigoje ir yra netobulas (jaučia valstybės ar kapitalo priespaudą, yra nelaisvas, nejaučia bendrumo su kitais). Iš dalies

¹⁰⁰ Ten pat, 68-69

¹⁰¹ Ten pat, 59/97

¹⁰² Ten pat, 73-74

tokios interpretacijos teisingumą patvirtina ir tai, jog pats A. Kožėvas leido sau abejoti nuoseklia pažanga istorijoje, pabrėždamas, jog kompleksiškas žmogaus savęs apmąstymas, jo laisvė priimti sprendimus, galinčius prieštarauti „natūraliai“ istorijos eigai ir pažangai yra savita „gamtos klaida“.¹⁰³ Todėl, abejotina, kad istorijos eigoje žmogiški pasirinkimai ir ribotumai nesutrukdytų tobulo piliečio atsiradimui. Kiek apibendrinant, pažymėtina, jog taip suprantamas pilietis ne tiek perima dviejų istorijos pradų savybes, bet bandydamas tapti vergo ir pono sinteze, susiduria su naujomis nelaisvės formomis (pvz., kapitalu) ir nepasiekia galutinio istorijos tikslo, lyg I. Iljino aprašytas hegeliškos valstybės pilietis, kuris bando siekti pažangos, bet negali pasiekti tobulumo ir sukurti galutinės, idealios valstybės.

Samprotaujant, kodėl piliečio koncepciją A. Kožėvas vis dėlto bandė pristatyti kaip savitą pažangą istorijoje (nei tuo atveju, jei tai nėra iki galo pavykusi vergo ir pono sintezė), galima teigti, kad tą pagrindžia idėja, jog pilietis rodo ne tiek į pažangos istorijoje idėją, kiek į tai, jog istorijos eigoje žmonija supranta save, savo vaidmenį istorijoje, susikurdama naują santykį su pačia istorija. Žvelgiant į piliečio koncepciją iš šios perspektyvos, aišku, jog pats piliečio išsilaisvinimas gali būti suvokiamas kaip išsilaisvinimas iš siaurų savęs supratimo istorijoje (kaip vergo, pono) rėmų ar idėjos, jog istorijos ar žmogaus gyvenimo eiga yra determinuota, suvokiant žmogaus gebėjimą keisti istorijos eigą ir pačią istoriją žvelgti iš įvairių perspektyvų: žmogus istorijos eigoje supranta, kad vienu metu yra tiek ponas, tiek vergas, tiek moralės subjektas ar istoriją pažįstanti asmenybė.¹⁰⁴ Bet ką tai rodo apie piliečio koncepcijos reikšmingumą ir A. Kožėvo sampratą apie žmogaus santykį su istorija? Bendriausia prasme, ji yra reikšminga todėl, kad paaiškina, jog istorijoje svarbiausia yra ne joje įvykstanti materialinė gamybinių jėgų pažanga, bet tai, kad jos eigoje (A. Kožėvo žodžiais) keičiasi pats žmogus.¹⁰⁵ Savaip, piliečio koncepcija yra reikalinga būtent tam, kad pademonstruoti, jog istorijoje žmonija turi atsikratyti paties mąstymo apie istoriją, t.y., žmogus iš „istorinio žmogaus“, bandančio reflektuoti save, savo darbus ir gyvenimą istorijos kontekste, turi tapti laisvu pats nuspręsti, kokiame pasaulyje nori gyventi ir kuo būti.

Pastaroji mintis gali atrodyti netikėta, nesiderinanti tiek su ankstesniu dėstymu, tiek su bandymu „iljiniškai“ skaityti A. Kožėvo darbus, bet toks įspūdis – klaidingas, jei suprasti, kaip būtent žmogus keičiasi istorijoje, ką būtent supranta apie pasaulį ir save. Skaitant A. Kožėvo darbus, išaiškėja, jog istorijos eigoje žmogus gali bandyti suprasti istoriją ir žmogaus vaidmenį joje, tirdamas „diskursą“, t.y., žmogaus veiklą ir mąstymo kismą, kuriame turi išaiškėti istorijos prasmė ir tikslas. Visgi, šis procesas nesibaigia sėkmingai, nes paaiškėja, jog diskursas arba negali būti deramai suprastas

¹⁰³ Ten pat, 155-156

¹⁰⁴ Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, Lanham: Rowman & Littlefield publishers 2000, 216

¹⁰⁵ Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 32-33

(medžiagos yra per daug), arba po sėkmingo jo turinio supratimo vėl prasideda iš naujo, sekančioms kartoms grįžtant prie senųjų idėjų pakartotinai.¹⁰⁶ Taigi, pasak A. Koževo, istorijos eigoje žmonės turi suprasti, kad negalima pasiekti vieno svarbiausių istorijos tikslų – išsiaiškinti, kokia yra istorijos prasmė. Vietoje to *de facto* pripažįstama, kad istorija yra beprasmiška – būtent ši, palaipsniui atsirandanti, samprata yra pagrindinis istorijos rezultatas.

Remiantis ankstesniais svarstymais, galima pagrįstai abejoti tuo, kad A. Koževas iš tiesų tikėjo, jog būti pasiektas ir kitas, galimai svarbiausias istorijos tikslas. Įprastai šis tikslas yra vadinamas „istorijos pabaiga“ ir siejamas su „visuotine valstybe“, t.y., tokia ateities politinė bendruomenė, kurioje yra išspręsti didieji ginčai pažinimo srityje ir užtikrinama galutinė taika, išsprendžiant galimus konfliktus bei užkertant kelią bet kokiems pokyčiams istorijoje. Pagrindą šioms abejonoms suteikia tiek darbe jau analizuotas A. Koževo požiūris į pažinimo, diskusijų ar konfliktų užbaigimo klausimus, tiek minėtoji „žmogaus laisvės kaip gamtos klaidos“ problema. Kiek plėtojant šias mintis, paminėtina, kad A. Koževui buvo svarbu akcentuoti, kad istorija ir žmogaus veiksmai joje – ne determinuoti Dievo ar tam tikrų faktorių, bet yra sudaryta iš žmogaus pasirinkimų, todėl net atradus tam tikrus jos dėsningumus, žmogus tebeturi suprasti, kad istorijos tikslo galima nepasiekti ir istorija „gali baigtis nesėkme“.¹⁰⁷ Tai svarbi mintis, parodanti, kad atmetęs teleologinį Hegelio istorijos sampratos skaitymą, A. Koževas *de facto* buvo pasiruošęs „iljiniškai“ priimti požiūrį, jog net išsiaiškinus istorijos tikslą, apie istoriją tebegalima mąstyti kaip apie kažką, kas gali (vėlgi, „iljiniškai“) „baigtis nesėkme“.

Dalis autorių galėtų paprieštarauti išdėstytai interpretacijai, prisimindami daug dėmesio sulaukusią A. Koževo diskusiją su Leo Strauss ar kitus rusų filosofo tekstus, kuriuose mąstytojas leidžia sau samprotauti apie tai, jog į realią politiką įsitraukę filosofai (arba, tiksliau, išminčiai), žinantys istorijos tikslą, galėtų paskatinti „visuotinės valstybės“ atsiradimą, jeigu įtikintų „tironus“ praktikoje įgyvendinti jų teorijas.¹⁰⁸ Visgi, šiuos A. Koževo svarstymus reikėtų vertinti atsargiai, suprantant, kad A. Koževas, diskutuodamas su Leo Strauss, tiek siūlo pabrėžtinai drąsias, neįprastas antikinių tekstų interpretacijas, pasitelkdamas Hegelį ar pavyzdžius iš to meto praktinės politikos, tiek pats neslepia tam tikrų savo paties dėstomo požiūrio trūkumų. Glaustai išryškinant šiuos trūkumus, pirma, paminėtinas

¹⁰⁶ Ten pat, 193-198/204-206,

¹⁰⁷ Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 471/Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 252-253

¹⁰⁸ Tai susiję A. Koževo biografija, t.y., jo darbu Prancūzijos užsienio reikalų ministerijoje ar įsitraukimu į Europos integracinius procesus, kuriuos tiria autoriai, ieškantys sąsajų tarp filosofo idėjų ir karjeros: Christoph Kletzer, „Alexandre Kojève’s Hegelianism and the Formation of Europe“. *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, 8, 2006; James H. Nichols, Jr., *Alexandre Kojeve: Wisdom at the End of History*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2007

nevienareikšmiškas A. Koževo požiūris į idėją, jog filosofas turi įsitraukti į politiką. Nors mąstytojas pats tai pasiūlo, jis taip pat nurodo, kad A. Koževo aprašytą pasirinkimą padaręs filosofas nuolat jaustų įtampą tarp pašaukimo ieškoti tiesos ir noro dalyvauti politikoje bei nuolat abejotu, ar jo patarimai „tironui“ neprivestų tik prie didesnės tironijos, o ne „visuotinės valstybės“.¹⁰⁹ Todėl, abejones kelia tiek tai, ar filosofas iš tiesų gali pilnai atsiduoti politikai, tiek tokio atsidavimo rezultatai. Antra, net darydamas prielaidą, jog „tironai“ gali radikaliai transformuoti pasaulį, A. Kožėvas keliuose tekstuose akcentuoja, kad bet kuris valdovas yra mirtingas, todėl net vadovaudamasis vieno ar kito filosofo teorija, tiesiog nespėja pasiekti tikslo.¹¹⁰ Savaip, į abi šias pastabas galima žvelgti kaip į anksčiau minėtų A. Koževo pastabų apie žmogaus laisvę istorijoje daryti pasirinkimus ir žmogaus polinkį abejoti dėl savo pasirinkimų ar pažinimo pagrįstumo tęsinį: filosofas kaip ir kiti žmonės negali visiškai atsiduoti tikslui (net jeigu jis artina istorijos pabaigą), atmesdamas visas abejones dėl savo pasirinkimo teisingumo, o „tironas“ yra ribotas kaip žmogus, būdamas mirtingu ar net linkusiu nusižengti filosofo siūlomai teorijai.

Darant preliminarias išvadas, taip pat verta reflektuoti kaip jos dera su perspektyva, kurią siūlė I. Belin. Akivaizdu, jog A. Kožėvas kaip ir I. Iljinas bandė suprasti kaip „veikia“ istorija, kokie veiksniai (vergo ir pono pradai, pripažinimo, istorijos supratimo siekis) gali padėti ją paaiškinti, todėl savaip ne per daug nutolo nuo I. Berlino aprašytos tradicijos laikyti istoriją svarbiausią tema, ieškant jos dėsnių. Visgi, kaip ir I. Iljinas, A. Kožėvas gerokai koregavo mąstymo apie istoriją turinį, suprasdamas, kad istorijoje yra aptinkamos ne „raidos pakopos“, rodančios pažangą, bet savitos stadijos, kurios rodo istorijos tikslų nepasiekiamumą ar (skaitant jį „iljiniškai“) „istorijos defektus“. Panašią išvadą galima padaryti ir analizuojant tai, kaip A. Kožėvas suprato žmogaus santykį su istorija. Gali atrodyti, jog kaip I. Iljinas, jis radikaliai permąsto žmogaus ir istorijos santykį, teigdamas, jog žmogus turi nueiti kelią nuo „istorinio žmogaus“ iki žmogaus, kuris „išsilaisvina iš istorijos“, suprasdamas jos prasmės paieškų absurdiškumą. Tokia samprata yra teisinga tik iš dalies: A. Kožėvas, žinoma, teigia, jog toks procesas turi įvykti, bet pats prieina prie šios išvados suprasdamas, kad prieš tai žmonija turi pabandyti reflektuoti save istorijoje, taip pat kaip pats, šį procesą aprašantis filosofas, rimtai apmąstyti istorijos eigą. Taigi, A. Kožėvas, kaip ir I. Iljinas, keičia mąstymo apie istoriją ir savęs reflektavimo joje turinį, bet ne formą, kurią aprašė I. Berlin.

Siekiant aiškumo, dar kartą verta prisiminti perspektyvą, kurią suteikia I. Iljino *tragiškos istorijos* samprata. Mano nuomone, atlikta abiejų rusų filosofų darbų analizė leidžia tiek vieną, tiek kitą

¹⁰⁹ Alexandre Kojeve, „Tyranny and wisdom“, 164

¹¹⁰ Pasak, A. Koževo, „tironas“ supranta, kad išminčiaus teorijoms įgyvendinti neužtenka žmogaus gyvenimo: ten pat, 137

istorijos sampratą vadinti *tragiška*. Žinoma, formaliai analizuojant tai, kaip A. Kožėvas pasitelkdavo tragiškumo sąvoką itin įvairiuose kontekstuose, galima teigti, jog pats mąstytojas neturėjo intencijos pasiūlyti savąją tragiškumo sampratą ar sąmoningai atkartoti kito autoriaus idėjų.¹¹¹ Visgi, *de facto* būtent I. Iljino *tragiškos istorijos* perspektyva leidžia paaiškinti A. Kožėvo mąstymo apie istoriją savitumus. Tai matoma tame, jog A. Kožėvo svarstymuose, kaip ir I. Iljino darbuose, mąstymas apie istoriją yra neatsiejamas nuo istorijos tikslo idėjos ir abiejų autorių pateikiamos istorijos pradų, istorijoje veikiančių jėgų analizės tėra skirtos pademonstruoti, jog istorijoje vykstanti pažanga yra netobula (I. Iljino žodžiais, „kupina defektų“), todėl tikslo pasiekimas yra problemiškas ar netgi neįmanomas. Pastarąjį teiginį įrodo analizuoti vergo ir pono pradai, kuriuos (ir kurių ribotumus) galima gretinti su anksčiau pateikta I. Iljino mąstymui būdingą istorijos jėgų analize. Taigi, A. Kožėvas pademonstravo, kad tiek žmogus istorijos eigoje susiduria su neįveikiamais nuosavo pažinimo ribotumais, tiek pati istorija, sudaryta iš netobulų, žmogiškų pasirinkimų, nepasiekia logiškos pabaigos, kurią filosofas suprato kaip „visuotinę valstybę“ .

Vis dėlto, užbaigiant šį darbo poskyrį, verta reflektuoti tai, kodėl darbe, įrodant A. Kožėvo istorijos sampratos *tragiškumą*, yra manoma, kad jį paaiškinti leidžia I. Iljino, o ne kitų autorių *tragiškumo* sampratos. Pavyzdžiui, C. Schmitt'o suformuluota mintis, jog tragedija reiškia rimtumą, žaismo pabaigą, žmogaus rimtai ir laisvai priimamus sprendimus. Ši mintis yra itin „kožėviška“ ta prasme, kad rusų filosofas taip pat kalba apie žmogaus pasirinkimų istorijoje rimtumą, svarbą, skatina vertinti juos rimtai.¹¹² Tą patį galima pasakyti apie F. Nietzsche ir jo bandymą sieti tragiškumą su beprasmiškumu, žmogaus supratimu, jog egzistencija neturi prasmės, požiūriu, jog istorijos eigoje nuolat kenčiantis žmogus stebi „nuolat yrantį“ pasaulį.¹¹³ Abi šios sampratos iš dalies yra panašios į formuluojamą A. Kožėvo, taip pat mąstančio apie rimtumą ar beprasmiškumą. Visgi, jos abi stokoja kartinio elemento, būdingo A. Kožėvo ir I. Iljino mąstymui bei darbe analizuotai rusiškai istorijos sampratos tradicijai – istorijos tikslo svarbos idėjos. Būtent I. Iljino *tragiškos istorijos* samprata yra pagrįsta tuo, kad pats *tragiškumas* nėra įmanomas, jei nėra suprasta, kad istorija turi tikslą, bet šis tikslas negali būti pasiektas. Šios sampratos artimumą A. Kožėvui bent iš dalies rodo tai, kad filosofas, kitaip

¹¹¹ Tą įrodo tai, jog A. Kožėvas itin įvairiuose kontekstuose referuoja į „tragiškumo“ sąvoką, pavyzdžiui: laiške C. Schmitt jis sako, kad istorijoje tobulėjant valstybei, intelektualo vaidmuo yra „tragiškas“, nes jis, kitaip negu likę jos piliečiai, supranta tikrąją nelaisvę, kurią sukuria valstybė: Alexandre Kojeve, „Alexandre Kojeve–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojeve,“ *Colonialism from a European Perspective*, *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 29(1), 2001, 110; Kiek labiau artimas „iljiniškam“ yra kitas A. Kožėvo tragedijos apibūdinimas, pateiktas diskusijoje su Leo Strauss: ten A. Kožėvas taip pat rašo apie „intelektualo tragediją“, bet akcentuoja nebe kažkokios tiesos (pvz., jog visi yra nelaisvi valstybėje) supratimą, o tai, kad tam tikro konflikto negalima išspręsti, tai, kad *tragiška* yra padėtis, iš kurios nėra išėities: Alexandre Kojeve, „Tyranny and wisdom“, 166

¹¹² Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: Irruption of Time into Play*. Corvallis: Plutarch Press, 2006, 33-35

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, 46-47-164-167

negu F. Nietzsche, nebuvo linkęs teigti, kad istorijos ar žmogaus egzistencijos beprasmiškumo supratimas atveria žmogui galimybę ieškoti gyvenime naujų prasmų, pavyzdžiui, trumpalaikio džiaugsmo, emocijų, išgyvenimų, kuriuos suteikia menas.¹¹⁴ Nors A. Koževo darbuose galima rasti užuominų apie laisvę, kurią įgyja žmogus, atsisakęs mąstyti apie save ar istorijos ar determinizmo rėmuose, šios pastabos nepašalina kitų žmogaus nelaisvės formų aprašytų A. Koževo (pvz., vergovės kapitalui). Be to, šios idėjos buvo plėtojamos ne tiek jo paties, kiek filosofo idėjų tęsėjų, pavyzdžiui, Judit Butler, kuri mano, kad A. Koževo darbuose galima rasti idėją apie tokią visuomenę, kuri pripažįsta skirtingų žmonių tapatybes, leidžia jiems laisvai jas pasirinkti.¹¹⁵ Pačiam A. Koževui, panašiai kaip I. Iljinui *istorijos tragiškumo* samprata reiškė ne tiek atsiveriančias galimybes, kiek prarastus šansus pasiekti tam tikrą idealą, kas tik patvirtina tai, jog „iljiniška“ perspektyva yra tinkamesnė už minėtas. Šios preliminarios išvados yra svarbios, bet neatsako į klausimus, ką suponuoja tokia istorijos samprata ir nepadedą „berliniškai“ pažvelgti į ryšį tarp A. Koževo istorijos sampratos ir jo mąstymo apie politiką – tai bus daroma ir kitame darbo poskyryje.

3.2 Ar politikos pabaiga – (ne)būtinai A. Koževo istorijos sampratos rezultatas?

Ankstesnėje darbo dalyje išsiaiškinta, jog siūlomos A. Koževo istorijos sampratos interpretacijos rėmuose teisingiau būtų suprasti šio filosofo mąstymą apie istorijos pabaigą ne kaip idėją, jog istorijos pabaiga *būtinai turi ateiti*, bet mintį, kad istorijos pabaiga *galėtų ateiti* esant reikiams sąlygoms, kas yra mažai tikėtina, kadangi pristatytas A. Koževo mąstymas apie istorijos jėgas suponuoja, jog tobula galutinė jų sintezė yra itin sunkiai pasiekiamą. Taip pat galima teigti, jog kai A. Koževas kai kuriuose kontekstuose skelbė jau atėjusią ar ateinančią „istorijos pabaigą“, jis turėjo omeny ne „visuotinės valstybės“ atsiradimą (tai, kaip minėta, mažai tikėtina), bet žmogaus transformaciją, t.y., tai, kad žmogus pradeda suprasti istorijos beprasmiškumą, atsisako mąstyti apie istoriją kaip apie prasmingą naratyvą. Mąstant apie A. Koževo politikos sampratą, negalima laikyti jos nerimta, „ironiška“, pabrėžiant filosofo deterministinę nuostatą apie ateinančią visuotinę valstybę ar jau atėjusią istorijos pabaigą kaip daro, pavyzdžiui, Jeff Love.¹¹⁶ Jeigu darbe pateikta interpretacija yra teisinga, tai A. Koževas, mąstydamas apie „politiką po istorijos pabaigos“ turėjo omenyje ne „politiką visuotinėje valstybėje“, bet politiką pasaulyje, kuriame nebeieškoma prasmės istorijoje ir nesitikima pasiekti

¹¹⁴ Ten pat, 66-68/80-84

¹¹⁵ Jos pastabos apie A. Koževą yra pateikiamos platesniame kitų autorių kontekste: Trevor Wilson, „Kojève’s Gift: How a Russian Philosopher Brought an ‘Other’ Love to the West“, *Slavic and East European Journal*, 63(3), 2020, 591-594

¹¹⁶ Šiame darbe siūloma interpretacija pašalina daugybę „prieštaravimų“, kurios A. Koževo darbuose randa amerikiečių autorius, negalintis paaiškinti, kodėl A. Koževas tuo pat metu kalba apie pasaulio pabaigos galimumą/negalimumą, jos trūkumus ir privalumus ir t.t.: Jeff Love, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*, 197-199/203/287-289

galutinio istorijos tikslo. Kitaip sakant, pats politikos apmąstymas A. Koževui buvo įdomus todėl, kad filosofas norėjo atsakyti į klausimą, kas bus būdinga tokiai (post-istorinei) politinei bendruomenei, koks bus politinis veiksmas joje.

Taip pat pabrėžtina, kad Koževas siūlė permąstyti politiką, pažvelgti į jau įvykusius ir artėjančius pokyčius istorijoje, kategoriškai neteigdamas, jog politika turi baigtis ar būti likviduota istorijos eigoje (kaip teigia kai kurie autoriai). Toks scenarijus būtų galimas tik visuotinėje valstybėje, kurioje yra rasti atsakymai į visus pagrindinius klausimus (įskaitant istorijos prasmės klausimą) ir neliko prielaidų konfliktams tarp valstybių ir grupių.¹¹⁷ Remiantis šiame darbe siūloma perspektyva, A. Koževas norėjo išsiaiškinti, kaip pasikeitęs santykis su istorija transformuoja, o ne užbaigia politiką. Savaime, toks mąstymo būdas yra itin „koževiškas“ ta prasme, jog dalyje savo tekstų šis autorius buvo linkęs fiksuoti vienoje ar kitoje srityje įvykusius ar vykstančius pokyčius, bet neskelbė jų pabaigos. Pavyzdžiui, ankstyvame darbe „Konkreiti (objektyvi) Kandinskio tapyba“ A. Koževas analizavo tapybos istoriją, pademonstruodamas, jog istorijos eigoje dailininkai atitrūko nuo realizmo, noro vaizduoti „tikrą pasaulį“ ir palapsniui pasirinko abstrakcijas kurios neturi sąsajų su tikrove ir rodo radikalų atotrūkį tarp ankstesnio ir esamo meno.¹¹⁸ Visgi, pasak A. Koževo, radikalūs pokyčiai nereiškia meno pabaigos – šiame darbe tokį požiūrį, deranti su siūloma interpretacija, bus bandoma pritaikyti ir politikai.

Siekiant išsikeltų tikslų, pirmiausia reikia suprasti, kaip A. Koževas apibrėžė politikos idėją. Pirma, jis pasiūlė mąstyti apie politiką „schmittiškai“, t.y., kaip konfliktą tarp kolektyvinių priešų ir draugų, tačiau papildant šią sampratą antruoju būtinu elementu – valdančiojo ir valdomojo santykiu.¹¹⁹ Kol kas neskiriant dėmesio tam, kaip A. Koževo istorijos samprata susijusi su jo mąstymu apie konfliktus, pagrįstus priešo ir draugo perskyra, verta pastebėti, kad pačiam filosofui kiek svarbesnė galimai atrodė būtent valdžia, antroji politikos idėjos dedamoji dalis, kurios transformacijas A. Koževas analizavo detaliau. Galima teigti, kad svarbesniu mąstytojas laikė būtent antrąjį elementą, dėl jo sąsajų su pripažinimo idėja ir istorijos kaip pono ir vergo kovos dėl pripažinimo samprata.¹²⁰ Todėl pirmiausia reikia mąstyti būtent apie valdančiojo ir pavaldinio santykio kismą istorijoje, o tik po to analizuoti kitus aspektus, kas ir bus daroma, reflektuojant, kaip autoriaus svarstymai siejasi su jo istorijos samprata.

¹¹⁷ Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 157-158/268/324-325

¹¹⁸ Žr., Александр Кожев, “Конкретная (объективная) живопись Кандинского”, *Атеизм и другие работы*

¹¹⁹ Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 134-135

¹²⁰ Pats noras valdyti yra pagrįstas noru būti pripažintam kitų ar noru, gavus kitų pripažinimą, išlikti istorijoje (ponas išlieka istorijoje per tai, kad vergai dirba, tobulina aplinkinį pasaulį, kuria architektūrą, meną): Alexandre Kojeve, *Introduction to the reading of Hegel*, 230

Pradedant analizuoti A. Koževo darbus, skirtus valdančiojo ir valdomojo santykiui, būtina akcentuoti, kad filosofas tiek savo rankraštyje skirtame valdžios ir autoriteto temoms, tiek vėlesniuose darbuose pabrėžė, jog vienintelis pagrindas, leidžiantis atsirasti ir išlaikyti santykiams tarp valdančiojo ir valdomojo – pirmojo savanoriškas paklusimas antrajam, dėl vienu ar kitu priežasčių pripažįstant jo teisę valdyti.¹²¹ Būtent šių priežasčių visumą, skatinančią savitą pripažinimo aktą, remiantis A. Koževo darbais, galima apibendrintai vadinti valdančiojo autoritetu, suvokiant, jog autoriteto neturintis valdantysis negali tikėtis išlaikyti valdžios be prievartos, ką padaryti yra nelengva. Pabrėžtina, jog A. Koževo nuomone, vienas asmuo, pripažįstamas pavaldinių gali išlaikyti valdžią tik tiek, kiek to nori pavaldiniai, bet kada (teoriškai) galintys sukilti, baigti paklusti valdančiajam, prarasdami pasitikėjimą juo ir pasirinkdami kitą autoritetinę žmogų.¹²² Galima teigti, jog siūlydamas skaitytojams šią dvinarę politikos sampratos schemą (kurioje yra tik autoritetingas valdantysis ir jo pavaldiniai) A. Koževas sąmoningai demonstruoja, kad politika yra „trapi“, bet kada galinti transformuotis, priklausomai nuo to, kaip politinę bendruomenę supranta žmonės. Visgi, pati politika ir bet kuri politinė bendruomenė, net būdama nestabili, negali veikti be autoritetų, kurie yra kartais keičiami, iš naujo pasirenkami ir pripažįstami žmonių, kurių preferencijos kinta – šis naujų autoritetų radimosi procesas užtikrina politikos transformacijas, politinės bendruomenės kismą istorijos eigoje.¹²³ Todėl pati politinė bendruomenė egzistuoja ne dėl to, kad valstybė turi prievartos monopolį ar užtikrina visų jos narių saugumą, bet tam, kad autoritetingi valdantieji galiu užtikrinti jos perkūrimą, pažangą istorijos eigoje.

Autoritetų svarba A. Koževui yra tiesiogiai susijusi su istorijos svarba šiam autoriui. Mąstant apie autoritetų kismą paviršutiniškai, gali atrodyti, jog autoritetų iškilimas ir poreikis politikoje gali būti paaiškintas kone utilitaristiškai, t.y., mąstant apie žmones ir politines bendruomenes kaip tokias, kurios reflektuoja savo problemas ir pagal tai renkasi jas išspręsti galinčius politinius lyderius. Iš pirmo žvilgsnio, tokį požiūrį net patvirtina A. Koževo siūlyta keturių autoritetų tipų klasifikacija, kurioje siūlomi teisėjo, vado, pono ir tėviško autoriteto tipai atitinka savitus jiems priskiriamus gebėjimus, pavyzdžiui, teisėjas geba tinkamai vykdyti teisingumą, vadas demonstruoja žinojimą, ekspertizę, tėviškas autoriteto tipas užtikrina sąsajas su tradicijomis, stabilumą, pono autoritetas užtikrina saugumą, pagarbą ir pripažinimą tiems, kas praeityje kovojo karuose, demonstravo narsą.¹²⁴ Vis dėlto, tokia išvada būtų

¹²¹ Alexandre Kojeve, *Notion of authority*, London: Verso, 2014, 39-40/ Alexandre Kojeve, „Tyranny and wisdom“, 144-146; Pažymėtina, kad į lietuvių kalbą šiam darbui suteiktą pavadinimą sudėtinga išversti vienareikšmiškai teisingai, kadangi knygoje tuo pat metu kalbama tiek apie tai, kas yra valdžia, tiek apie tai, kas yra autoritetas (prac. autorité, anlg. authority) Analizuojame kontekste pagrįstas atrodo vertimas „autoritetinga valdžia“, nurodantis į valdžios sferą ir jos pagrindą.

¹²² Alexandre Kojeve, *Notion of authority*, 35-36

¹²³ Iš dalies dėl to, kad autoritetas yra „aktyvus“, keičiantis pasaulį tol, kol jam leidžiama veikti, paklūstama: ten pat, 76

¹²⁴ Ten pat, 40-52

teisinga tik iš dalies, nes pasak A. Koževo, autoritetai turi ne tik jiems priskiriamus bruožus, bet ir tai, ką filosofas vadino „metafiziniu autoriteto pagrindu“. Šis pagrindas gali būti tapatinamas su laiku, arba (kaip ne kartą pažymi A. Koževas) istorija, apie kurią gali būti mąstoma iš praeities, dabarties, ateities ir amžinybės perspektyvų, atitinkančių tėvišką, pono, vado ir teisėjo autoriteto tipus.¹²⁵ Šie svarstymai, žinoma, suponuoja, kad kokie pokyčiai valdančiojo ir valdomojo santykiuose įmanomi tik kintant politinės bendruomenės santykiui su istorija, kas beje, savaime, dera su šiame darbe taikoma I. Berlino koncepcija, kildinančia rusų mąstytojų mąstymą apie politika iš jų istorijos sampratos.

Bet ką apie galimą kismą sako A. Koževas ir kaip tai dera su siūloma interpretacija? Labiausiai verta atkreipti dėmesį į tai, kaip filosofas aprašo ir aiškina tėviško autoriteto koncepciją ir kismą, kuriam skiria daug dėmesio. Galimai, analizuojamo autoriaus susidomėjimą šiuo autoriteto tipu paaiškina tai, jog tėviškas autoritetas yra sietinas su tradicijomis, vyraujančiomis žmonių tapatybėmis, jiems būdingu „natūraliu“ įsitikinimu, jog kartais paklusimą autoritetui galima pagrįsti tuo, kad jis tiesiog „kyla iš praeities“, o ne esamo poreikio spręsti vieną ar kitą problemą.¹²⁶ Todėl, tėvišką autoritetą galima visiškai tapatinti su istorija, idėja, jog esama politinė tikrovė negali būti visiškai atsietą nuo praeities, kažkada susiformavusių tradicijų, tvarkos, politinėje bendruomenėje priimamos kaip nekvestionuojamai reikalinga, būtina. Vis dėlto, stebina tai, jog nors tėviškas autoritetas, remiantis A. Koževo pateikta klasifikacija, atrodo kone stabiliausiai, labiausiai nekintantis ir noriai priimamas žmonių, būtent jam filosofas numato greičiausią išnykimą. Skaitant jo darbą, skirtą autoriteto temai, A. Koževo pateikiami argumentai neatrodo esminiai: jame mąstytojas kalba apie tai, jog modernėjanti politinė teorija pasiūlė trijų valdžių atskyrimo idėją, kurioje trys valdžios atitinka tik tris autoriteto tipus (teisėjo – teisminę valdžią, pono – vykdomąją, vado – įstatymų leidžiamąją), nepaliekant vietos tradicijų svarbai (t.y., tėviškam autoritetui) bei epizodiškai samprotauja apie politinį susiskaldymą tarp augančio miesto ir nykstančio kaimo, pabrėždamas pirmojo polinkį neigti tradicijų svarbą ir antrojo palankumą pastoviam, į stabilumą orientuotam tėviškam autoritetui.¹²⁷ Pateikiamų šio valdančiojo autoriteto tipo nykimo priežasčių reikėtų nelaikyti esminėmis, kadangi jos mažai ką pasako apie žmonių, kurie sudaro politinę bendruomenę, santykio pokytį su tėvišku autoritetu. Jeigu A. Koževą iš tiesų tiek domintų žmonių gyvenimo būdo kismo ir autoriteto tipų santykio klausimas, tai daugiau dėmesio susilauktų ir pavyzdžiui, pono autoritetas, turintis keistis dėl mažesnio karinių konfliktų skaičiaus ar intensyvumo, mažesnio poreikio žmogui rizikuoti savo gyvybe. Taip pat paminėtina, kad filosofų pasiūlyta „valdžių atskyrimo“

¹²⁵ Ten pat, 70-74

¹²⁶ Pavyzdžiui, tėvams yra paklūstama „natūraliai“, nereikalaujant papildomai pagrįsti tėvų autoritetą: ten pat, 52

¹²⁷ Ten pat, 86-89

idėja gali būti laikoma ne tiek tėviško autoriteto nykimo priežastimi, kiek šio proceso, jau įvykusio žmonių mąstymo apie save ar politiką sferoje, pasekme.

Ieškant esminių šio proceso priežasčių, daug labiau įtikina A. Koževo bandymai susieti bet kurio autoriteto tipo veikimą ir žlugimą su laike besikeičiančia istorijos samprata. Nors A. Kožėvas itin neišplėtojo šios analizės, aišku, jog jis buvo linkęs supriešinti teisėjo autoritetą su likusiais trimis tipais, pabrėždamas teisėjo valdžios pretenziją į amžinumą, siekį paneigti autoritetui būdingą priklausomybę nuo laiko.¹²⁸ Pažymėtina, kad pastaroji A. Koževo pastaba dera su darbe plėtojamu teiginiu, jog filosofo istorijos samprata yra susijusi su būtinybe atsikratyti savęs mąstymo laike, suvokiant, kad žmogus turi išsilaisvinti iš savęs reflektavimo jokio permanentinio tikslo neturinčioje, beprasmiškoje istorijoje. Plėtojant šią mintį, aišku, kad tėviškas autoritetas nyksta kartu su „istoriniu žmogumi“, apie kurį A. Kožėvas samprotavo paskaitų tekste – patį „istorinį žmogų“, žinoma, galima tapatinti su metafiziniu tėviško autoriteto pagrindu, nykstančiu istorijos eigoje. Pateiktą paaiškinimą netiesiogiai patvirtina tai, kad kitiems autoriteto tipams A. Kožėvas nenumato visiško išnykimo (nors epizodiškai prie šio klausimo dar bus grįžta vėliau), aišku, jog tiek veikimas dabartyje, tiek mąstymas apie ateitį išlieka politikoje, net ir prarasdamas ankstesnę svarbą, net kintant istorijos sampratai.¹²⁹ Savaip, A. Koževo svarstymai apie autoritetą suponuoja tai, kad politikoje turi dingti mąstymo apie istoriją dėmuo ir įsitvirtinti toks politinis veiksmas, kuris būtų pagrįstas tik esamais poreikiais ir klausimais, suvokus, jog politikoje kaip ir istorijoje, nėra ir negali būti „didžiųjų tikslų“, kurios būtina pasiekti.

Bet kodėl, tokiu atveju, pasak A. Koževo, savita išimtimi yra laikytinas teisėjo autoritetas? Savaip, logiškiau atrodytų suteikti ypatingą reikšmę, pavyzdžiui, pono autoritetui, pagrįstam veikimu dabartyje. Iš dalies, tą sąlygoja pono autoriteto sąsajos su konfliktais ir karais, pripažinimo siekiu, kuris suvokiant istorijos beprasmiškumą, „visuotinės valstybės“ negalimumą, turi prarasti savo svarbą. Tas pats, žinoma, galioja ir vado autoriteto tipui, kurio gebėjimai siūlyti ekspertizę, žinojimą, ateities projektą nebėra tokie patrauklus žmonėms, suprantantiems istorijos beprasmiškumą. Tuo tarpu teisinis autoritetas, atvirkščiai, dera su „istorinio žmogaus“ išnykimo idėja, nes prisideda prie mąstymo apie istoriją panaikinimo. Taip yra todėl, kad jis yra pagrįstas pretenzija į tai, kad istorijos eigoje galop turi išryškėti, kokios teisinės normos yra geriausios, o tai leis žmonėms daugiau nebeatsigręžti į istoriją.¹³⁰ Net jeigu tokios „idealios teisinės sistemos“ atsiradimas yra galimas tik tobuloje „visuotinėje valstybėje“, vis

¹²⁸ Ten pat, 71

¹²⁹ Pvz., pono autoritetas gali išnykti nebent tuo atveju, jei konfliktai baigtųsi visiškai, sukuriant „visuotinę valstybę“ : ten pat, 102

¹³⁰ Teisei istorijos reikia tam, kad išsiaiškinti, kokios normos yra geriausios todėl bet kuri įprasta teisė yra „istorinė“ : Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 92-93

dėlto, pats teisėjo autoritetas yra orientuotas yra į tai, kad (bent eventualiai) atsisakyti istorijos. Be to, net nepasiekus „visuotinės valstybės“ teisėjai *de facto* skatina bet kurią egzistuojančią teisinę sistemą laikyti geriausia galima, siūlydami žmonėms pamiršti pasenusias teises normas ar praktikas ir nekvestionuoti galiojančių normų, gyvenant dabarties pasaulyje. Visgi, dar svarbesnis atrodo A. Koževo argumentas, jog teisėjo autoritetas yra ypatingas ne tik savo pretenzija į amžinumą (pvz., nekintančius teisingumo principus), bet taip pat tuo, kad gali „teisti“ kitus autoriteto tipus, vertinti jų veikimą, subordinuodamas juos sau.¹³¹ Nuosekliai analizuojant A. Koževo darbus, aišku, kad kalbėdamas apie autoritetų nykimą, tuo pat metu jis akcentavo teisinės valdžios įsivyravimą istorijos eigoje, mąstydamas apie teisę kaip vienintelį autoritetą ateities politinėje bendruomenėje. Todėl, prieš darant išvadas apie A. Koževo mąstymą apie politikos kismą ir šio proceso sąsajas su analizuota jo istorijos samprata, būtina išanalizuoti, ką būtent reiškia teisės įsivyravimas, kaip jis dera su siūloma interpretacija. Dalis autorių sieja šį procesą su liberalia demokratija ir teisės viršenybės triumfu istorijoje.¹³² Pastarąjį požiūrį, interpretuojant A. Koževo filosofiją „iljiniškai“ bus bandoma ginčyti.

Supratus, kad teisei filosofas numatė ypatingą svarbą tolimesnėje istorijos eigoje, verta klausti, ar teisė, apie kurią kalba A. Koževas, turi nekintantį turinį. Tai svarbus klausimas, kadangi tuo atveju, jeigu iš tiesų būtų sukurta tobula teisinė sistema, politika kaip kolektyvinis draugų ir priešų konfliktas baigtųsi, nes nebeturėtų prasmės. Kitaip sakant, „iljiniškas“ amžinų, nesibaigiančių konfliktų dėmuo, kurį suponuoja *tragiškos istorijos* idėja A. Koževui būtų neaktualus. Bendriausia prasme, paties A. Koževo darbuose teisinė tvarka yra aprašoma kaip tokia, kurioje dvinarę schemą (autoritetingas valdantysis ir pavaldiniai) pakeičia trinarė schema, kurią sudaro dvi ginčo pusės (pvz., du piliečiai, dvi grupės) ir teisinis mechanizmas, kuriam paklūstama bet kuriuo atveju, suprantant, jog tai tuo pat metu yra ir autoritetas, ir tas, kam priklauso prievartos monopolis, skatinantis paisyti teisės normų.¹³³ Gali atrodyti, kad ši schema yra ne tik gerokai veiksmingesnė už anksčiau nagrinėtą dvinarę autoritetingo valdančiojo ir pavaldinio schemą, bet taip pat ji yra stabilesnė, nebūdama pagrįsta vien savanorišku sutikimu pripažinti autoritetą. Pastaroj išvada yra bent iš dalies teisinga dėl teisės sąsajų su valstybės prievartos mechanizmu, bet analizuojant A. Koževo idėjas, būtų klaidinga priėti prie išvados, kad teisė yra absoliučiai stabili, nekintanti. Žinoma, teisė kaip reguliacinis žmonių elgsenos mechanizmas, pretenduoja į amžinumą (pati jos funkcija išlieka ta pati), bet skaitant A. Koževo darbus, aišku, jog filosofas puikiai suprato, kad teisės turinys istorijos eigoje kinta nuolatos, taikydamasis prie aplinkybių

¹³¹ Alexandre Kojeve, *Notion of authority*, 73-74

¹³² Geriausiu pavyzdžiu, žinoma, laikytinas: Fukuyama, „The End of history?“ , *The National Interest*, Summer, 1989

¹³³ Pabrėžtinai būtent baudmės neišvengiamumas: Alexandre Kojeve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 37-38/98-99

bei numatė, kad šis procesas negali baigtis ateityje.¹³⁴ Taigi, ateities valstybėje, kurioje yra palaiptu atsisakoma autoritetų ir nekintančių (pvz., istorinių) praktikų ir tiesų, pasak A. Koževo, *de facto* turi įsivyravoti savitas reliatyvizmas. Pažymėtina, jog tokią išvadą patvirtina dalis autoriaus svarstymų iš A. Koževo „Teisės fenomenologijos apybraižos“, kur filosofas pastebi, jog teisinė politinė tvarka gali būti tiek demokratinė, tiek autoritarinė, tiek iš tiesų remtis į žmonių norus, tiek imituoti tai, jog yra pagrįsta žmonių valia.¹³⁵ Svarbu tai, kad tokia tvarka leistų toliau egzistuoti valstybei, nepriklausomai nuo to, ar joje suverenitetas priklauso žmonėms, ar kitam (atvirai deklaruojamam, ar netiesiogiai valdančiam) suverenui.

Bandant paaiškinti šias A. Koževo nuostatas bei siekiant suprasti, ką jos parodo apie ateities politinę bendruomenę, verta pabandyti susieti jas su A. Koževo istorijos samprata, kas leidžia mums pasiūlyti du tarpusavyje susijusius šių analizuojamo autoriaus idėjų aiškinimus. Pirma, jeigu siūloma interpretacija yra teisinga ir A. Koževo istorijos samprata yra *tragiška* (t.y., joje negalima pasiekti „istorijos tikslo“), vadinasi A. Koževo aprašytas žmogus, taip pat kaip I. Iljino filosofijoje, būdamas konfliktišku, savaip iracionaliu yra pavojingas. Kitaip sakant, gyvendamas chaotiškame pasaulyje, toks žmogus galėtų sugriauti bet kokią (teigiamai tobulą) politinę tvarką. Galima teigti, kad būtent tokia žmogaus istorijoje samprata ir skatina A. Koževą, suprantantį ankstesnio idealo (t.y., savęs reflektavimo istorijoje) žlugimą susitaikyti su idėja, kad istorijoje gali atsirasti bet kokia tvarka, užtikrinanti valstybės, tvarkos chaotiškame pasaulyje egzistavimą. Šią išvadą patvirtina filosofo svarstymai apie tai, kas yra teisė, kuriuose A. Koževas akcentuoja, jog bet kuri teisinė tvarka pirmiausia yra disciplinavimo mechanizmas, kuris per įvairias institucijas (pvz., šeimą, mokyklą) padeda išlaikyti valstybę ir jos diegiamą tvarką.¹³⁶ Taigi, jam svarbu ne tai, kad teisė yra pagrįsta nekintančiomis normomis, bet tai, kad ji turi nekintantį tikslą, t.y., užtikrinti savitą tvarką pasaulyje.

Antra, interpretuojant A. Koževo politinę filosofiją „iljiniškai“, pagrįsta atrodo pastaba, kad A. Koževas *de facto* taip pat siūlo istorijoje rinktis „priėmimo“ poziciją, t.y., suvokus permanentinių istorijos dėsnių nebuvimą, mąstytojas siūlo nebijoti kurti ir priimti į amžinus principus nepretenduojančią politinę tvarką, nebijant, esant reikalui, pakeisti ją, prisitaikant prie istorijos eigos. Pabrėžtina, kad ši „priėmimo“ pozicija neapsiriboja vien žmogaus santykiu su istorija, mąstymo pokyčiais, kuriuos apibendrintai dalis esamų autorių vadina „Koževo egzistencializmu“. „Priėmimas“ svarbus ir politikoje,

¹³⁴ Apart to atvejo, jei būtų sukurta „visuotinė valstybė“, kurios sukūrimo galimybę A. Koževas šiame kontekste apibūdino kaip „mažai tikėtiną“, vėliau akcentuodamas teisės nuolatinį keitimą: ten pat, 92-93/158

¹³⁵ Tiesa, A. Koževas bandė teigti, jog teisė savaime nėra reliatyvistinė, jeigu istorijoje pavyktų „išgryninti“ tikrą, teisingą teisę, priešingu atveju, tenka pasikliauti susitarimais ir politine tvarka, remtis „žmonių valia“ ir t.t., : ten pat, 62-64/108-109

¹³⁶ Ten pat, 410-411/425-427

kurioje žmonės atvirai sukuria „dirbtinę“ ir nuolat keičiamą teisinę tvarką, keičiančią pastovesnę, iš istorijos kylančią, autoritetais grįstą, politinę tvarką.¹³⁷ Kiek apibendrintai galima teigti, jog neradęs istorijos tikslo, A. Koževas nepasiūlė vienos, kisti neturinčios politinės bendruomenės vizijos, kas reiškia, jog ieškant sąsajų tarp jo istorijos sampratos ir mąstymo apie ateities politinę bendruomenę, negalima laikyti filosofo ortodoksišku marksistu, numačiusiu komunizmą ateityje, ar nihilistu, pranašavusiu bet kokios politinės tvarkos sunaikinimą ateityje.

Dabar jau galima grįžti prie klausimo, kaip A. Koževo nuomone, turi pasikeisti politinis konfliktas, t.y., antrasis politikos sampratos dėmuo istorijos eigoje. Remiantis darbe pateikta interpretacija, jei nėra sukurama „visuotinė valstybė“, istorijos rezultatu A. Koževo filosofijoje galima laikyti tai, jog žmogus supranta istorijos beprasmiškumą. Visgi, skaitant mąstytojo tekstus aišku, kad pasikeitęs žmogaus santykis su istorija nepanaikina žmogaus polinkio į konfliktą, arba bent jau jo siekio ginti savo interesus, ką iš dalies patvirtina teisės, skirtos spręsti konfliktus, reikalingumas ateityje. Tą patį galima pasakyti apie žmogišką pripažinimo siekį, kuris nebūtinai turi visiškai dingti istorijos eigoje. Nežinant istorijos tikslo, baigiamos „universalios pripažinimo“ paieškos, turinčios privesti prie „visuotinės valstybės“ atsiradimo, bet žmogiškasis šlovės, kitų pagarbos siekimas, lyg pono autoriteto tipas, labiausiai susijęs su pripažinimu, gautu už praeities žygdarbius, nedingsta visiškai. Galima teigti, jog savaip, neįvykstant „istorijos pabaigai“ kaip „visuotinei valstybei“, pasak A. Koževo, turi įvykti kiek kitas „istorijos pabaigos“ scenarijus, suprantamas kaip istorijos betiksliškumo triumfas. Ši tema yra ne kartą analizuota esamoje literatūroje, atkreipiant dėmesį į A. Koževo pastabas apie Japoniją, kuriose filosofas akcentavo būtent šios šalies gyventojų polinkį į ritualus, prasmės neturinčius ir nieko nekeičiančius veiksmus, kurie istorijos eigoje pakeitė konfliktus dėl valdžios ir idėjų, rimtas diskusijas dėl religijos (ilgainiui, pasak filosofo, Japonijoje tapusios ritualu) ar politinių procesų.¹³⁸ Nors šios pastabos neprieštarauja pateikiamai interpretacijai, kadangi jos tik pademonstruoja pasikeitusį santykį su istorija ir netikėjimą tuo, jog istorijoje galima prasmė, verta pabrėžti, kad savaime jos nereiškia visiškos politikos pabaigos. Analizuojamas autorius pripažįsta, jog Japonijoje tebeegzistuoja politika (partijos, konfliktai, rinkimai), bet labiau siekia pabrėžti jos pakitusį turinį. Nors iš dalies šį turinį galima suprasti per autoritetų atsitraukimo ir ritualų (pvz., rinkimų, kurie nekuria autoriteto) įsigalėjimo prizmę, labiau įtikinamas atrodo paaiškinimas, jog politikos pokytį galima apibūdinti ne tiek kaip autoritetų svarbos

¹³⁷ P.vz., tai pastebima tada, kai norima pademonstruoti A. Koževo filosofinių kontekstų įvairovę, pateikiant jo požiūrį ne kaip marksistinį ar kitaip ideologinį, nors nereikėtų pamiršti to sąsajų su autoriaus politikos samprata (atitinkamai): Patrick Riley, „Introduction to the Reading of Alexandre Kojève“, *Political Theory*, 9(1), 1981, 4-5/ Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 38-39

¹³⁸ Žr. vėliau A. Koževo pridėtą tekstą išnašose: Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, 159-162

mažėjimą (iš dalies, kaip ir minėta, jie išlieka), kiek kaip atsisakymą tikėti didžiaisiais istorijos tikslais.¹³⁹ Galimai, kai A. Kožėvas kalbėjo apie „prasmės neturinčius veiksmus“, jis turėjo omenyje tuos veiksmus, kurie nėra pagrįsti noru radikaliai perkurti politinę bendruomenę.

Šią mintį ir visą filosofo „istorijos pabaigos“ viziją padeda suprasti jo trumpas tekstas „Maskva. 1957m. rugpjūtis“, kuriame SSRS besilankantis prancūzų diplomatas A. Kožėvas reflektuoja savo įspūdžius iš 1957m. Maskvos: joje mąstytojas pastebi sovietinio elito ir žmonių netikėjimą tuo, jog galima pasiekti komunistinę utopiją, visuotinę susižavėjimą Vakarais ir supratimą, jog SSSR yra itin ekonomiškai atsilikusi nuo Vakarų.¹⁴⁰ Šis tekstas yra įdomus dėl to, kad jame A. Kožėvas *de facto* kalba panašiai kaip ankstesni rusų mąstytojai, nagrinėję Rusijos ir Vakarų santykį (pvz., Čaadajėvas 19a. pr.), bet prieina prie kitokių išvadų, suprasdamas, jog nėra ir negali būti vienos ideologijos (pvz., sovietinio komunizmo) ar šalies (pvz., Rusijos, SSRS), galinčios ar turinčios įgyvendinti istorijos tikslą. Pateikta interpretacija leidžia suprasti, kad kitaip negu I. Berlino aprašytoje tradicijoje, A. Kožėvas neteikia išskirtinės reikšmės savo šaliai todėl, kad „istorinis žmogus“ turi išnykti visur, kas reiškia, jog nė viena valstybė negali imtis „išganyti pasaulio“. Istorijos beprasmiškumą galiausiai turi suprasti visi.¹⁴¹ Žinoma, A. Kožėvas neteigia, kad visa tai savaime reiškia politikos pabaigą, nes konfliktai valstybėse, jų konkurencija užsienio politikoje tebegali ir tebeturi išlikti – jis tiesiog akcentuoja didžiųjų tikslų atsisakymą, kurį galima kildinti iš supratimo, jog istorija yra *tragiška*. Taigi, tas faktas, jog A. Kožėvas mano, jog kai kurie klausimai ateityje nebus keliami reiškia ne tai, kad į juos bus rasti visi atsakymai (kaip mano pvz., F. Fukuyama, kalbėjęs apie liberalios demokratijos triumfą), bet tai, jog niekas nesitikės galimybes juos rasti, visi susitaikys su tokia padėtimi. Visgi, interpretuojant A. Kožėvą „iljiniškai“, neturi kilti abejonų, kad konfliktai tarp žmonių ar valstybių negali baigtis visiškai: jie nesibaigia taip pat kaip dviejų pradų kova I. Iljino filosofijoje, ar amžina teisto ir ateisto diskusija A. Kožėvo darbuose – abiem autoriams tai, savaime, tik padeda įsitikinti, kad istorijoje negali būti pasiekti jokie galutiniai tikslai, kas ir daro jų istorijos sampratą „tragiškomis“, kadangi teoriškai abu autoriai žino, kad istorija turi tikslą, bet kartu supranta jo nepasiekiamumą.

¹³⁹ Savaime, beje, rinkimai gali būti suderinami su autoritetu, nes jie „patvirtina“, viešai pademonstruoja, ką žmonės laiko autoritetu – tiesiog savaime jo nekuria: Alexandre Kojeve, *Notion of authority*, 58

¹⁴⁰ Александр Кожев, „Москва, август 1957“, *Атеизм и другие работы*, 403-415

¹⁴¹ Nors dalis šiame darbe dėstytų minčių sutampa su tomis, kurias siūlo S. Prozorov, reikėtų pabrėžti, kad šiame darbe yra laikomasi nuostatos, kad A. Kožėvas, kalbėdamas apie istorijos tikslo nepasiekiamumą ar didžiųjų projektų atsisakymą kalbėjo ne apie Rusiją ar joje atsirandantį supratimą, kad sovietinis komunizmas yra nepavykęs projektas, bet apie fundamentalų pokytį, kuris įvyksta žmonijos santykiuose su istorija ir turi sąlygoti ne konkrečias politines praktikas (kurias Rusijoje po SSRS žlugimo įžvelgia autorius), bet visaapimantį politikos pokytį, žr., Sergei Prozorov, „Russian Postcommunism and the End of History.“ *Studies in East European Thought*, 60(3), 2008

Apibendrinant šią analizę, pabrėžtina, kad A. Koževo svarstymai apie politiką ir jos pokyčius negali būti deramai suprasti, atsiejant juos nuo šio autoriaus istorijos sampratos, kas skatina prieiti prie išvados, jog filosofo mąstymas savaip negali būti atsietas nuo I. Berlino aprašytos tradicijos, nors ir atitrūksta nuo dalies jai būdingų fundamentalių bruožų. Kaip ir I. Iljinas, A. Koževas drįsto perinterpretuoti tiek Hegelį, tiek minėtajai tradicijai būdingą siekį ieškoti idealios politinės tvarkos, kuri turi atsirasti istorijoje ar tuo labiau, atsirasti mąstytojo tėvynėje. Siūlydamas savitą „priėmimo“ poziciją, A. Koževas taip pat rėmėsi būtent savo istorijos samprata, kuri suponuoja itin reliatyvistinį požiūrį į režimus, ideologijas ar politines praktikas. Nors toks A. Koževo darbų skaitymas ir padeda atmesti dalies esamų jo filosofijos interpretatorių požiūrį į A. Koževą kaip pasaulinės revoliucijos siekiantį marksistą ar viską sugriauti siekiantį nihilistą, vis dėlto, negalima paneigti idėjos, jog didelis šio autoriaus susidomėjimas istorija privedė jį prie požiūrio, nesiderinančio, pavyzdžiui, su esama vakarietiška liberalia demokratija, neatsiejama nuo tam tikrų nekintančių principų, pavyzdžiui, teisės viršenybės idėjos. Nors gali atrodyti, kad darant tokias išvadas kiek sumenkinama filosofo idėjų svarba, laikant A. Koževą mąstytoju, nesėkmingai ieškojusiu istorijos tikslo ar jo pasiekimo būdų, iš tiesų taip nėra. A. Koževas ne tik ne tik suprato, koks problemiškas yra teleologinis mąstymas apie istoriją, analizuodamas determinizmo ir žmogaus laisvės temas, bet taip pat pademonstravo, kad pakeisti savo santykį su istorija turi ne tik rusiškos intelektualinės tradicijos atstovai, bet ir mąstytojai Vakaruose. Žinoma, darbe buvo akcentuota, kad pačiam A. Koževui buvo būdingas mąstymas apie istorijos tikslą ir savitas nenoras susitaikyti su tokio tikslo ar istorijos dėsnių nebuvimu. Bet nepriklausomai nuo to, drąsios ir provokuojančios A. Koževo idėjos padėjo atverti kelią tam, kad Vakaruose būtų susimąstyta apie tai, kad jeigu istorijos negalima laikyti prasmingu pasakojimu, tai žmonės yra laisvi patys susikurti ir pasirinkti savo egzistencijos prasmes (kaip teigė prancūzų egzistencialistai, įskaitant A. Koževo paskaitas lankiusi, J. P. Sartrą) ar laisvai rinktis savo tapatybes, siekiant jų pripažinimo (kaip sako, pvz., darbe minėta J. Butler).¹⁴² Taigi, A. Koževo darbuose aptinkama „istorinio žmogaus“ pabaiga kartu yra dabartinių Vakarų pradžia.

¹⁴² A. Koževo idėjos gali būti laikomos savitu pagrindu tam, kad vėlesni Vakarų (ypač Prancūzijos) mąstytojai skirtų daugiau dėmesio pripažinimo idėjai ir klausų, kaip įvyksta pripažinimas, kaip vyksta konfliktai dėl jo, pritaikydami jį feminizmo ar kitose kontekstuose: Sari Roman-Lagerspetz, „Recognition in Feminist Philosophy of Religion“, *Open Theology*, 2, 2016, 965-966; Arba lyginamos su egzistencialistų: Gilles Marmasse, „The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre“, kn. *Hegel's Thought in Europe*, sud. Lisa Herzog, London:Palgrave Macmillan, 2013, 239-240

Išvados

Darant išvadas, pabrėžtina, kad analizuojant A. Koževo filosofiją pro I. Iljino *tragiškos istorijos* sampratos prizmę, paaiškėjo, jog su tokiu būdu suprasti istoriją A. Koževą sieja tiek itin „iljiniška“ žmogaus samprata, tiek autoriaus analizuoti istorijos pradų veikimo ir jų atsiskleidimo istorijoje klausimai, tiek abejonės tuo, kad gali būti pasiektas istorijos tikslas. Pasitelktus šiai analizei I. Berlino siūlytus rusų mąstytojų santykio su istorija aspektus, taip pat darytina išvada, jog A. Koževas „iljiniškai“ suvokė, koks turi būti žmogaus santykis su istorija, irgi bandė (kaip ir I. Iljinas, nesėkmingai) ieškoti joje savitų dėsnių, istorijos eigos principų bei galiausiai, taip pat rėmėsi savo istorijos samprata, mąstydamas apie politiką ir valstybę, galinčias prisitaikyti prie kintančios ir neprognozuojamos istorijos eigos. Nors darbe buvo referuojama į I. Berlino išskirtus analizės aspektus, tokiu būdu kiek struktūruojant darbą, vis dėlto, reikia pripažinti, kad nors abiejų autorių mąstymas savaip yra panašus į XIXa. rusų autorių, A. Koževo filosofiją interpretuoti padeda ne I. Berlino koncepcija, bet būtent I. Iljino istorijos samprata. Darbe prieita prie išvados, kad be mąstymo apie istoriją kaip apie „tragišką“ negalima nei suprasti nei to, kokie netobuli yra A. Koževo istorijos pradai (vergas, ponas), nei to, kokie netobuli yra istorijos rezultatai (valstybės, kylančios iš šių pradų, pilietis kaip jų sintezė), nei to, kiek tolima ir neįgyvendinama greičiausiai yra „istorijos pabaiga“, suvokiama kaip „visuotinė valstybė“, kurioje yra atsakyta į visus svarbiausius klausimus, pasiekta taika, išspręsti konfliktai.

Bandant daryti išvadas apie konkretesnius darbo aspektus, verta atskirai akcentuoti, ką šiame darbe pasiūlyta interpretacija rodo apie kontraversišką A. Koževo „istorijos pabaigos“ tezę. Iš vienos pusės, pademonstruota, kad mažai tikėtinas yra „visuotinės valstybės atsiradimas“, iš kitos pusės, įsitikinta, kad tam tikri esminiai pokyčiai turi įvykti istorijos eigoje ir paties A. Koževo (pvz., analizuojant Japonijos atvejį) yra vadinami „istorijos pabaiga“. Pasiūlyta interpretacija leidžia išspręsti galimus nesusipratimus, kadangi skatina atskirti tam tikrą galutinę, tobulą istorijos pradų sintezę, suvokiant, kad ji niekada neįvyks (A. Koževo atveju, tai „visuotinė valstybė“, kuri matomai, neatsiras) ir tai, kaip istorijoje keičiasi žmogus, jo santykis su istorija, suprantant istorijos beprasmiškumą – pastarasis „istorijos rezultatas“ yra svarbus abiem autoriams ir turi įvykti būtinai. Galima teigti, kad „tragiška“ istorijos samprata savaip yra sietina būtent su šiuo pokyčiu, nes istorijoje gali pasikeisti tik žmogus, o ne neišsprendžiamų konfliktų kupinas, chaotiškas pasaulis, aprašomas abiejų autorių. Mąstant apie šią išvadą platesniame kontekste, pažymėtina, kad ji gali būti svarbi, siekiant suprasti darbo įvade minėtą rusų politinės minties ir santykio su istorija kismą XX a. – akivaizdu, jog šie autoriai drįsta gerokai atitrūkti nuo I. Berlino aprašytos tradicijos, kurioje rusų mąstytojai kūrė ambicingas istoriosofines

teorijas, kuriose buvo siekiama išsiaiškinti kaip istorijos eigoje pasireiškia abstrakčios istorijos jėgos, civilizacijos (savaime, tai būdinga tiek P. Čaadajevui, tiek slavofilams, tiek iš dalies, rusų marksistams ir vėliau, eurazistų intelektualiam sąjūdžiui), bet mažai mąstė apie istoriją iš žmogaus perspektyvos, nemanydami, kad istorijos rezultatu gali būti laikomas žmogaus, o ne civilizacijų ar politinių darinių kismas.¹⁴³ Todėl, galimai, šie autoriai (ypač A. Koževas) rodo tos tradicijos, kurią aprašė I. Berlin, pabaigą, nors patys, žinoma, dar bandė ieškoti „istorijos dėsnų“. Iš dalies šį atotrūkį taip pat patvirtina tai, kad abu autoriai drįsta kritikuoti Hegelį, nepriimdami įtakingo Vakarų mąstytojo idėjų, lyg jų pirmtakai XIX a. bei nesuteikia tam tikros ypatingos reikšmės savo šaliai kaip ankstesni rusų filosofai.

Vis dėlto, kita svarbi šio darbo išvada gali būti suformuluota kaip idėja, jog „tragiška“ istorijos samprata nesuponuoja jokios konkrečios politinės bendruomenės vizijos, bet atvirkščiai, skatina itin reliatyvistinį požiūrį į galimas politinės bendruomenės formas. Ši išvada yra susijusi tiek su I. Berlino siūlyta koncepcija, tiek bendresniu šio darbo tikslu, išsiaiškinti kaip kinta XX a. rusų mąstytojų santykis su istorija: ji skatina manyti, kad tokie mąstytojai kaip I. Berlin ar A. Walicki, kurių darbuose pabrėžiami pavojai, kylantis iš per didelės reikšmės suteikimo istorijai ir implikuojamas vakarietiško liberalios demokratijos modelio pranašumų priėmimas buvo teisūs tik iš dalies, ką ir parodo A. Koževo filosofija. Labiau pagrįsta atrodo pozicija, jog iš vienos pusės, nereikėtų ieškoti tiesioginių būtinų sąsajų tarp vieno ar kito autoriaus polinkio mąstyti apie istorija ir bandymų kurti politinę filosofiją, kuri pagrįstų ar pateisintų totalitarizmą, nors Vakaruose yra įprasta sieti šiuos dalykus.¹⁴⁴ Iš kitos pusės, negalima sutikti ir su idėja, kad atsisakymas mąstyti apie didžiuosius projektus ir net savitas kalbėjimas apie teisę (beje, būdingas abiem autoriams) skatina vieną ar kitą analizuotą autorių sieti su demokratijos ar teisės viršenybės principo priėmimu, ką žinoma, parodo detaliau analizuota A. Koževo politinė filosofija, kurioje valstybė *de facto* yra pristatoma kaip itin stipri, siekianti kontroliuoti savo piliečius, o teisės ar valstybės valdysenos principai mąstomi kaip nuolat kintantys. Galimai, tiek I. Iljino, tiek A. Koževo mąstymas apie valstybę suponuoja stipraus „autoritetingo valdančiojo“, iš tiesų valdančio valstybę, egzistavimą, ką iš dalies skatina šių autorių noras išlaikyti savitą tvarką chaotiškame pasaulyje. Pabrėžtina, kad mąstant apie A. Koževo politinės bendruomenės viziją, galima konstatuoti, kad jis nesiūlo „nihilistiškai“ sugriauti valstybės, nes tai niekaip nesiderina su jo istorijos samprata. Jei iš viso galima vadinti A. Koževą „nihilistu“, tai ne ta šio žodžio prasme, kurią siūlė filosofo draugas Leo

¹⁴³ P vz., žr. analizę, skirtą slavofilų istorijos sampratai, kurioje taip pat veikia civilizacijos, reprezentuojančios skirtingas žmonijos savybes (polinkį į religingumą, karingumą ir t.t.): Andzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*, Oxford: Clarendon press, 1975

¹⁴⁴ Hannah Arendt, „On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding“, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, 338-343

Strauss, siejęs nihilizmą su destruktvyvia veikla – teisingiau šį fenomeną sieti su orientyrų praradimu, Absoliuto nebuvimu, t.y., žmogaus santykio su pasauliu kismu.¹⁴⁵ Bendriausia prasme, neturėtume (ir iš tiesų, negalime) sieti A. Koževo mąstymo apie politiką su viena ar kita ideologija (liberalizmu, marksizmu) ar valstybės samprata, nes jo svarstymai apie valstybę neimplikuoja konkrečios politinės tvarkos, kas beje, iš dalies paaiškina, esamą skirtingų interpretacijų gausą, nesuderinamumą tarpusavyje.

Visgi, bandant atsakyti į klausimą, gyvenimą kokiame pasaulyje, kokioje ateities politinėje bendruomenėje suponuoja A. Koževo *tragiška* istorijos samprata ir svarstymai apie politiką, darbo eigoje buvo išsiaiškinta, jog filosofas tikrai aprašė kažką, kas gerokai skiriasi nuo pasaulio, aprašyto F. Fukuyamos. Žinoma, ateities politinėje bendruomenėje, pasak A. Koževo tebeegzistuos valstybė, jos prievartos monopolis, teisė, kažkiek tebebus svarbūs autoritetai ir net atsisakius didelių, istorinės reikšmės projektų, tebevyks įvairaus pobūdžio konfliktai. Vis dėlto, galima suprasti, jog žmonėms baigiant reflektuoti save istorijoje, patys minėtieji konfliktai bus mažiau intensyvūs, reikšmingi, nes niekas nesitikės esminių pokyčių, visuotinai suprantant istorijos beprasmiškumą ir neginant jokių principų kaip universalių, nekintančių. Mano nuomone, pats toks mąstymas apie ateities politinę bendruomenę leidžia ne tik polemizuoti su kai kuriais F. Fukuyamos ar kitų autorių A. Koževo idėjų interpretacijos aspektais, bet klausti, kiek „tragiška“ istorijos samprata iš viso gali būti pritaikyta Vakarams, kuriuose liberali demokratija visgi yra pagrįsta tam tikrais nekvestionuojamais principais (pvz., teisės viršenybe, tam tikrus liberalios demokratijos standartus atitinkančiais rinkimais). Lygiai taip pat galima klausti, kiek A. Koževas buvo teisus, *de facto* skelbdamas artėjančią ankstesnės „specifiškai rusiško“ santykio su istorija tradicijos pabaigą. Iš vienos pusės, filosofas klydo mąstydamas apie istorijos svarbos mažėjimą ateities Rusijoje, bet iš kitos pusės teisingai numatė tai, kad apie istoriją bus sudėtinga kalbėti kaip apie prasmingą (ar tuo labiau, teleologinį) pasakojimą, kuriame nėra vidinių prieštaravimų, gausu nevienareikšmiškai vertinamų praeities įvykių ar asmenybių. Tą įrodo, pavyzdžiui, komplikotas V. Putino režimo santykis su Spalio revoliucija ir V. Lenino vertinimais, kurie nedera su bandymu kurti naratyvą apie Rusiją kurioje valdžia sutaria su žmonėmis, išvengiama revoliucijų o pati valstybė be perstojo plečia savo teritoriją.¹⁴⁶ Bendriausia prasme, A. Koževas nenumatė, jog tam tikri modernios politinės bendruomenės principai gali kilti ne tik iš specifinės istorijos sampratos, bet ir pasirinkto vertybių rinkinio (kaip Vakaruose) bei nebuvo linkęs rimtai atsižvelgti į galimybę, jog istorija ateityje tebegali būti itin svarbi, bet neturėti visiškai aiškaus tikslo ar vientiso naratyvo (lyg Rusijoje).

¹⁴⁵ Leo Strauss, „On German Nihilism“, *Interpretation* 26, 3, 1989;

¹⁴⁶ Andrey Kolesnikov, „A Past That Divides: Russia’s New Official History“, Carnegie Moscow Center, žiūrėta 2021m. gruodžio 20d., <https://carnegie-moscow.org/2017/10/05/past-that-divides-russia-s-new-official-history-pub-73304>

Literatūros sąrašas:

1. Arendt, Hannah, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" , *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2011
2. Crowder, George, "The Philosophy of History: A Value-pluralist Response", *Analyse & Kritik*, 39(2), 2017
3. Dobieszewski, Janusz, „Pëtr Chaadaev and the Rise of Modern Russian Philosophy“ , *Studies in East European Thought*, 1(54), 2002
4. Fukuyama, Francis, "The End of history?" , *The National Interest*, Summer, 1989
5. Grier, Philip T., „Translator’s Introduction“ , *Il’in, I.A. The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Vol. 1: The Doctrine of God*. Evanston, Il.: Northwestern University Press, 2010
6. Groys, Boris, "Romantic bureaucracy: Alexander Kojève’s post-historical wisdom” , *Radical philosophy*, 196 (Mar/Apr), 2016
7. Il’in, Ivan, „The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity“ . Vol. 2: The Doctrine of Humanity. Evanston, Il.: Northwestern University Press, 2010
8. Jokubaitis, Linas, „Alexandre’o Kojève’o filosofinė evoliucija: nuo hëgelizmo į natūralizmą“ , *Athena: filosofijos studijos*, 11, 2016
9. Kelly, Garry M., *Philosophy and Politics at the Precipice: time and tyranny in the works of Alexandre Kojève*, New York: Routledge 2018
10. Kletzer, Christoph, „Alexandre Kojève’s Hegelianism and the Formation of Europe“ . *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, 8, 2006
11. Klimenko Anna N., Yurtaev, Vladimir I., "The “Moscow as the Third Rome” Concept: Its Nature and Interpretations since the 19th to Early 21st Centuries” , *Geopolítica(s)*, 9(2), 2018
12. Kojève, Alexandre, „Alexandre Kojève–Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève,“Colonialism from a European Perspective”“, *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 29(1), 2001
13. Kojève, Alexandre, *Introduction to the reading of Hegel*, Cornell University Press: Ithaka and London, 1980
14. Kojève, Alexandre, *Outline of a Phenomenology of Right*, Lanham: Rowman & Littlefield publishers 2000
15. Kojève, Alexandre, *Notion of authority*, London: Verso, 2014

16. Kojève, Alexandre, „Tyranny and wisdom“ , kn. *On Tyranny*, sud., Victor Gourevitch, Michael S. Roth, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000
17. Love, Jeff, “Alexandre Kojève and philosophical Stalinism” , *Studies in East European Thought*, 70, 2018
18. Love, Jeff, *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève* , New York: Columbia University Press, 2018
19. Marmasse, Gilles, „The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre“ , kn. *Hegel’s Thought in Europe*, sud. Lisa Herzog, London:Palgrave Macmillan, 2013
20. Nichols, James H., Jr., *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2007
21. Nietzsche, Friedrich, *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, Vilnius: ALK pradai, 1997
22. Norkus, Zenonas, *Istorika*, Vilnius: Taura, 1996
23. Nuzzo, Angelica, *Hegel on Religion and Politics*, Albany: State University of New York Press, 2013
24. Penzin, Alexei, “Stalin Beyond Stalin: A Paradoxical Hypothesis of Communism Alexandre Kojève Boris Groys” , *Crisis and Critique* , 3(1), 2016
25. Pipes, Richard, *Russian conservatism and its critics*, New Haven: Yale University Press, 2005
26. Poe, Marshall, “Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a ‘Pivotal Moment.’” , *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas*, 49(3), 2001
27. Poole, Randall A., „Isaiah Berlin and Andrzej Walicki as Intellectual Historians and Liberal Philosophers: a comment on G. H. Hamburg’s “closed societies, open minds”“, *Dialogue and universalism*, 1(2), 2006
28. Prozorov, Sergei, “Russian Postcommunism and the End of History.” *Studies in East European Thought*, 60(3), 2008
29. Przebinda, Grzegorz, „Peter Chaadayev — father of providentialism in Russia“ , *Pezełąd rusycystyczny*, 4(164), 2018
30. Riley, Patrick, “Introduction to the Reading of Alexandre Kojève” , *Political Theory* , 9(1), 1981
31. Roman-Lagerspetz, Sari, „Recognition in Feminist Philosophy of Religion“ , *Open Theology*, 2, 2016
32. Schmitt, Carl, *Hamlet or Hecuba: Irruption of Time into Play*. Corvallis: Plutarch Press, 2006
33. Snyder, Timothy, *The Road to Unfreedom*. New-York: Tim Doogan Books, 2018

34. Strauss, Leo, „On German Nihilism“ , *Interpretation* 26, 3, 1989
35. Taylor, Mark C., *Journeys to selfhood, Hegel & Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press, 1980
36. Žižek, Slavoj, *Lenin: The Day after the Revolution*, London: Verso, 2018
37. Walicki, Andrzej, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism: From the Enlightenment to Marxism*, Stanford: Stanford University Press, 1979
38. Walicki, Andrzej, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought*, Oxford: Clarendon press, 1975
39. Walicki, Andrzej, *Marksizmas ir šuolis į laisvės karalystę: komunizmo utopijos istorija*, Vilnius: „Minties“ leidykla, 2005
40. Weslat, Hager, “Alexandre Kojève, Atheism; Jeff Love, The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève” , *Chiasma*, 6(1), 2020
41. Wilson, Trevor, “Kojève's Gift: How a Russian Philosopher Brought an ‘Other’ Love to the West” , *Slavic and East European Journal*, 63(4), 2019
42. Williams, Robert R., *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012
43. Губман, Б.Л., Малинин, С.А., „И.А. Ильин: замысел и результат теодицеи Г.В.Ф. Гегеля“ , *Вестник ТвГУ*, 4, 2018
44. Евлампиев, И. И., „Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства“ , *Соловьевские исследования*, 2 (38), 2013
45. Ильин, Иван. А., „О монархии и республике“ , *Собрание сочинений: Т. 4*, Москва: Русская книга, 1994
46. Ильин, Иван. А., „О сущности правосознания“ , *Собрание сочинений: Т. 4*, Москва: Русская книга, 1994
47. Ильин, Иван. А., „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“ , *Собрание сочинений: Т. 1*, Москва: Русская книга, 2002
48. Ильин, Иван. А., „Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека“ , *Собрание сочинений: Т. 2*, Москва: Русская книга, 2002
49. Кожев, Александр, “Атеизм” , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006
50. Кожев, Александр, “Декарт и Будда” , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006
51. Кожев, Александр, “Конкретная (объективная) живопись Кандинского” , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006

52. Кожев, Александр, “Москва, август 1957” , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006
53. Кожев, Александр, “Религиозная метафизика Владимира Соловьева” , *Атеизм и другие работы*, Москва: Праксис, 2006
54. Соловьев, Владимир, *Россия и Вселенская церковь*, Москва: ТВО Фабула, 1991

Internetiniai šaltiniai:

1. Berlin, Isaiah, „Four Lectures on Russian Historicism“, 2020. <https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/sites/www3.berlin.wolf.ox.ac.uk/files/2020-11/Bib.297%20-%20Four%20Lectures%20on%20Russian%20Historicism.pdf>
2. Kolesnikov, Andrey, “A Past That Divides: Russia’s New Official History” , Carnegie Moscow Center, žiūrėta 2021 m. gruodžio 20d., <https://carnegiemoscow.org/2017/10/05/past-that-divides-russia-s-new-official-history-pub-73304>
3. Scruton, Roger, „The trouble with Islam, the European Union - and Francis Fukuyama” , 31 May 2006, https://www.opendemocracy.net/en/trouble_3605jsp/
4. Tepper, Rowan, „Time and History After Post-Histoire“ , https://www.academia.edu/31936422/Time_and_History_After_Post_Histoire?auto=download

Summary

The aim of the given master thesis, called “The political philosophy of Alexandre Kojeve as a development of the concept of tragic history“ , is to analyze the political philosophy of Alexandre Kojeve from a perspective of tragic history formulated by Ivan Il'in. The examination of current academic discussions about political philosophy of Alexandre Kojeve shows us that the question of a relationship between his understanding of history and his political philosophy has to be seen as important and selected for a detailed analysis. It is revealed that in ongoing academic discussions some authors highlight not only the importance of Ivan Il'in, but the importance of a whole tradition of Russian thought to Alexandre Kojeve. Both Alexandre Kojeve and Ivan Il'in are considered to be a continuation of a wider tradition of Russian thought, related to specific relationship within history. The aim of the given paper is to analyze:

1. The concept of history, formulated by Alexandre Kojeve;
2. The relationship between political philosophy and the concept of history, formulated by Alexandre Kojeve.

The ideas of Alexandre Kojeve are being interpret both as a continuation of the Russian intellectual tradition and specifically, the concept of tragic history. Because of the raised hypothesis, it is first explained, why the Russian tradition offers a specific relationship with history. Secondly, it is analyzed how Ivan Il'in took part in the development of a Russian tradition by formulating the concept of tragic history. Thirdly, Alexandre Kojeve's concept of history is being interpret as a continuation of it. Lastly, the political philosophy of Alexandre Kojeve is being analyzed as a continuation of such a tragic understanding of history. Two broad questions concerning Alexandre Kojeve are analyzed:

1. Questions of his concept of history, by showing why his concept of history should be considered tragic;
2. Questions of how his understanding of history affected his political philosophy and views on the future of politics.

Two main conclusions of the research are presented:

1. The concept of history formulated by Alexandre Kojeve could be interpret as tragic because (similarly as in the works by Ivan Il'in) it is built on a premise that history has a theoretically known goal, but in practice it is obvious that this goal is unreachable. It means that history could not reach any final “end of history” , understood as a new political community known as the “universal state” – only humans believe in teleological nature of history's ends, which means that changes occur only in the human perception of history;
2. It is argued that Alexandre Kojeve implied a refusal to believe in some attainable final goal of history, but it does not mean that the politics understood as conflict in human societies should necessarily end. It is noted that Alexandre Kojeve stated that traditional authorities build on traditions and past experience should lose their importance in politics and this process could be explained by massive refusal in the future to take legitimacy based on past experiences seriously. But it is emphasized that according to Alexandre Kojeve traditional authorities could be at least partly replaced by

the juridical authorities, which base their legitimacy on universal principles. It is also argued that it is wrong to accuse him of trying to formulate a “nihilistic” philosophy aimed towards destruction, although, it should be understood that in his works legal authority is not presented as based on specific principles or tied to any political regime (democracy included), which means that his political philosophy could be interpreted as allowing authoritarian practices. Overall, it is highlighted that Alexandre Kojève, as well as Ivan Il'in, formulated a much less optimistic concept of history than it is typical in Russian intellectual tradition, but partly continued it because of the importance of history and the idea of its final goal to him.