

ИЗДАНИЕ ПРОДОЛЖАЕТ научно-исследовательскую серию «Литература. Век двадцатый» (выпуск 1-й – «Лики времени», 2009; выпуск 2-й – «Литература и война. Век двадцатый», 2013; выпуск 3-й – «Литература и идеология. Век двадцатый», 2016), в основу которой положены материалы международной конференции «Лики XX века», регулярно проводимой филологическим факультетом МГУ имени М. В. Ломоносова в память о профессоре Л. Г. Андрееве.

Центральное место в настоящем выпуске занимает приуроченная к столетнему юбилею русской революции подборка материалов, посвященная отражению революционных событий в западной и русской литературе, в литературе русской эмиграции и советско-западным литературным и культурным контактам 1920-х – 1930-х гг. Также рассматривается воздействие различных революций XX века (политических, социальных, эстетических, научно-технических и т. д.) на литературу и культуру Европы и Америки.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Филологический факультет

ЛФ
издательство
ЛИТФОРМ

ЛИТЕРАТУРА И РЕВОЛЮЦИЯ
ВЕК ДВАДЦАТЫЙ



ЛИТЕРАТУРА И РЕВОЛЮЦИЯ

ВЕК ДВАДЦАТЫЙ

Научная серия
«ЛИТЕРАТУРА.
ВЕК ДВАДЦАТЫЙ»

In memoriam
Памяти профессора
Леонида Григорьевича Андреева

LOMONOSOV STATE UNIVERSITY OF MOSCOW

FACULTY OF PHILOLOGY

**LITERATURE AND REVOLUTION
XX CENTURY**

*Scientific Series
Literature. XX Century*

Issue 4



Moscow
2018

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**ЛИТЕРАТУРА И РЕВОЛЮЦИЯ
ВЕК ДВАДЦАТЫЙ**

*Научная серия
«Литература. Век двадцатый»*

Выпуск 4



Москва
2018

УДК 82(091) Печатается по постановлению редакционно-
ББК 83.3(3)6 издательского совета филологического факультета МГУ
Л64 имени М.В. Ломоносова

Редколлегия:

О.Ю. Панова, В.Ю. Попова, В.М. Толмачёв

Ответственный редактор:

О.Ю. Панова

Рецензенты:

И.В. Головачева – доктор филологических наук, профессор
Санкт-Петербургского университета

А.Ф. Кофман – доктор филологических наук, зав. отделом литератур
Европы и Америки новейшего времени Института мировой литературы
имени А.М. Горького РАН

Литература и революция. Век двадцатый / Ред. О.Ю. Панова,
В.Ю. Попова, В.М. Толмачёв. – М.: Литфакт, 2018. – Выпуск 4. –
544 с. – 9 илл. (Научная серия «Литература. Век двадцатый».)

Л64 Данное издание продолжает научно-исследовательскую серию «Лите-
ратура. Век двадцатый» (выпуск 1-й – «Лики времени», 2009; выпуск
2-й – «Литература и война. Век двадцатый», 2013; выпуск 3-й – «Лите-
ратура и идеология. Век двадцатый», 2016), в основу которой положены
материалы международной конференции «Лики XX века», регулярно
проводимой филологическим факультетом МГУ имени М.В. Ломоно-
сова в память о профессоре Л.Г. Андрееве. Центральное место в насто-
ящем выпуске занимает приуроченная к столетнему юбилею русской
революции подборка материалов, посвященная отражению революци-
онных событий в западной и русской литературе, в литературе русской
эмиграции и советско-западным литературным и культурным контак-
там 1920-х–1930-х гг. Также рассматривается воздействие различных
революций XX века (политических, социальных, эстетических, науч-
но-технических и т.д.) на литературу и культуру Европы и Америки.

The present edition continues the scientific series «Literature. XX century»
(issue 1 – “Faces and Facets of the XXth Century”, 2009; issue 2 – “Literature
and War. XX Century”, 2013; issue 3 – “Literature and Ideology. XX Cen-
tury”, 2016) based on the materials of the International prof. Leonid Andreev
memorial conferences “Faces and Facets of the XXth Century” regularly
hosted by the Faculty of Philology, Lomonosov State University of Moscow
(MGU). As the edition coincides with the centenary of the Russian revolu-
tion, the major part of the papers is focused on the influence of the event on
the Western and Russian literature and culture (including the Russian Émigré
literature), as well as on the Soviet-Western literary and cultural contacts of
the 1920–1930s. The issue also considers the impact of various XXth cen-
tury revolutions (political, social, aesthetic, technical, etc.) over European and
American literature and culture.

ISBN 978_5_9500994_3_4

© Филологический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2018

© Авторы статей, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Толмачёв В.М.</i> Введение. Культура и революция: аспекты проблемы	11
--	----

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

<i>Коростелев О.А.</i> «Окаянные дни» В.Н. Буниной (по материалам дневников революционных лет)	24
<i>Кацис Л.Ф.</i> Н.Я. Коган – «Н. Тасин» – В.Е. Жаботинский в «Киевской мысли» (1914–1917)	35
<i>Пенская Е.Н.</i> Революция театрального опыта в 1917 году: зритель и режиссер в эпоху катастроф	57
<i>Коростелев О.А., Холиков А.А.</i> Публицистика Д.В. Философова революционных лет (1917–1918)	74
<i>Доброхотов А.Л.</i> М.А. Алданов о революции: контрапункт мыслей и образов	103
<i>Токарев Д.В.</i> «Диалектика свободы»: статья Бориса Поплавского «Личность и общество» в свете гегелевской диалектики господства и рабства и ее интерпретации Александром Кожевом	113
<i>Зиновьева А.Ю.</i> Русская революция в образах революции французской: опыт Марины Цветаевой	131
<i>Голубков М.М.</i> Революция как метаморфоза: к вопросу об одной литературной полемике 1920-х гг.	142
<i>Кротова Д.В.</i> Образ революции в романе А.Н. Варламова «Мысленный волк»	159

ЗАПАД И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

<i>Голубев А.В.</i> «Организационное овладение»: западные писатели в СССР в 1930-е годы	168
--	-----

<i>Белобратов А.В.</i> «Новые русофилы»: большевистская революция в восприятии австрийских писателей в 1920-е гг.....	182
<i>Кабанова И.В.</i> Советская Россия 1933 года глазами Роберта Байрона («Сначала Россия, потом Тибет»).....	196
<i>Легенькова Е.А., Тайманова Т.С.</i> А. Виоллис о России, или «светотень» с востока	216
<i>Ариас-Вихиль М.А.</i> Ромен Роллан о русской революции 1917 года (по материалам переписки с Максимом Горьким)	231
<i>Волчек О.Е.</i> Русская революция и эмансипация буржуазной женщины (Элла Майар и Колеетт Пенью в СССР)	245
<i>Carandell Z.</i> “Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia”: apuntes sobre la poesía revolucionaria en la revista <i>Octubre</i>	260
<i>Харитоновна Н.Ю.</i> «Призраки истории» Хулиана Горкина (1961): события русской революции глазами оппозиционера и эмигранта	270
<i>Котелевская В.В.</i> Новый Одиссей Хайнера Мюллера: неомифологическая трактовка Октябрьской революции в пьесе «Цемент».....	279
<i>Сорокина В.В.</i> Русский революционный авангард в оценке западноевропейской критики XXI века.....	288

ЗАПАД И РЕВОЛЮЦИИ – СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ

<i>Венедиктова Т.Д.</i> Бытописание как политика: к интерпретациям классического реализма в XX веке	309
<i>Панова О.Ю.</i> «Рожденная революцией»: афроамериканская литературная теория и наследие эпохи шестидесятых.....	315
<i>Половинкина О.И.</i> Арлекин и дело революции.....	331
<i>Скальная Ю.А.</i> Бернард Шоу и революции, или как заставить швейную машинку жарить яйца	346

<i>Беларев А.Н.</i> Великая космическая революция. Сценарий Пауля Шеербарта	366
<i>Фокин С.Л.</i> Анатоль Франс: между парижским национализмом и коммунистической революцией	380
<i>Недосейкин М.Н.</i> А. Франс между наукой и революцией	394
<i>Шервашидзе В.В.</i> Революция в романах А. Мальро	408
<i>Гальцова Е.Д.</i> Что такое сюрреалистическая революция? (о некоторых аспектах бретоновского концепта)	419
<i>Глаголицыч А.В.</i> Мексика в поле сюрреалистической революции	436
<i>Огнева Е.В.</i> Параллельным курсом: «Весна священная» Алехо Карпентьера и кубинский «роман о революции»	463
<i>Yusta Rodrigo M.</i> Escritura y lucha armada revolucionaria en la posguerra española: ; <i>Tortura!</i> (1949)	478
<i>Фейгина Е.В.</i> Революция и традиция в итальянской поэзии: Альдо Палаццески и Эудженио Монтале	496
Сведения об авторах	505
Аннотации	512

CONTENTS

<i>Vasily M. Tolmatchoff</i> . Foreword. Culture and Revolution: Aspects of the Problem	11
--	----

RUSSIAN LITERATURE AND THE RUSSIAN REVOLUTION

<i>Oleg Korostelev</i> . “Cursed days” by Vera Bunina (on her diary of the revolution)	24
<i>Leonid Katzis</i> . N.Ya. Kogan – “N. Tasin” – V.E. Zhabotinsky in <i>Kievskaya Mysl’</i> (1914-1917)	35
<i>Elena Penskaya</i> . Revolution in the Theatre Experience in 1917: a Spectator and a Stage Director in the Epoch of Catastrophes	57
<i>Oleg Korostelev, Alexey Kholikov</i> . Dmitry Filosofov’s Political Writing of the Revolutionary Years (1917–1918)	74
<i>Alexandre Dobrokhotov</i> . Mark Aldanov on Revolution: Counter melody of Thoughts and Images	103
<i>Dmitry Tokarev</i> . “Dialectics of Freedom”: Boris Poplavsky’s Essay “Personality and Society” in the Light of Hegel’s Herrschaft und Knechtschaft Dialectics as Interpreted by Alexandre Kojève	113
<i>Alexandra Zinovieva</i> . Russian Revolution in the Images of French Revolution as Viewed by Marina Tsvetaeva	131
<i>Mikhail Golubkov</i> . Revolution as Metamorphosis: On a Literary Controversy of the 1920-ies	142
<i>Daria Krotova</i> . Image of the Revolution in Aleksey Varlamov’s Novel “Mental Wolf”	159

THE WEST AND THE RUSSIAN REVOLUTION

<i>Alexander Golubev</i> . “Organizational Takeover”: Western Writers in the USSR in the 1930-ies	168
--	-----

<i>Alexander Belobratov</i> . “New Russophiles”: Bolshevik Revolution and the Austrian Writers in the 1920-ies	182
<i>Irina Kabanova</i> . Robert Byron Looks at 1933 Soviet Russia (“First Russia, Then Tibet”)	196
<i>Elizaveta Legenkova, Tatiana Taimanova</i> . Andrée Viollis on Russia, or Lights and Shades from the East	216
<i>Marina Arias-Vikhil</i> . Romain Rolland about the Russian Revolution of 1917 (based on the correspondence with Maxim Gorky)	231
<i>Olga Volchek</i> . Russian Revolution and the Emancipation of a Bourgeois Woman (Ella Maillard and Colette Peignot in the USSR)	245
<i>Zoraida Carandell</i> . “On the Communist Lyrics that Could Have Come from Russia”: Revolutionary Poetry in the Journal “Octubre”	260
<i>Natalia Kharitonova</i> . Julián Gorkin’s “Fantasmas de historia” (1961): Russian Revolution Viewed by an Emigre Oppositionist	270
<i>Vera Kotelevskaya</i> . Heiner Müller’s new Odysseus: Neo-mythological Representation of the Russian October Revolution in the Play “Cement”	279
<i>Vera Sorokina</i> . Russian Revolutionary Avant-garde in the XXI Century West European Literary Criticism	288

THE WEST AND THE REVOLUTIONS – AESTHETIC AND SOCIAL

<i>Tatiana Venediktova</i> . Fictions of Everyday Life as Politics: XX Century Interpretations of Classical Realism	309
<i>Olga Panova</i> . “Born by the Revolution”: African American Literary Theory and the Legacy of the 1960-ies	315
<i>Olga Polovinkina</i> . Harlequin and the Ordeal of Revolution	331
<i>Yulia Skalnaya</i> . Bernard Shaw and Revolutions, or How to Make a Sewing Machine Fry Eggs	346
<i>Alexander Belarev</i> . Paul Scheerbart’s Great Cosmic Revolution	366

<i>Sergei Fokine</i> . Anatole France: between the Parisian Nationalism and Communist Revolution.....	380
<i>Mikhail Nedoseikin</i> . Anatole France between Science and Revolution	394
<i>Vera Shervashidze</i> . Revolution in André Malraux’s novels.....	408
<i>Elena Galtsova</i> . What is the Surrealist Revolution? (on some aspects of Breton’ concept).....	419
<i>Anastasia Gladoshchuk</i> . Mexico in the Magnetic Field of the Surrealist Revolution.....	436
<i>Elena Ogneva</i> . Following the Parallel Course: “The Rite of Spring” by Alejo Carpentier and “the Novel of the Cuban Revolution”	463
<i>Mercedes Yusta Rodrigo</i> . Revolutionary Writing and Military Struggle in Postwar Spain: “¡Tortura!” (1949)	478
<i>Ekaterina Feighina</i> . Revolution and Tradition in Italian Poetry: Aldo Palazzeschi and Eugenio Montale.....	496
Our Contributors	505
Abstracts	512

Д.В. Токарев

**«ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ»:
СТАТЬЯ БОРИСА ПОПЛАВСКОГО «ЛИЧНОСТЬ
И ОБЩЕСТВО» В СВЕТЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ
ГОСПОДСТВА И РАБСТВА И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
АЛЕКСАНДРОМ КОЖЕВОМ**

Интерес, который русский эмигрантский поэт и писатель Борис Юлианович Поплавский (1903–1935) проявлял к классической и современной ему философской мысли, является известным фактом. Действительно, список прочитанных (а не знакомых «по имени») Поплавским философов (не считая теологов и эзотериков) впечатляет: стоики, Гераклит, Эмпедокл, Секст Эмпирик, Филон Александрийский, Марк Аврелий, Плотин, Аверроэс, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гегель, Шеллинг, Баадер, Гартман, Гуссерль, Бергсон, В. Соловьев, Шестов, Бердяев, Розанов. Перечень, конечно, не исчерпывающий.

В данной статье я хотел бы обратить внимание на философа, который занимает в этом списке далеко не последнее место, а именно Гегеля. Поскольку подробный анализ гегелевского субстрата в литературном наследии Поплавского выходит за рамки статьи, я укажу здесь лишь на один текст, причем не художественный, который представляет интерес с точки зрения представленной в нем «философии истории», а именно статью под условным названием «Личность и общество»¹. Статья была начата 28 февраля и закончена 7 марта 1934 года. На мой взгляд, аргументация, к которой в ней прибегает Поплавский, обнаруживает определенную зависимость от того «революционного», во всех смыслах, прочтения «Феноменологии духа» (далее – ФД), автором которого был русский эмигрант Александр Владимирович Кожевников, alias Кожев (1902–1968)².

В течение шести лет (с 1933 по 1939 год) Кожев вел в парижской Практической школе высших исследований (École pratique des hautes études, ЕРНЕ)³ семинар (далее – Семинар), полностью посвященный интерпретации ФД и впоследствии обретший статус культового интеллектуального события, оказавшего неоспоримое влияние на философскую, социальную и политическую мысль второй половины XX века. С тех пор как писатель–экспериментатор и усердный слушатель Семинара Реймон Кено⁴ опубликовал в 1947 г. «заметки к курсу лекций» Кожева (включавшие в себя как краткие резюме ран-

© 2018 Дмитрий Викторович Токарев. Санкт-Петербург; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

них, так и стенографические версии более поздних лекций), новаторская интерпретация Гегеля⁵, развернутая Кожевом перед «ввергнутыми в оцепенение» слушателями Семинара, остается в центре внимания не только гегелеведов, но и специалистов по социальной философии, по психоанализу и даже по литературе. И это неудивительно, принимая во внимание кто в разные годы посещал занятия Кожева: так, среди слушателей были молодые философы Жорж Батай, Эрик Вейль, Морис Мерло-Понти, Жан Ипполит (работавший в это время над первым французским переводом ФД), социальный философ Реймон Арон, психиатр и психоаналитик Жак Лакан, философ-иезуит Гастон Фессар (Fessard), ориенталист Анри Корбен (Corbin), поэт Андре Бретон, писатели Мишель Лейрис и Реймон Кено.

Сам Кожев, обладавший несомненным личным магнетизмом, также способствовал тому, что вокруг его персоны стал складываться некий миф, герой которого рисовался воплощением противоречий и парадоксов: белоэмигрант, сидевший в «подвалах ЧК», и одновременно поклонник Сталина; автор диссертации о религиозной философии Владимира Соловьева и трактата об атеизме; философ, рассуждавший о конце Истории, и французский бюрократ, стоявший у истоков ЕЭС; участник Сопrotивления и друг немецкого философа и юриста, члена НСДАП Карла Шмитта.

Вплоть до последнего времени о контактах Кожева и Поплавского не было известно ничего. Занимаясь русскими студентами Кожева⁶, мне удалось обнаружить, что в 1934–1935 учебном году Поплавский значится в Ежегоднике Практической школы как «усердный слушатель» Семинара⁷. Зная его интерес к философии Гегеля, можно предположить также, что Поплавский мог присутствовать и на семинарах 1933–1934 учебного года и даже посещать самые первые занятия 1935–1936 года, вплоть до своей трагической гибели 9 октября 1935 г. от передозировки героина. Это заставляет нас по-новому взглянуть не только на гегельянские мотивы в произведениях Поплавского в целом, но и в особенности на его второй роман «Домой с небес» (1934–1935), работа над которым велась одновременно с учебой Поплавского в Практической школе⁸.

Начало Семинара хронологически совпадает с ключевым для истории межвоенной Европы событием – приходом к власти в Германии фашистов; его завершение – с началом Второй мировой войны. Однако не стоит искать в лекциях Кожева прямых аллюзий на актуальные события; он предпочитает говорить о внутренних механизмах исторического процесса, и если и упоминает исторических деятелей, то не идет далее Наполеона, когото объявляет завершителем Истории и строителем гомогенной Империи, в которой должны

были быть диалектически «сняты» все противоречия исторического развития, понятого как эволюция мирового Духа.

На занятиях 1933–1934 и особенно 1934–1935 учебных годов Кожев уделял основное внимание главе IV («Истина достоверности себя самого») ФД, в центре которой – проблематика диалектического взаимоотношения раба и господина, осмысляемая как движущая сила мирового исторического процесса.

О том, что Поплавский был знаком с этой главой ФД еще до того, как начал посещать Семинар, говорит хотя бы тот факт, что роман «Аполлон Безобразов» (1926–1932) представляется вариациями на тему «несчастливого сознания», которая стала актуальна во французском гегелеведении после появления в 1929 г. книги Жана Валя (Wahl) «Несчастное сознание в философии Гегеля» (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*).

Что касается статьи Поплавского, то она, как мне кажется, несет на себе отпечаток концептуальной установки Кожева на толкование диалектики господства и рабства как отражения диалектики взаимоотношения природы и человека. Этот текст оказывается к тому же связанным с некоторыми пассажами романа «Домой с небес».

В своей статье Поплавский исходит из того, что «только еврейская и греческая древность додумались до моментов личности и свободы, и вот почему именно они, а не египетская, вавилонская и древнегерманская древность, легли в основание культуры». Если египетская история – это история «египетских роботов в коронах», и потому «скучна», а персидское войско было «рабским быдлом»⁹, то Вавилон оказывается идеальным ««симметричным» фашистским государством»¹⁰, на которое бессознательно ориентируется как фашистская Германия, так и коммунистическая Россия. В «симметричном» государстве человек, по сути, еще не является человеком, каковым его делает только свобода; в терминологии Гегеля-Кожева, он не действует, а лишь является частью налично-данного Бытия (*Sein*), которое есть не что иное, как Природа.

Даже сама свобода рождения рабом или господином является, как поясняет Кожев в курсе лекций «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля», прочитанного в 1934–1935 году в рамках общего курса по ФД, «чисто врожденной» и

составляет всего лишь природную, или животную, характеристику, не имеющую ничего общего с настоящей человеческой свободой, *обретаемой посредством действия* – в Борьбе и Труде: человек свободен, только когда он сам *сделал* (*getan*) себя свободным. Но это «себе-тождественное» и «естественное» /*naturel*/ не-

сделал-сам в Человеке составляет также все то, что привносится в него чисто пассивным образом, все то, что он есть и делает «по привычке», или «автоматически», следуя традиции, подражая и т. п., т. е. просто «по инерции». Если бы – предполагая невозможное – Человек перестал отрицать налично-данное и отрицать себя в качестве налично-данного или того, что в нем есть врожденного, т. е. перестал бы творить новое и сотворять себя «новым человеком», но удовольствовался бы поддержанием собственной себестождественности и сохранением уже занятого им «места» в Мироздании, или, другими словами, если бы он перестал жить будущим или «прожектками», отдавшись целиком прошлому и «воспоминаниям», – он перестал бы быть собственно человеком; он был бы животным, возможно, «ученым» и довольно-таки «хитро» устроенным, весьма отличным от прочих природных существ, но никак не «существенно иным», чем они. И следовательно, он не был бы «диалектичным»¹¹.

Характерно, что Поплавский говорит в своей статье как раз о «диалектике свободы», первым «термином» которой является общество, в котором свобода «наиболее отсутствует». Свобода, утверждает он, в полном согласии с Гегелем-Кожевом, есть «вторичный и не природный диалектический момент»:

Ибо так же, как общие понятия, несомненно, появились первыми (ибо язык дикарей и детей состоит именно из немногочисленных самых общих прагматических понятий съедобного, несъедобного и т. д.), а все частные специализировались из них сверху вниз, так, несомненно, что общество – племя – коллектив появились бесконечно раньше личности, а не создались из суммы или контракта их, как то наивно думали французские политические романтики [...] (ЛиО, 401).

Рабство для Поплавского есть прежде всего рабство человека у рода, а религией народов первой диалектической ступени была религия великой Богини, великой Матери. Здесь Поплавский очень близок Бердяеву, который в труде «О назначении человека» (1931) строит свою антропологию на различении понятий индивидуума, который «соотносителен» роду, и личности, которая «предполагает другие личности и сообщество личностей»¹². Мистическая власть рода над индивидуумом символизируется фигурой матери-земли, вечного рождающего начала¹³.

Кожев, хотя и не упоминает, в отличие от Бердяева и Поплавского, о власти рода и тем более о власти «сексуальных агломератов» (ЛиО, 401), рабами которых становятся с момента рождения, говорит, в сущности, о том же самом, когда утверждает, что «недиалектический» человек, а другими словами животное, устремлен лишь в

прошлое и не обладает личным «проектом». Род – это и есть консервация прошлого в будущем, он целиком укоренен в Природе, а его члены являются его рабами. Как говорит Поплавский:

Мужчины же все были изначально рабами общины, функцией, органами ее, и она одна существовала, вечно возобновляясь от ритмической смены безындивидуальных поколений. Несомненно, что первой личностью был преступник правды отцов, например, ревнивец, для которого жена уже не могла принадлежать всем, и, изгнанный из рая примитивного коммунизма, как Алеко из цыганского табора, со своей женой избрал личность и дьявольские ее искусства (ЛиО, 401).

Преступив «правду отцов», человек из раба рода становится собственнo человеком или, выражаясь языком Гегеля-Кожева, «господином», который преодолевает страх смерти и наказания и преобразует природное бытие (которое в данном случае выражает себя в качестве бытия социального) посредством свободного действия или борьбы. Полемизируя с Аристотелем, который считал, что господа и рабы «принадлежат словно двум различным “видам” животных, видам “вечным”, или не сводимым один с другим», Гегель, в интерпретации Кожева, исходит из того, что

Господство и Рабство не даны налично, это не врожденные свойства. Во всяком случае, поначалу все совсем не так, Человек не рождается свободным или рабом, но *создает себя* тем или другим посредством свободного или произвольного Действования. Господин – это тот, кто пошел до конца в Борьбе, был готов умереть, если не добьется признания, тогда как Раб испугался смерти и добровольно подчинился, он признал Господина, не будучи им признан. Одна и та же прирожденная животная природа была преобразована посредством свободного Действия (Борьба) в человеческую – рабскую или свободную: Господин мог сделаться Рабом, Раб – Господином (ВЧГ, 615).

Раб, восставший против господина и убивший его, рассматривается «наличным социальным Миром» как преступник, однако допустим, рассуждает далее Кожев, что

это убийство кладет начало победоносной революции. В единый миг общество делает из убийцы героя. И в этих обстоятельствах он – действительно герой, образец добродетели и гражданственности, идеал человека. Человек, следовательно, может превратить преступление в добродетель, нравственную или антропологическую ошибку – в истину (ВЧГ, 576).

«Ревнивец» Поплавского, восставший против своего рода, то есть «наличного природного Мира», переводит, сам того не осознавая, свое действие из этого природного мира в мир социальный и начинает «антропогенную Борьбу», которая и порождает собственно Историю. «Ревнивец» перестает быть рабом и, ставшись преступником, «снимает» свою рабскую «природу» и делается свободным (ВЧГ, 615). Если его действие приведет в конечном счете к тому, что он смог захватить власть над другими людьми, то тогда он станет господином, свобода которого будет только, как говорит Гегель, «тетической» или «тождественной», то есть господин будет «свободен только в себе» (ВЧГ, 616), а не для себя, поскольку его свобода опосредована тем, что раб признает её за ним, отказываясь от своей собственной свободы.

Согласно Кожеву,

для Гегеля История начинается не ранее «первой» схватки в Борьбе за Признание, которая будет тем, чем она и является, т. е. антропогенной Борьбой, только в том случае, если в ней рискуют собственной жизнью. И История в целом есть не что иное, как эволюция «противоречия» (Widerspruch), рожденного «непосредственным» (unmittelbar) разрешением этого первого общественного, или человеческого, конфликта, приведшего к противопоставлению (Entgegensetzung) Господства и Рабства. Согласно Гегелю, История не имела бы никакого смысла, никакого оправдания и вообще была бы невозможна, если бы Человек не был смертным (ВЧГ, 648).

Свобода господина есть прежде всего свобода распоряжаться не только жизнью раба, но и своей собственной жизнью, рискуя ей в борьбе за признание со стороны других господ. Господин свободен убивать других и свободен убить себя, и этим радикально отличается от раба, отказавшегося от свободы ради сохранения жизни. Характерно, что Кожев вспоминает здесь об инженерере Кириллове из «Бесов» Достоевского, который (Кириллов) лишает себя жизни из «чистого тщеславия» (ВЧГ, 618), на что не способно ни одно животное (читай – раб).

...именно с помощью отрицающих Действий подобного рода Человек осуществляет и обнаруживает свою свободу, т. е. свою человечность, которая отличает его от животного (ВЧГ, 618).

Итак, господин – это человек, осуществляющий свою свободу, в то время как раб – это человек, добровольно отказавшийся от нее. Но сам факт этого отказа уже отличает раба от животного, для которого свободы вообще не существует. «Прирожденная животная природа»

была преобразована, в случае раба, в человеческую рабскую природу путем отказа от «свободного Действия». Однако, как настойчиво указывает Кожев, интерпретируя Гегеля в марксистском духе, раб может «снять» свою рабскую природу и сделаться свободным за счет своего труда на благо господина. Как это ни парадоксально звучит, именно труд оказывается таким же «явлением» «отрицательности», как и борьба и риск. В самом деле, работая принудительно на господина, раб вынужден подавлять свои собственные инстинкты,

он должен совершать насилие над своей «природой», стало быть, отрицать, или «снимать», ее в качестве *налично-данной*, т. е. в качестве животной. Следовательно, будучи Актом само-отрицания, Труд является Актом само-созидания: он осуществляет и обнаруживает Свободу, т. е. автономию по отношению к налично-данному вообще, и в частности к тому налично-данному, каковым являешься сам; он созидает и обнаруживает человечность того, кто трудится. В Труде и посредством Труда Человек отрицает себя в качестве животного так же, как это происходит в Борьбе и посредством Борьбы (ВЧГ, 619).

Для нас чрезвычайно важно, что Кожев дает сжатое изложение своего видения этой части ФД уже на семинарах 1933–1934 года, в частности, тех из них, которые были посвящены идее смерти у Гегеля (полный текст двух лекций был опубликован Кено в качестве приложения к ВЧГ). Не только статья ЛиО, но и другие тексты Поплавского несут на себе, по нашему убеждению, отпечаток этих спекулятивных построений, что доказывает, что поэт скорее всего посещал занятия Кожева с самого их начала. Так, в «Идее смерти в философии Гегеля» Кожев говорит:

Господин очеловечивается (осуществляется как Господин, как специфически человеческое бытие) благодаря признанию со стороны Раба, к которому он его вынуждает, идя на «противоестественный» *риск*, от которого будущий Раб отказывается. Что же касается Раба, то его очеловечивает (делает Рабом, а это – еще один способ быть Человеком) *осознание* своей сущностной конечности, осознать которую его заставляет страх смерти, испытанный в ходе *Борьбы за признание*, т. е. в чем-то таком, что не обусловлено чисто биологической необходимостью. [...]

Раб осуществляет и совершенствует свою человечность, *трудясь* на Господина. Но этот рабский, или подневольный, Труд становится человекообразующим лишь в той мере, в какой он рожден Страхом смерти и сопровождается осознанием собственной сущностной конечности тем, кто этим трудом занят (ВЧГ, 711).

Если свобода господина есть свобода потребления продуктов рабского труда, то свобода раба есть свобода труда производить то, чего в природе еще нет. Преобразовывая наличный мир, раб преобразует и себя самого, «он сам себя изменяет, сам *творит* себя *не таким*, каким был себе *налично дан*» (ВЧГ, 620). В этом плане от отличается от господина, который ничего не преобразует и, более того, потребляет то, что ему поставляет раб. Отсюда следует вывод о том, что если господин и развивается, то это пассивная эволюция, «сходная с эволюцией Природы или какого-нибудь животного вида. Раб, напротив, развивается по-человечески, т. е. осознанно и по своей воле, значит действительно, или свободно (со знанием дела подвергая себя отрицанию)» (ВЧГ, 620–621). Господин «претерпевает» Историю, раб ее творит. Вот что об этом говорит Кожев в 1933–1934 году:

В противоположность Господину, навек застывшему в своей господской человечности, Раб свою человечность, по рождению рабскую, развивает и совершенствует. Он поднимается до речевого мышления /*pensée discursive*/ и вырабатывает абстрактное понятие свободы; он также сотворяет себя свободным Гражданином, который, преобразуя налично-данный Мир своим Трудом на Службе у общности, в конечном счете достигает полного *удовлетворения*. Стало быть, это Раб, а не Господин, оказывается собственно Человеком, индивидуумом, свободно творящим Историю. Но не будем забывать о том, что Служба и Труд будут свободными и творческими лишь в той мере, в какой им сопутствует Страх, рождающийся из сознания смерти. Значит, в конце концов, не что иное, как сознание смерти, делает человека Человеком и составляет последнее основание его человечности (ВЧГ, 711–712).

Поскольку господин никогда не откажется от своего господства, раб неизбежно, в процессе эволюции его самосознания, придет к необходимости окончательно освободиться и «стать действительно другим»:

Но это последнее преобразование, или «обращение», Человека оказывается Борьбой не на жизнь, а на смерть лишь потому, что праздного Господина нельзя «перевоспитать», поскольку мирное [пре]образование-воспитание (*Bildung*) Человека возможно только как Труд. Раб обязан упразднить Господство с помощью не-диалектического упразднения Господина, отстаивающего свою (человеческую) себестоительность, он должен истребить его, обречь на смерть. Это истребление осуществляется (*se manifeste*) в ходе – и

посредством – последней Битвы (Lutte finale) за Признание, необходимо требующей от освобождающегося Раба, чтобы он поставил на карту свою жизнь (ВЧГ, 623).

«Не-диалектическое упразднение Господина» – это революция и террор¹⁴, который за ней с неизбежностью следует. Террор является вторым этапом подлинной революции, то есть такой революции, которая и в самом деле осуществляет идею «абстрактной» или «чистой» свободы, с необходимостью проявляющей себя как «отрицательность», иначе говоря, смерть. Не случайно Кожев говорит об этом именно в рамках цикла лекций об идее смерти у Гегеля (развернутая интерпретация будет дана на семинарах 1936–1937 учебного года):

Сущность индивидуальной свободы, следовательно, составляет Отрицательность, которая обнаруживается в чистом, или «абсолютном», виде как смерть. И поэтому, когда «чистая», или «абстрактная», свобода осуществляется в социальной плоскости в ходе второго этапа подлинной Революции, т. е. такой революции, которая и в самом деле *отрицает* налично-данные социальные обстоятельства, свобода необходимо должна проявиться в виде насильственной коллективной смерти, или «Террора»¹⁵ (ВЧГ, 693).

Характерно, что Олег, автобиографический герой романа «Домой с небес», приходит в конце своего духовного пути¹⁶ к необходимости принять, как сказал бы Кожев,

новую установку (attitude) сознания по отношению к Anderssein (инобытию). Разумный Человек больше не отрицает эмпирической реальности: он ее принимает, он ею интересуется и наблюдает ее (Beobachtung). Позже он начнет изменять реальный мир (глава VI), и именно благодаря его преобразующему действию Мир станет Духом, Geist (ВЧГ, 95).

Внутренний монолог Олега, которым завершается роман, как раз и фиксирует эту тенденцию перехода от наблюдения за миром и за собственным созреванием к активному участию в Истории:

Ты один из тех, кто сейчас оставлены в стороне, которые упорно растут, как хлеб под снегом, в ковчег нового мирового потопы – мировой *войны*. Ковчег, который ныне строится на Монпарнасе; но если потоп запоздает, ты погибнешь, но и это перенесешь спокойно, так же, как перенес, принял уже гибель своего счастья или заочную гибель своих сочинений...¹⁷

Несомненно, что монпарнасский ковчег не поплывет без помощи «Божества и его медиумов»¹⁸, но несомненно и то, что Божество это скорее является воплощением Абсолютного духа, нежели персонафицированным христианским Богом. Прийти к Geist можно лишь через негативность революции, как утверждает Поплавский в полном согласии с Кожевом¹⁹:

Если бы революции не случилось, ты был бы сейчас, в тридцать один год, старый, растроченный, излюбившийся, исписавшийся человек, и ничего не было бы в тебе напряженного, аскетического, электрического, угодного Богу... Дух, как электрическая туча, вечно не реял бы над твоей пустыней, над твоей берлогой в пустыне, где кости отделились от тела (ДсН, 429).

И все-таки хотя революция и оказала неоспоримое воздействие на героя, он лишь готовится к «действию» и пока еще не готов в полной мере стать «деятельным гражданином» всеобщего и гомогенного государства, воплощением которого Гегель, если верить Кожеву, считал империю Наполеона. Олег являет собой пример типичного интеллектуала, чья индивидуальность, по Гегелю, «видит себя реальной в себе самой и для себя самой» (*die Individualität, welche sich an und für sich selbst reel ist*). Согласно комментарию Кожева, действие интеллектуала «обращено на себя и само себя выражает», причем такое действие есть ни что иное, как литературная деятельность (ВЧГ, 109).

Интеллектуал выражает лишь собственную «природу», но не «творит самого себя», в отличие от человека действия.

Природа эта – человеческая, поясняет Кожев в лекциях 1935–1936 года, поскольку он живет в обществе и «образован» (*gebildet*) созидательным *действием* других. Значит, говоря о своей «природе», он будет говорить о Человеке. Но то, что он о нем скажет, не будет правдой, потому что ему не дано понять, что «истинное *бытие* человека – это его *действие*» (ВЧГ, 110–111).

Кожев здесь как будто метит (но лишь «как будто») в адептов литературы «человеческого документа»²⁰, среди которых и Поплавский, заявлявший, на заседании Франко-русской студии²¹, посвященной Достоевскому (18 декабря 1929 года), что «существует только внутренняя жизнь человека и литература, как личный документ»²².

Загадка Олега как раз и заключается в том, придет ли он к взаимодействию с вещью (внешней) или же продолжит «бездействовать», поскольку ему «достаточно «внутренних средств» (ВЧГ, 111).

Во втором случае он неизбежно столкнется со скукой, которая рождается как раз от бездействия, заполняемого *стоической болтовней*:

Стоическая идеология была придумана для оправдания бездействия Раба, его отказа от *борьбы* за *воплощение* идеала свободы. Эта идеология, следовательно, встает на пути Человека действия: она понуждает ограничиться *разговорами* (ВЧГ, 229).

Однако скука понуждает человека попытаться «обрести удовлетворение только посредством действия»:

Но действовать – это преобразовывать реальное, *отрицать* налично-данное. В случае Раба действительным действием было бы отрицание Рабства, т. е. отрицание Господина, значит, ему пришлось бы рисковать жизнью в Борьбе. Раб еще не осмеливается на это. Но коль скоро скука все же подталкивает его к действию, он довольствуется тем, что пытается сделать, так сказать, «действенной» саму мысль. Мыслью начинает он *отрицать* все налично-данное. Из стоического Раба он превращается в Раба *скептически-нигилистического*.

Эта новая позиция (attitude) находит высшее выражение в Соллипсизме: отрицается значимость, сама реальность всего того, что не есть Я; чисто *абстрактный*, словесный характер этого отрицания компенсируется его глобальностью и радикализмом (ВЧГ, 229–230).

По сути, гегелевский скептик, который олицетворяет собой второй этап диалектики господства и рабства, несет в себе главную сущностную характеристику интеллектуала, а именно действие исключительно мышлением, для него «коллективное *действие*, означает только то, что его мышление должно стать всеобщим, всеобщим значимым» (ВЧГ, 115).

Хотя Кожев впервые обращается к феномену скуки у Гегеля лишь на семинарах 1937–1938 года, его рассуждения отсылают к более ранним семинарам. Так, намечая ход своей мысли по поводу диалектики самосознания раба, Кожев указывает, что тот «свободен только в мыслях, его свобода – мысленная. Поначалу ему кажется, что этим можно обойтись. Но он убеждается на опыте в нежизненности подобной позиции» (ВЧГ, 65).

Эта позиция нежизненна, потому что, доведенная до крайности, она подвергает сомнению саму необходимость существования других людей, но также и самого скептика-нигилиста:

Если принимать нигилизм всерьез, так надо покончить с собой, прекратить всякую деятельность и – вследствие этого – жизнь. Но *радикальный* Скептик не интересуется Гегеля, поскольку он, по

определению, сходит со сцены, убивает себя, перестает быть и, значит, перестает быть человеческим существом, движущей силой исторического развития. Только *продолжающий жить* Нигилист представляет для него интерес (ВЧГ, 230).

Финал романа «Домой с небес» демонстрирует, что Олег нащупывает третий путь, который проведет его между «звездой подвижничества» и «звездой самоубийства» (ДсН, 429), доселе казавшимися ему единственными альтернативами. Первая звезда символизирует путь на «небеса», в мистические сферы потустороннего, вторая горит над тем, кто вернулся с небес «домой», на землю. Но вернувшись на землю, Олег продолжает жить и мыслить, более того, он мыслит свою жизнь как «проект», направленный на действие, на активное участие в Истории. Удовлетворится ли он разговорами о «проекте», и тогда ему неизбежно станет скучно, либо попытается реализовать его? Вопрос остается открытым, как открыт финал самого романа.

Надо сказать, что опасность заскучать довольно велика: разве не повторяет Олег «как выстрел в упор, поразившую его» фразу Рембо «*Je ne travaillerai jamais*»²³⁷? В ЛиО Поплавский подводит под понятие скуки историософскую базу, утверждая, что скука появляется только у народов, признающих личность, то есть в Греции и наследующей ей Западной Европе. Особенно много личностей «развелось» в эпоху Ренессанса и в эпоху капитализма, что неизбежно порождает чувство «мертвого одиночества», тоски, равнодушия к другим и скуки. «... жизнь Рембо и Бодлера есть откровение индивидуалистической Европы о самой себе» (ЛиО, 403), то есть, другими словами, Рембо и Бодлер олицетворяют собой ту «вторую диалектическую ступень», которая «снимает» первую, а именно ступень родового общества, и подготавливает третью ступень, которая необходимым образом будет синтезировать в себе первые две.

В сущности, Рембо и Бодлер, так же, как и Олег, суть типичные гегелевские «буржуазные интеллектуалы», которые не являются ни господами, ибо не имеют рабов и не участвуют в антропогенной борьбе за признание (*Anerkennen*), ни рабами, поскольку не работают (физически), но и не борются, не попадая при этом в рабство. Как поясняет Кожев,

не будучи Рабом, Интеллектуал может избавиться от существенно рабской стороны Христианства, а именно, от его теологического элемента, от потустороннего. Но не будучи Господином, он может удержать элемент Единичности, «индивидуалистическую» идеологию христианской антропологии (ВЧГ, 245).

Олег к тому же никак не может преодолеть в себе элементы «несчастливого сознания», которое порождается проекцией диалектики господства и рабства в сферу потустороннего. На этом этапе развития человеческого Духа, человек мыслит себя уже рабом не земного господина, а господина небесного, христианского Бога:

У верующего есть *Selbstbewußtsein*, иначе говоря, он сознает себя и свою противоположность миру; он отделяет себя от мира. Это отделение делает его несчастным, и он делает несчастье содержанием своего религиозного сознания. Если он отделяет себя от мира, так это потому, что он все еще Раб и живет во враждебном мире (мире Господина), в котором не получил признания. И он становится рабом Божьим. Теперь он – на равных со своим Господином в том смысле, что оба они – и Раб, и Господин – одинаково рабы Божьи. Но *на самом деле он несвободен*: равенство в рабстве, во взаимном не-признании (ВЧГ, 78).

В письме к Юрию Иваску от 30 июля 1932 г. Поплавский настойчиво повторяет, что лично он (как и другие младоэмигранты) останется христианином и не переступит через насилие, хотя и понимает, что грядущая мировая война и революция неизбежны и даже благотворны с точки зрения диалектики Истории:

Мы здесь живем острым чувством приближения европейского апокалипсиса, и все коммунисты в душе, в сердце, но все же через «девочку Достоевского» мы никогда не перешагнем и останемся вне гибели мира, в катакомбах и в подполье. Однако я признаю, что готоящаяся мировая война есть прямое нападение на рабочий класс, и он только защищается, идя в революцию. Однако христианство мне лично запрещает защищаться.

Вы не можете представить, как капиталистический строй всем надоел, надоел, надоел, и самому себе больше всех. Я как «непротивленец» не буду участвовать в революции, но так будет легче дышать и мне. «Звериного времени» я не очень боюсь, если только жить останусь. Ибо я подымаю одною рукою три пуда и готов работать даже и тяжело. Что до бедности, то беднее моего вообще быть нельзя²⁴.

Спустя три года, осенью 1935 г., эта позиция непротивленчества уже не кажется писателю такой очевидной; во всяком случае, Олег, как мы видели, склоняется к тому, чтобы активнее участвовать в борьбе, то есть приобрести «опыт смерти»²⁵.

Коммунизм Поплавского не имеет ничего общего с советским режимом, который писатель ставит на одну доску с фашистским. Эти режимы покупают «свое могущество возвращением к доистории, то есть к этапу приказа и подчинения» (ЛиО, 404). Доистория – это, как сказал бы Гегель, «налично-данное Бытие» или Природа. «В сущности, фашизм и коммунизм есть возвращение России и Германии к природе»²⁶, – так завершает свою статью Поплавский.

Популярность фашистских и коммунистических идей связана как раз с тем, что «люди капиталистического мира» вспоминают, в «разделенности, замкнутости, клеточности Европы», о «древних коллективистических цивилизациях как о золотом веке, не понимая, что они никогда не могли бы там ужиться» (ЛиО, 403). Поплавский предлагает другой путь – «свободно принятый коммунизм»:

Скажу прямо, что свободно принятый коммунизм кажется мне третьей диалектической ступенью, включающей в себя возврат и отмену, сохранение частичного добра, достигнутого уже в двух первых (ЛиО, 403).

В сущности, такой коммунизм будет концом Истории, поскольку будет означать диалектическое «снятие», то есть упразднение тезиса господства и антитезиса рабства с одновременным сохранением того, что в них «есть сущностного или собственно человеческого» (ВЧГ, 623).

Не вдаваясь сейчас в дискуссию о том, что же Кожев имел в действительности в виду, когда выдвинул свой знаменитый тезис о конце Истории (которого нет в эксплицитной форме у Гегеля)²⁷, укажу лишь на то, что конец Истории, хоть и мыслится интеллектуалом, осуществляется совсем не им, а гражданином. В самом деле, интеллектуал, не будучи ни господином, ни рабом,

может в этом *ничто*, в этом отсутствии всякой предзаданной *определенности* в известном смысле «осуществить» чаемый синтез Господства и Рабства: он может его *замыслить*. Только что, не будучи *ни* Господином, *ни* Рабом, т. е. устраняясь от всякой Работы и от всякой Борьбы, он не может на самом деле *осуществить* открывшееся ему: без Борьбы и без Труда этот задуманный Интеллектуалом синтез остается чисто *словесным* (ВЧГ, 245).

Между «готов работать даже и тяжело», как декларирует Поплавский в письме к Иваску, и «я никогда не буду работать», как говорит Олег, повторяя Рембо, как раз и располагается зона дискурса, в которой «действует» интеллектуал. Позиционируя себя как «стоящего над схваткой», он считает, что «коллективное *действова-*

ние означает только то, что его мышление должно стать всеобщим, всеобщезначимым» (ВЧГ, 114–115). Как учит Кожев, «интеллектуалы непременно заканчивают: *a)* либо тиранией (они силой навязывают бессмысленные законы), *b)* либо анархией (противоречивые законы, беззаконие)» (ВЧГ, 118).

Понимая в принципе эту опасность, Поплавский указывает в «Личности и обществе», что для его понимания коммунизма характерно «точное разделение нерушимой области личного и свободного от столь же нерушимой области обязательного и коллективного. И в этом все, ибо перегнуть в одну сторону – анархия, перегнуть в другую – деспотия» (ЛиО, 403).

Ближайший друг поэта Николай Татищев фиксирует в своих воспоминаниях, что незадолго до смерти Поплавский сказал ему о необходимости избавиться от книг, как своих, так и чужих. «Не нужно, ничего не нужно. И читать не хочется»²⁸, – будто бы заявил он. Татищев трактует это как желание освободиться от земного, чтобы нищим предстать перед Христом. «Не сразу к нищете приходит человек, сбросив лохмотья своих знаний, мыслей, ощущений, гордого ощущения всей силы своей личности»²⁹, – резонерствует Татищев, явным образом проецируя свои собственные мировоззренческие установки на своего друга. Во всяком случае, статья «Личность и общество», а также финал романа «Домой с небес», финал, открытый историческому будущему, финал-«проект», в кожевовском и сартровском понимании этого слова (вспомним финал романа «Тошнота», задуманный еще в начале 1930-х гг. и называвшийся первоначально «Меланхолия»), заставляют усомниться в таком прямолинейной и ангажированной трактовке человеческого и писательского пути Бориса Поплавского.

Примечания

¹ Возможно, речь идет о наброске готовившегося Поплавским устного выступления на одном из многочисленных заседаний и диспутов, которые проводили русские эмигранты в Париже.

В третьем номере журнала «Встречи» за тот же 1934 год была помещена анкета с таким же названием, на которую дал свой ответ и Поплавский.

² Среди множества англоязычных и франкоязычных работ о Кожеве укажем лишь на две его содержательные биографии: *Auffret D. Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990; *Filoni M. Il filosofo della domenica: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008 (французский перевод в 2010 г.).

В России признанным знатоком философии Кожева является А.М. Руткевич.

³ Школа, основанная в 1868 г., обладает особым административным и академическим статусом, отличным от статуса университетов. Вплоть до 2010 г. преподавание гуманитарных наук осуществлялось в историческом здании Сорбонны, поэтому Школа часто воспринималась как часть этого старейшего университета Франции. См. об истории Школы: *Козлов С.Л.* Сообщество высочек. «Субъективный фактор» реформы высшего образования во Франции эпохи Второй империи // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. С. 583–606; *Козлов С.Л.* Из истории интеллектуального предпринимательства во Франции: Как была создана Практическая школа высших исследований // Пермяковский сборник. М.: Новое издательство, 2010. Ч. 2. С. 400–442.

⁴ О романах Реймона Кено сам Кожев напишет статью, в название которой – «Романы Мудрости» – он вынесет одно из ключевых понятий своей трактовки Гегеля; см.: *Kojève A.* Les romans de la Sagesse // Critique. 1952. N° 60. P. 387–397.

⁵ См., например: *Jarczyk G., Labarrière P.-J.* De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996.

⁶ См.: *Tokarev D.* Les auditeurs russes « inaperçus » (Gordin, Tarr, Poplavskij) du séminaire hégélien d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études, 1933–1939 // Revue des études slaves. 2017. Tome 88. N° 3. P. 495–514.

⁷ См.: *École pratique des hautes études.* Section des sciences religieuses. Annuaire 1935–1936. P. 80 (Ежегодник отражает занятия, проходившие в предыдущем учебном году.)

⁸ См.: *Tokarev D.* In “the Paradise of Friends”: Boris Poplavskii’s Novel “Homeward from Heaven” in the Light of Alexandre Kojève’s Seminar on Hegel // Slavonic and East European Review. 2018. Vol. 96. N° 2. P. 181–207.

⁹ *Поплавский Б.* (Личность и общество) // Поплавский Б. Собр. соч.: в 3 т. / Сост. А.Н. Богословский, Е. Менегальдо. М.: Книжница; Русский путь; Согласие, 2000–2009. Т. 3: Статьи. Дневники. Письма. С. 400–401. В дальнейшей ссылке на данный текст дается непосредственно в статье с указанием названия (ЛиО) и страницы.

¹⁰ *Поплавский Б.* Личность и общество (ответ на анкету журнала «Встречи») // Там же. С. 138.

¹¹ *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. С. 610. В дальнейшем ссылки на данное издание даются непосредственно в тексте статьи с указанием названия (ВЧГ) и страницы. Подчеркнутые номера страниц указывают на высказывания Кожева, которые хронологически совпадают со временем написания анализируемой статьи Поплавского.

¹² *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 64.

¹³ Это один из любимых образов Бердяева, заимствованный, в частности, у Иоганна Якоба Бахофена. Статья Поплавского свидетельствует и о знакомстве с книгой «Смысл истории» (1923), в которой Бердяев подробно останавливается на месте Ренессанса в истории человечества. См.: Токарев Д.В. «Около Истории»: Борис Поплавский в идеологическом и политическом контексте // Авангард и идеология: русские примеры. Белград: Филолог. ф-т, 2009. С. 208–221.

¹⁴ Кожев анализирует период Французской революции в подглавке «Die absolute Freiheit und der Schrecken (Абсолютная свобода и ужас)». Кожев переводит *Schrecken* именно как *Terreur*, что по-французски означает и «ужас», и «террор». В переводе под редакцией Э.Л. Радлова (1913) и в переводе Густава Шпета (1935–1937, издан в 1959 г.) это слово переводится как «ужас». Надо сказать, что у Гегеля слово *Schrecken* используется в этой подглавке всего два раза (не считая названия), а у Кожева слово *Terreur* пять раз. Именно слово «террор», так настойчиво внедряемое в сознание слушателей, позволяет Кожеву предельно конкретизировать абстрактные спекуляции Гегеля.

¹⁵ И далее: «На втором этапе Революции стремящиеся к “абсолютной свободе” революционеры как отдельные единичности противопоставят воплощенному в Государстве всеобщему. Их противостояние абсолютно, они хотят подвергнуть наличное Государство полному отрицанию, полностью его уничтожив. Государство, следовательно, может сохраниться, а *общая* воля – исполниться только при условии отрицания этих самых “единичностей”, отрицания столь же полного, каким является или хочет быть их самоутверждение посредством негации *всеобщих* реальностей. И поэтому “мудрость правительства” проявляется на этом втором этапе в виде Террора. Но мы видели, что пойти навстречу смерти в отрицающей борьбе как раз и значит самым аутентичным образом обнаружить и осуществить абсолютную индивидуальную свободу. Стало быть, именно в обстановке Террора и с его помощью эта свобода получает распространение в обществе, и ее не достичь в Государстве, где проявляется “терпимость”, в Государстве, которое так несерьезно относится к собственным гражданам, что не обеспечивает им политического права на смерть» (ВЧГ, 693–694).

¹⁶ Если «небеса» для Олега – это смешанный духовно–астральный план, то после своего путешествия «на землю» он попадает в какой–то третий «план» бытия, ни духовно–астральный, ни земной.

¹⁷ Поплавский Б. Домой с небес // Поплавский Б. Собр. соч. Т. 2: Романы. С. 428 (далее – ДсН).

¹⁸ Там же.

¹⁹ «Когда совершается преобразование Природы в *Welt* (исторический мир)? Когда имеет место *Борьба*, т. е. осознанный риск жизнью, когда заявляет о себе Негативность, осуществляющаяся как *труд*. История – это история кровопролитной борьбы за признание (войны, революции), это история преобразующего Природу труда» (ВЧГ, 63–64); «Как конечность, или временность, отрицательность, или свобода, смерть, служит одновременно последним основанием и первым двигателем Истории. Потому-то и неизбежны в Истории несущие смерть войны и кровавые революции» (ВЧГ, 696).

²⁰ См.: Яковлева Н. «Человеческий документ»: история одного понятия. Хельсинки, 2012 (Slavica Helsingiensia 42).

²¹ См.: Токарев Д.В. «Русская душа» и «*esprit français*»: обсуждение художественных и идеологических проблем на заседаниях Франко-русской студии в Париже (1929–1931) // К истории идей на Западе: «Русская идея». СПб.: Изд-во Пушкинского Дома; Петрополис, 2010. С. 457–478.

- ²² Поплавский Б. Заметки о Достоевском // Поплавский Б. Собр. соч. Т. 3. С. 104.
- ²³ «Я никогда не буду работать». Эта фраза взята из четвертого текста «Поры в аду», носящего заглавие «Бред I. Неразумная дева. Инфернальный супруг».
- ²⁴ Поплавский Б. Собр. соч. Т. 3. С. 484–485.
- ²⁵ Характерно, что в своем финальном монологе Олег проецирует себя в прошлое, принимая обличия акторов смерти: «Ты сам в прошлых жизнях своих или в теле отцов своих высылал, расстреливал за убеждения, жег рукописные книги, из-за ослепительной духовной ненависти ты так же понимал себя как мстителя, судью, судьбу [...]» (ДСН, 428).
- ²⁶ История советской России и фашистской Германии поэтому так же «скучны», как и история Египта, но скучны именно с точки зрения «скучающего» интеллектуала. Сами же подданные этих государств скуки не испытывают, поскольку фактически сведены на уровень «ученых» животных.
- ²⁷ См., например: *Kervégan J.-F. Au-delà de l'histoire: le Livre et la fin du Sage // Philosophie. Septembre 2017. N 135. P. 78–91.*
- ²⁸ Татищев Н. Из разговоров с Борисом Поплавским // Поплавский Б. Собр. Соч. Т. 3. С. 501.
- ²⁹ Там же. С. 502.

Толмачёв Василий Михайлович

д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной литературы, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Tolmatchoff, Vasily M.

Doctor Hab. of Philology, Full Professor & Chairman of the Department of History of Foreign Literature, M.V. Lomonosov Moscow State University

e-mail: forlit@philol.msu.ru

Токарев Дмитрий Викторович

д.ф.н., ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук; профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург

Tokarev Dmitry V.

Doctor Hab. of Philology, Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences; Full Professor, National Research Institute Higher School of Economics, St. Petersburg

e-mail : tokarevd@mail.ru.

Фейгина Екатерина Витальевна

к.ф.н., доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

Feighina, Ekaterina V.

PhD., Associate Professor, M.V. Lomonosov Moscow State University

e-mail: forlit@philol.msu.ru

Фокин Сергей Леонидович

д.ф.н. заведующий кафедрой, Санкт-Петербургский государственный экономический университет

Fokine, Sergei L.

Doctor Hab. of Philology, Chair Professor, St.-Petersburg State University of Economics;

e-mail: serge.fokine@yandex.ru

Харитонова Наталья Юрьевна

PhD, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва; ст. научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук, Москва

Д.В. Токарев

**«Диалектика свободы»: статья Бориса Поплавского
«Личность и общество» в свете гегелевской диалектики
господства и рабства и ее интерпретации Александром
Кожевом**

Аннотация: В статье предпринимается попытка проанализировать взгляды эмигрантского поэта, писателя и философа-любителя Бориса Поплавского (1903–1935) на диалектику исторического процесса и того места, которое в ней занимает революция и террор. Основной акцент делается на его статье «Личность и общество» (1934), аргументация которой, на мой взгляд, обнаруживает определенную зависимость от того «революционного», во всех смыслах, прочтения гегелевской «Феноменологии духа», автором которого был русский эмигрант Александр Владимирович Кожевников, alias Кожев. Признание Поплавским исторической необходимости революционного насилия (что, в частности, нашло свое отражение в романе «Домой с небес») может быть связано с его участием в семинаре по Гегелю, который Кожев вел в 1933–1939 годах в Высшей практической школе (École pratique des hautes études) в Париже. Поплавский официально посещал семинар в 1934–1935 учебном году, но, как показывает анализ содержания его статьи, мог присутствовать и на занятиях предыдущего учебного года, и особенно на тех, на которых Кожев разбирал диалектику смерти у Гегеля.

Ключевые слова: Борис Поплавский, Гегель, Александр Кожев, диалектика истории, революционный террор.

Dmitry V. Tokarev

**“Dialectics of Freedom”: Boris Poplavsky’s Essay “Personality
and Society” in the Light of Hegel’s *Herrschaft und Knechtschaft*
Dialectics as Interpreted by Alexandre Kojève**

Abstract: The paper attempts to analyse the views of Boris Poplavsky (1903–1935), an émigré poet, writer and amateur philosopher, on the historical dialectics and the role of revolutionary violence and terror. The main emphasis is laid on his essay “Lichnost’ i Obschestvo” (“Personality and Society”, 1934) as its line of argument seems to be based to a certain extent on the revolutionary (in every sense of the word) interpretation of Hegel’s *Phänomenologie des Geistes* by the Russian émigré philosopher Alexander Vladimirovich Kozhevnikov, alias Alexandre Kojève. Poplavsky acknowledges the necessity of revolutionary violence, in particular in his novel *Domoi s nebes* (*Homeward from Heaven*), possi-

bly because of his attendance and participation in Kojève's seminar on Hegel (1933–1939) held at the École pratique des hautes études in Paris. Poplavsky officially attended the seminar in the 1934–1935 academic year, though the close analysis of his essay shows that he might have participated in Kojève's classes of the previous year as well, especially the ones dedicated to Hegel's dialectics of death.

Keywords: Boris Poplavsky, Hegel, Alexandre Kojève, dialectics of history, revolutionary terror.

А.Ю. Зиновьева

Русская революция в образах революции французской: опыт Марины Цветаевой

Аннотация: Статья затрагивает разные варианты осмысления событий русской революции в цветаевском творчестве, особое внимание уделяя символическому значению образов революции французской, воплощающих как личный опыт поэта, так и экзистенциальный смысл происходящего в России.

Ключевые слова: Марина Цветаева, революция, образы французской революции, Андре Шенье.

A. Yu. Zinovieva

Russian Revolution in the Images of French Revolution as Viewed by Marina Tsvetaeva

Abstract: The paper is devoted to various ways of reception of Russian Revolution in Marina Tsvetaeva's works with special focus on the images of French Revolution as means of the symbolic understanding both of Tsvetaeva's personal experience and crucial Russian revolutionary events.

Keywords: Marina Tsvetaeva, Russian Revolution, the images of French Revolution, André Chénier.

М.М. Голубков

Революция как метаморфоза: к вопросу об одной литературной полемике 1920-х гг.

Аннотация: В статье анализируется концепция революции, сложившаяся в русской литературе под воздействием художественного и философско-публицистического наследия А. Блока (поэма «Двенадцать», статьи «Катилина», «Крушение гуманизма»). Концепция революции как метаморфозы, по Блоку, предполагала рождение гармонии из хаоса, когда на месте обветшавшей гуманистической