

ОТЧЕТ

о выполнении творческого отпуска Д.В. Токарева, профессора департамента филологии факультета Санкт-Петербургская школа гуманитарных наук и искусств НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург

Целью творческого отпуска была подготовка монографии, в которой анализируется наследие русского неогегельянца Александра Владимировича Кожевников, alias Кожев (1902–1968). В течение шести лет (с 1933 по 1939 год) Кожев вел в парижской Практической школе высших исследований семинар, посвященный интерпретации «Феноменологии духа» Гегеля и впоследствии обретший статус культового интеллектуального события, оказавшего неоспоримое влияние на философскую, социальную и политическую мысль второй половины XX века. С тех пор как Реймон Кено опубликовал в 1947 г. «заметки к курсу лекций» Кожева, новаторская интерпретация Гегеля, 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, социальный философ Реймон Арон, психиатр и психоаналитик Жак Лакан, поэт Андре Бретон, писатели Мишель Лейрис и Реймон Кено.

Нас интересовали прежде всего русские слушатели семинара (Я. Гордин, Р. Тарр, Б. Поплавский) и те интеллектуальные маршруты, которые привели их к Кожеву, а также собственно статус Семинара в русской эмигрантской среде. Также внимание уделяется русским влияниям на философское творчество Кожева, которое будет рассмотрено в рамках теории и практики культурных трансферов между Россией и Европой, в первую очередь, Францией и Германией.

Монография подготовлена в целом. В процессе работы удалось ввести в оборот новые материалы, содержащиеся в архиве Александра Кожева в Национальной библиотеке Франции.

В процессе работы я принял участие в двух международных конференциях (в дистанционном формате): *Terror in Letters: political and linguistic resonances in the work by Kojève, Paulhan, Queneau and Zdanévich* // Ex Oriente Lux: Émigré Culture in Interwar France, Queen Mary University of London, 1-2 Septembre 2023 ; *Sophia's Misfortunes: Wisdom and Humor in Alexandre Kojève* // Tyrants at Work : Philosophy, Right and Politics in Alexandre Kojève, Rome, Mai 25-26 2023.

Некоторые разделы приложенной монографии пока еще не переведены на русский язык, поскольку готовились для международных научных изданий. Эта работа будет проведена в ближайшее время. Также будет приведен в единообразное состояние научный аппарат. Планируется подать заявку на издание монографии в Издательстве ВШЭ.

План монографии

Русские и французские интеллектуалы на заседаниях Франко-русской студии в Париже (1929-1931): проблемы выработки общего «языка»

Кожев до Кожева.

История, политика и смерть в «Дневнике философа» (1917-1920)

Кожев и Евразийство, или философия и террор

« Он шныряет по новым поколениям, по атеистам...» : (а)религиозный нигилизм в

«Атеизме» Кожева и «Атеизме» Достоевского

«Проказы Софии»: мудрость и юмор у Кожева

Гегелевский семинар Кожева в контексте интеллектуальной жизни русской эмиграции:

«незамеченное» событие ?

Молодое поколение эмиграции: стратегия незамеченности

Русские слушатели Семинара

Поэт Борис Поплавский – студент Кожева в ЕРНЕ

«Романы Мудрости» Поплавского : гегелевский текст русской литературы

Роман Поплавского «Домой с небес» в контексте кожевовского семинара

«Диалектика свободы»: статья Бориса Поплавского «Личность и общество» в свете

гегелевской диалектики господства и рабства и ее интерпретации Александром

Кожевом

Семинар в интеллектуальном контексте эпохи.

Самоубийство, революция, абсурд: инженер Кириллов («Бесы») как гегелевский

нигилист у Александра Кожева и Альбера Камю

5.2. Террор в литературе: политические и лингвистические резонансы в текстах

Кожева, Жана Полана, Реймона Кено и Илья Зданевича

Фотографии (у) Александра Кожева: несколько размышлений

Приложение:

Текст монографии на 148 л.

Русские и французские интеллектуалы на заседаниях Франко-русской студии в Париже (1912-1931): проблемы выработки общего «языка»

Отношение русских эмигрантов первой волны к тем тенденциям, которые были характерны для европейской литературы и искусства первой трети XX века, было неоднозначным: несмотря на личные контакты с французскими мыслителями и писателями (например, Бунина и Жида), эмигранты старшего поколения зачастую были настроены скорее враждебно по отношению к модернистским движениям; представители более молодого поколения, напротив, активно интересовались новинками художественной жизни и не скрывали того влияния, которое оказывали на них французская литература, искусство и общественная мысль¹.

Знаменательно, что даже те из представителей старшего поколения, которые активно контактировали с французскими интеллектуалами, рассматривали эти контакты скорее как возможность пропагандировать свои собственные взгляды или же достижения русской культуры в целом². Так, Бердяев, открытый европейской культуре и активно участвовавший в знаменитых декадах в Понтиньи (1910-1939)³, сохранил противоречивые воспоминания об этих встречах европейской интеллектуальной элиты; те творческие импульсы, которые он получал во время обсуждений, были скорее реакцией, причем отрицательной, на его собственную мысль, нежели непосредственным влиянием на нее со стороны французских коллег. Как вспоминает Бердяев, «были интересные люди, интересные разговоры, хотя и не о самом главном. Можно было ближе узнать западный мир. Я получал толчки для своей мысли, хотя в большинстве случаев по отрицательной реакции. <...> ...я всегда чувствовал разницу между моим и французским мышлением и отношением к темам. Я приносил с собой свое личное и русское катастрофическое чувство жизни и истории, отношение к каждой теме по существу, а не через культурное отражение. В конце концов я всегда пытался раскрыть религиозный смысл темы, о которой шла речь. Французы же слишком оставались в литературе и литературных отражениях, слишком были закованы в культуре, и притом в своей французской культуре»⁴.

¹ См. анализ ситуации во второй половине 1920-х и в 1930-е годы в: *Morard A. De deux manières de penser la Russie dans les années 30: "vieille génération" versus "jeune generation", problèmes identitaires et esthétiques de l'émigration russe à Paris // cid.ens-lsh.fr/russe/lj_morard.htm; Livak L. How It Was Done in Paris. Russian Émigré Literature and French Modernism. Madison: University of Wisconsin press, 2003.*

² Об интеграции русских эмигрантов во французскую культурную жизнь см.: *Livak L.*

³ См.: *Chaubet F. Paul Desjardins et les Décades de Pontigny. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2000.*

⁴

Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 272-273.

В Понтины присутствовала избранная публика: Валери, Жид, Мориак, Дю Бос, Бунин, Шестов, Борис Зайцев; невозможно было бы представить рядом с ними молодых писателей-эмигрантов Бориса Поплавского, Юрия Фельзена, Гайто Газданова или же французских сюрреалистов.

Интересно, что площадка для дискуссий между представителями разных поколений русской эмиграции была создана усилиями тех, кто стремился прежде всего к франко-русскому сближению. Это русский поэт и журналист Всеволод Фохт, сотрудничавший в газете «L'Intransigeant» и подписывавшийся Wsevolod de Vogt, один из директоров той же газеты и основатель организации «Humanités contemporaines» Ж. Пробюс-Корреар (Probus-Corréard), романист и критик Робер Себастьян (Sébastien), философ и эссеист Жан-Пьер Максанс (Maxence)⁵. Хотя моделью для планировавшегося диалога были выбраны декады в Понтины, сразу стало очевидно, что на заседаниях Студии ведущую роль будут играть молодые авторы. Не всем это пришлось по душе; так, Владимир Вейдле, незадолго до начала заседаний Студии, негативно отозвался о том, в какой компании оказались русские писатели, стремящиеся наладить контакты со своими французскими собратьями по перу: «Всего досаднее <...> то, что действительно крупные русские писатели, живущие в Париже, попали в редкую по убожеству французскую литературную среду», – замечает Вейдле и делает вывод: «Лучше отказаться от сближения, чем сближаться рассудку вопреки. И лучше не вводить русских писателей во французскую литературу, если нельзя это сделать иначе, как с черной лестницы»⁶.

Из 14 заседаний Студии, первое из которых состоялось 29 октября 1929 года, а последнее – 28 апреля 1931, только два были посвящены собственно философско-экзистенциальной тематике – вопросу о взаимоотношениях Востока и Запада, где русский взгляд был представлен Бердяевым, и проблеме духовного возрождения во Франции и в России, о которой с русской стороны говорил Георгий Федотов. Остальные заседания были посвящены проблемам, непосредственно связанным с литературой, и в этой литературоцентричности Студия не только не уступала, но и превосходила декады в Понтины. Бердяев писал с осуждением: «Чудовищное преувеличение литературы во Франции есть черта декаданса. Когда молодой француз говорил [имеются в виду собрания в Понтины. – Д.Т.] о пережитом

⁵ Подробную историческую справку см. в написанном Леонидом Ливаком введении к протоколам заседаний Франко-русской студии (*Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe / Textes réunis et*

p

г

s

Дашков Н. [Вейдле В.]. Об одной попытке франко-русского сближения // Возрождение. 12 сентября 1929. № 1563. С. 3; цит. по: Le Studio Franco-Russe. P. 562.

n

t

s

p

им кризисе, то обыкновенно это означало, что он перешел от одних писателей к другим, напр<имер> от Пруста и Жида к Барресу и Клоделю»⁷. В своем диагнозе Бердяев был достаточно точен: наряду с Прустом и Жидом, которые оказались в центре внимания участников Студии, обсуждалось творчество таких писателей, как Валери, Пеги, Достоевский, Толстой. Рассматривались также следующие темы: беспокойство в литературе; влияние французской литературы на русских писателей после 1900 года и, соответственно, восприятие русской литературы во Франции; французский и русский роман после 1918 года; советская литература; французский и русский символизм; Декарт и современная философия.

Уже из одного этого перечня обсуждавшихся вопросов становится понятно, что сравнительный метод во всех его формах применялся участниками Студии постоянно. Сама организация заседаний была направлена на то, чтобы слушатели могли сопоставить две точки зрения – французскую и русскую – на один и тот же вопрос, что и происходило во время дебатов, которые зачастую представляют больший интерес, чем сами выступления. Хотя тема для обсуждения, как правило, определялась председательствующим либо предлагалась из зала, очевидно, что выбор сюжетов как нельзя лучше отвечал самому методологическому принципу, положенному в основу заседаний: брались либо «концептуальные» сюжеты, подразумевающие параллельный анализ типологически сходных явлений и понятий (например, духовное возрождение во Франции и в России; Восток и Запад; беспокойство в литературе), либо сюжеты более конкретные (творчество того или иного знакового писателя или некое направление в литературе), однако позволявшие посмотреть на них с двух точек зрения: носителя той культуры, к которой принадлежал данный писатель, и человека другой культуры, воспринимавшего, скажем, творчество, Пруста сквозь призму свой собственной литературы. Русские докладчики особенно часто привлекали тексты того или иного русского писателя для того, чтобы проанализировать текст писателя французского, то есть, по сути, дела, активно пользовались сравнительно-типологическим методом.

Интересно, что впервые сравнительно-типологический метод был применен во время заседания (это было второе заседание Студии), посвященного влиянию французской литературы на русскую и русской на французскую. Сама постановка вопроса предполагала, что наиболее подходящим для такого рода сюжетов методом будет метод сравнительно-исторический. Однако докладчик, Юлия Сазонова, сотрудничавшая в «Аполлоне», а затем в эмиграции в «Числах», очень быстро продемонстрировала, что гораздо продуктивнее говорить о том, что принято сейчас называть культурным трансфером, нежели о конкретном случаях влияния одного автора на другого. «Что такое литературное влияние, – задала себе вопрос

7

Бердяев Н. А. Самопознание. С. 274.

Сазонова и сама ответила, – это встреча двух умов (*esprit*): один не осознает свои собственные склонности, другой уже нашел точный способ их выразить. <...> Один берет у другого только то, в чем он сам нуждается. Все остальное – только подражание»⁸. В развитие своего тезиса Сазонова по сути предложила ограничить французское влияние на русскую литературу вопросами формы, но не содержания: русский писатель брал у французского лишь форму, которую не мог изобрести сам, но вкладывал в эту форму совершенно другое содержание. Очевидно, что если исходить из такого понимания влияния, то исследователь должен прежде всего пользоваться приемами формального анализа, сравнивая в первую очередь не фабулы двух текстов, не истории, а то, каким образом эти истории были репрезентированы в тексте.

В качестве примера Сазонова предлагает сопоставить два рассказа: некий рассказ Мопассана (понятно, что речь идет о «Парижском приключении») («*Une aventure parisienne*») и «Даму с собачкой» Чехова. Задачу облегчает то, что фабула обоих текстов очень похожа: провинциальная дама пускается в любовную авантюру. Сазонова отмечает, что в тематическом и структурном плане Чехов-новеллист в целом многим обязан Мопассану, но при этом радикально отличается от него в плане нарративной разработки истории: «Для Мопассана жизненные формы стабильны и имеют свою основу. Его герой обладает ментальностью своего социального круга. <...> Персонажи Чехова действуют в более зыбкой среде. Все нестабильно, ни одна форма социального порядка не имеет права на существование, каждый ищет свое место, все более раздражаясь и не имея возможность найти его. Поэтому чеховский текст напоминает мучительный сон. Таким образом, выйдя из натурализма и испытав влияние Мопассана, Чехов не имеет в то же время ничего общего с французскими писателями» (66).

Пафос Сазоновой сводится к тому, чтобы показать, путем подобных формальных сопоставлений, что несмотря на интерес русских писателей к современным им французским авторам, настоящего, содержательного влияния по существу не было: «В XIX веке, – заявляет она, – французский роман сосуществовал с русским романом, не смешиваясь с ним. Читали всех французских авторов, но при этом русские писатели шли своей дорогой <...>» (64) И эта дорога вела их к животворному источнику народного языка, который, по мнению докладчика, сглаживал любое иностранное влияние.

Такой точки зрения придерживались многие русские, выступавшие на заседаниях Студии, причем в качестве доказательства предъявляли результаты именно сравнительно-типологического анализа. Например, русский религиозный философ Борис Вышеславцев на

⁸ Le Studio Franco-Russe. P. 63. В дальнейшем ссылки на материалы Студии даются в тексте статьи с указанием страницы.

заседании, посвященном Прусту, сравнил два описания смерти – бабушки рассказчика у Пруста и Ивана Ильича у Толстого. Отдав дань насыщенности визуальной памяти французского автора, его дару видеть поверхность вещей, Вышеславцев при этом уподобил его работу работе скульптора, придающего своему объекту определенную форму. «Иногда это настоящие откровения несравненного наблюдателя, который учит нас видеть и углублять наши личные наблюдения» (170). Критика раздражило не то, что писатель выполняет здесь функцию учителя, открывающего глаза читателю-ученику, – это ему кажется нормальным, а то, что Пруст остается в целом в плену имманентности, будучи наблюдателем себя самого.

У Толстого же, по мнению философа, духовная энергия настолько велика, что реальность, созданная писателем, вытесняет реальность, в которой существует читатель: «Толстой обладает уникальным даром создавать реальность, которая кажется нам подчас более реальной, чем наши собственные воспоминания», – говорит он (170). В то время как чтение Пруста помогает читателю придать форму своим личным наблюдениям, чтение Толстого выводит читателя за пределы его собственной личности, расширяя и обогащая его индивидуальность. Но возможность этого обогащения определяется согласием читателя на то, чтобы воспринимать духовный опыт писателя как свой собственный духовный опыт. Читатель Толстого в интерпретации философа послушно следует за писателем по проторенному духовному пути и воспринимается скорее как пассивный объект.

Обсуждению наследия Пруста было посвящено пятое заседание Студии; после того как на предыдущих заседаниях говорилось о роли Достоевского и Толстого (см. об этом далее), участникам собрания показалось логичным обратиться к наследию великого французского писателя, не так давно скончавшегося, но уже успевшего превратиться в эмблематическую фигуру. Доклад молодого католического поэта и критика Робера Оннера (Honnert), сотрудничавшего с Жаком Маритеном (Maritain) и Марселем Пеги (Réguy), с самого начала обозначил те направления, по которым развивалась дискуссия: прежде всего, Оннер попытался отделить Пруста от тех, кого он называет «типично французскими» писателями, которые могли появиться только на французской почве: Расина, Поля Бурже, Франса, Барреса. Пруст, по мнению критика, более универсален, поскольку обращается в своих текстах к мельчайшим деталям, пропуская их через себя, через свою память и через свои ощущения; подобное максимальное приближение к объекту наблюдения позволяет достичь того уровня детализации, для которого характерен переход субъективного в объективное. Есть люди, говорит Оннер, которые считают, что искусство должно быть отделено от того, что искусством не является; другие, в том числе Пруст, хотят своим искусством объять вселенную, которая вмещается их сознанием. В первом случае важнейшую роль играет сознательная интенция писателя по отбору нужного ему материала; во втором, творческой переработке

подвергается весь материал без исключения, что сводит к минимуму рассудочную составляющую творческого процесса. Отличие Пруста от других французских писателей заключается, по мнению докладчика, в том, что он был лишен суеверного уважения к рассудку: «Он не отрицает разума и рассудочной деятельности, – поясняет Оннер. – В то же время наличие чего-то, что может быть не связано с рассудком, фиксируется в самом чистом акте понимания. Избавленный, таким образом, от слепой веры в рассудок, Пруст может восстановить его право участия в духовной деятельности» (164).

Оннер поднимает здесь тему, к которой участники Студии обращались впоследствии неоднократно: речь идет о роли интеллекта в творческом процессе. Особенно острую форму дебатов приняли во время заседания, посвященного Полю Валери; однако, различие во взглядах на эту проблему русских и французских участников Студии обозначилось еще раньше. Характерно выступление Бориса Вышеславцева, в котором он подверг резкой критике метод Пруста, обвиняя последнего в солипсизме и невнимании к Истории, к той объективной трагедии человечества, которая, согласно философу, не может не иметь социальной природы. Пруст слишком субъективен и слишком пассивен в своей созерцательности, он находится целиком во власти «эмотивной» памяти, которая не позволяет ему ни почувствовать объективный характер человеческой трагедии, ни проникнуть в глубины собственного «я»: «Есть две границы, два плана, которых Пруст никогда не достигает, – утверждает Вышеславцев. – С одной стороны, это мистический центр нашего сознания и нашей личности; с другой, объективная реальность исторической трагедии, встреча человечества и Провидения. Между этими двумя планами разворачивается импрессионистический фильм прустовских композиций. Это срединная сфера, никогда не касающаяся границ души. Здесь вы никогда не столкнетесь ни с ничто, ни с вечностью, ни с судьбой. Это поверхность вещей, которая отражается на поверхности души» (170)⁹.

Пруст не глубок и не душевен, и поэтому не может ничему научить читателя, вот претензии, которые предъявляет французскому писателю Вышеславцев. Текст рассматривается им – вполне в духе русской критической традиции – не с точки зрения самого текста, а с точки зрения его педагогической и идеологической составляющей. Если Робер

⁹ Молодые эмигранты, группировавшиеся вокруг журнала «Числа», напротив, придавали особое значение «искренности» Пруста; см., например, высказывание Бориса Поплавского о том, что Пруст открыл, что «не раз только, в конце, смерть наступает жизнь, а вся ткань ее насквозь пронизана исчезновением. Отсюда жалость Пруста ко всему, жалость врача, все видящего и не могущего помочь» (*Поплавский Б. О смерти и жалости в «Числах» // Поплавский Б. Неизданное: Дневники. Статьи. Стихи. Письма / Сост. и комм. А. Богословского и Е. Менегальдо. М.: Христианское издательство, 1996. С. 264*). Как отмечает Л. Ливак, в 1930-е гг. мода на Пруста в эмигрантской среде сменилась модой на Селина, романы которого прекрасно отразили трагическую потерянность человека 1930-х гг. и воспринимались многими как предельно правдивый «человеческий документ» (*Livak L. How It Was Done in Paris. P. 135-142*).

Оннер считает, что Пруст открыт трансцендентному, духовному, само наличие которого постулируется рассудком в качестве не подвластной ему реальности, то Вышеславцев отказывает Прусту в духовности.

Любопытно, что вновь мотив *поверхности* возникает на дебатах по поводу Валери: романист и критик Рене Лалу (Lalou), неоднократно бывавший в Понтиньи, вспоминает о фразе Валери – «Самое глубокое в человеке, это его кожа», – чтобы отвести от поэта упреки в интеллектуализме: «Цель чистой поэзии, – говорит Лалу, – в том, чтобы облечь идеи в плоть» (337). Идеи, как бы вынесенные на поверхность тела, обретают, не переставая быть умозрительными, чувственность, присущую плоти.

Для того чтобы проиллюстрировать парадоксальную мысль о том, что глубина репрезентирует себя в поверхности, в коже, я хочу привести цитату из романа «Домой с небес» Бориса Поплавского, который находился под сильным влиянием Валери¹⁰: «<...> сущность всех вещей находится на самой их поверхности, не за вещами, и некуда за нею ходить. Раскрой ладонь и поцелуй ее. Не внутри между костями и кровью раскрывается тело, а в золотой откровенности своей в коже. Кожа есть откровение тела, усталости, счастья, здоровья, страха, порока, вожделения, и нет ничего глубже кожи. Целуй горячую кожу земли, гладь ее, нюхай и пробуй на вкус, не под кожей, а в ее обнаженности раскрывается, дышит душа земли, и нет ничего глубже поверхности» (208-209)¹¹.

Характерно, что Валери также высказывался по поводу поверхности и глубины, и это не прошло мимо внимания Жюль Делёза, который, анализируя философию поверхности у Льюиса Кэрролла, ссылается на Валери: в «Алисе в Зазеркалье», пишет Делёз, «события – радикально отличающиеся от вещей – наблюдаются уже не в глубине, а на поверхности, в тусклом бестелесном тумане, исходящем от тел – пленка без объема, окутывающая их, зеркало, отражающее их, шахматная доска, на которой они расставлены согласно некоему плану. Алиса больше не может идти в глубину. Вместо этого она отпускает своего

¹⁰ О влиянии Валери на Поплавского см.: Токарев Д. В. «Демон возможности»: Борис Поплавский и Поль Валери // Русские писатели в Париже. Взгляд на французскую литературу, 1920-1940 / Сост. Ж.-Ф. Жаккар, А. Морар, Ж. Тассис. М.: Русский путь, 2007. С. 366-382.

¹¹

Поплавский Б. Домой с небес: романы / Сост. Л. Аллен. СПб: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. С. 208-209. Одним из источников концепта поверхности могла быть для Поплавского гегелевская феноменология духа; в статье «С точки зрения князя Мышкина» (1933) он прямо ссылается на Гегеля, утверждая, что «сущность не “за вещами” и не “за разумом”, а на самой поверхности, в радостной, сияющей, реальной встрече того и другого в пластически-объективном рождении духа...» (Поплавский Б. Неизданное. С. 297). Поплавский, скорее всего, имеет в виду, что разум (гегелевская Идея) объективируется в вещи (Природа) и затем возвращается к самой себе в Духе.

бестелесного двойника. *Именно следуя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному.* Поль Валери высказал мудрую мысль: *глубочайшее – это кожа*¹².

Рене Лалу пользуется метафорой поверхности, чтобы показать, что интеллектуализм, рассудочность Валери не сводится к рационализму с его стремлением к выработке достоверного знания. Если выработка знания, поиск смыслов предстает как движение вглубь, то скольжение по поверхности позволяет уйти от объектного знания, где энергия мысли направлена на внешний по отношению к ней объект, и сосредоточиться на «чистой энергии интеллектуального акта»¹³. В последнем случае содержанием мысли является сама эта мысль, сущностной характеристикой которой выступает не ее глубина, а ее подвижность, неустойчивость, переменчивость; сам Валери, взяв слово после выступлений докладчиков, сказал об этом так: «<...> основа моей мысли – движение, акт, она бесконечно возобновляется, бесконечно обрабатывается, отделяется мною» (357).

Вновь, как и на дебатах по поводу Пруста, вопрос об интеллектуальной составляющей творчества разделит французского и русского докладчика. Так, по мнению Владимира Вейдле, представлявшего русскую эмиграцию, интеллектуализм поэта и мыслителя представляет для его поэзии и его мысли серьезную опасность. Если Валери избегает этой опасности, то только потому, что его поэзия не является чисто интеллектуальной. Критик указывает на несовместимость интеллектуалистской концепции поэзии у Валери, которую он наследует у Малларме, и собственно поэтическим продуктом, существенную роль в создании которого играет то, что Вейдле очень хочется назвать вдохновением. Считая, как и большинство русских участников Студии, что это слово вызовет у рационалистических и скептических французов раздражение, Вейдле предпочитает облечь свои мысли в несколько туманную форму: «<...> прозорливая эстетика Поля Валери могла бы быть смертельной для произведения искусства, и если, несмотря на это, ему удастся создать гениальное произведение, то только благодаря своей гениальности, которая ускользает от точного определения. Поэтическая практика становится возможной только благодаря чуду, которое отрицает поэтическую теорию» (347).

Вторая претензия, которую Вейдле выдвигает против метода Валери, оказывается связанной с первой и сводится к тому, что интеллектуализм французского поэта не имеет ничего общего с гуманизмом, и в этом отношении наследует французскому классицизму. «Человек во французском классицизме не является больше мерой всех вещей, – утверждает критик; – Мера становится божеством человека» (347).

12

Делёз Ж. Логика смысла. М.: Academia, 1995. С. 24. Перевод Я. Свирского.

Козовой В. Комментарии // Валери П. Об искусстве / Сост. В. Козовой. М.: Искусство, 1993. С. 431.

Примечательно, что термин «вдохновение», которого избегает русский критик, активно использовался Рене Лалу в выступлении, с которого, собственно, и началось заседание Студии, посвященное Валери. Но термин этот употребляется им в несколько ином ключе: Лалу говорит не о вдохновенном поэте, а о вдохновенном *читателе*, вновь актуализируя ту инстанцию читателя, которую и Вышеславцев, и Вейдле оставляют фактически без внимания. «Конечно, в поэзии есть вдохновенный человек, – утверждает Лалу. – Согласно Валери, этот вдохновенный человек – вы, я, читатель. В самом деле, именно читатель думает, читая стихотворение, что оно было написано в одном порыве; он забывает, что эта непрерывная нить была соткана из различных, отобранных поэтом, элементов, откуда он убрал все нечистое, чтобы создать у читателя или слушателя ощущение, что и он также может постоянно пребывать в состоянии, которое естественным образом является искусственным, но именно в том смысле, в каком искусственное связано с искусством» (335-336).

Вышеславцев упрекал Пруста в том, что тот слишком зациклен на своей собственной психической жизни и поэтому может научить читателя только методу пристального всматривания, но не может передать ему никакого духовного опыта. Признавая, что Прусту иногда удается занять позицию «несравненного наблюдателя, который учит нас видеть», Вышеславцев недоволен тем, что Пруст в принципе учить никого не намерен; перефразируя философа, можно сказать, что Пруст не возводит субъективную драму в ранг объективной трагедии.

Вейдле, критикуя метод Валери, заходит с другой стороны: он не приемлет интеллектуализма поэта, ставя знак равенства между интеллектуализмом и рационализмом. Однако выводы, которые делают оба русских докладчика, фактически совпадают: как «импрессионизм» Пруста, так и интеллектуализм Валери ведут к солипсизму, что говорит об антигуманистической позиции обоих французских писателей. При этом под гуманизмом понимается не заинтересованность автора в своем читателе как в равноправном партнере, участвующем в создании произведения, а скорее стремление писателя сформировать этого читателя в соответствии со своими представлениями о жизни и творчестве.

Интересно, что не все русские участники Студии придерживались такого же мнения. Так, упоминавшаяся выше Юлия Сазонова сформулировала, возражая Вышеславцеву, тезис о том, что читатель должен играть активную роль в процессе художественной коммуникации: «У Достоевского и Толстого была определенная идея, которую они хотели передать читателям посредством своих произведений, – говорит Сазонова. – Пруст делал прямо противоположное: он хотел показать читателю то, что видел в мире, и хотел, чтобы читатель сам нашел истину в произведении» (187).

Леонид Ливак, предпославший изданию материалов Студии обширное предисловие, указал, что большинство участников Студии, вне зависимости от возраста и национальности, разделяло представление о том, что в каждом художественном произведении выделяется план выражения и план содержания. Речь идет о знаменитой дихотомии «форма-содержание»; при этом русская часть аудитории Студии в своем большинстве считала, что французы отдают предпочтение форме, а французская отказывалась принимать эти претензии, указывая на ангажированность таких поэтов, как Валери, Рембо или Леконт де Лиль. Стоит отметить, что обвинения в формализме формулировались не только русскими, но и французскими участниками дискуссии: так, Марсель Пеги, сын поэта и публициста Шарля Пеги, обрушился с критикой на Пруста, называя последнего больным человеком и отказывая ему в праве называться писателем, поскольку Пруст сделал содержанием своих текстов себя самого и тем самым «формализовал» это содержание.

Мне представляется однако, что разделение участников Студии на два лагеря, в одном из которых все-таки доминировали русские, а в другом французы, было вызвано не только и не столько спорами по поводу главенства формы или содержания, сколько расхождением по двум принципиальным вопросам: первый касался той роли, какую в художественной деятельности должен играть интеллект; второй – актуализировал проблему гуманизма, которая понималась, как я пытался показать, совершенно по-разному.

Недопонимание между русскими и французами по поводу интеллектуальной составляющей творчества было связано с тем, что русские участники дискуссии, с одной стороны, ставили знак равенства между понятиями «интеллигенция» и «интеллектуалы», как, например, это сделал Вышеславцев, говоривший в своем докладе о русских довоенных интеллектуалах, предававшихся, подобно Прусту, воспоминаниям об утраченном времени (167). С другой стороны, интеллектуализм, как я уже говорил, смешивался с рационализмом, с чисто головным, расчетливым просчитыванием конструкции произведения. Когда Надежда Городецкая говорит, что она никогда не читала ни одного французского автора, который был бы столь чужд «конструкции», как Шарль Пеги, в ее устах это звучит как похвала (472). Когда Вейдле цитирует Гёте, который говорил, что слово «композиция» является словом презренным, цитирует он его с симпатией (347). И тут же получает отпор от Рене Лалу, который указывает на то значение, которое Гёте придавал понятию композиции (359).

Вообще, к авторитету Гёте участники дискуссии апеллировали неоднократно, причем толковали его высказывания прямо противоположным образом. Именно Гёте стал той эмблематической фигурой, обсуждение которой обнажило разногласия не только в вопросе о роли интеллекта в творчестве, но и в вопросе о сущности гуманизма. На дискуссии об Андре

Жиде¹⁴ Георгий Адамович привел следующую цитату из немецкого поэта: «Я предпочитаю видеть несправедливость, нежели терпеть беспорядок» («J'aime mieux voir une injustice que tolérer un désordre», 200). По мнению Адамовича, не только Толстой, Достоевский и Розанов не согласились бы с этой мыслью, но этого не сделал бы и Жид. И опять не смог промолчать все тот же Рене Лалу. Поправив Адамовича – фраза Гёте должна звучат так: «Я предпочитаю совершить несправедливость, нежели претерпевать беспорядок» («J'aime mieux infliger une injustice que subir un désordre»), – Лалу обратил внимание на обстоятельства, при которых она была произнесена: Гёте сидел дома и писал, когда группа шумевших солдат отвлекла его от этого занятия. Поэт выскочил на улицу и задал трепку солдату, который как раз вел себя тихо. Когда его упрекнули в этой несправедливости, Гёте и произнес свою фразу. «Кто не разделит бы чувства Гёте? Разве может быть что-нибудь более человеческое, чем эти чувства?» – патетически восклицает Лалу (205).

Между несправедливостью и беспорядком Адамович выбирает беспорядок, который кажется ему более гуманным, и записывает в свои сторонники Толстого, Достоевского, Розанова и Жида. Лалу же выбирает несправедливость, которая представляется ему залогом порядка; Гёте негуманен по отношению к солдату, но гуманен по отношению к себе как к творцу, который имеет право сам конструировать свой порядок, свою композицию, свою конструкцию.

Вопрос о роли интеллекта был поднят еще на заседании 18 декабря 1929 года, посвященном Достоевскому¹⁵. Докладчиком с русской стороны был Кирилл Зайцев, редактор

¹⁴ Юлия Сазонова опубликовала отчет об этом заседании в «Последних новостях» (29 апреля 1930 г. С. 5).

¹⁵ Подробный отчет о заседаниях, посвященных Достоевскому и Толстому, опубликовал Александр Салтыков в «Возрождении» (10 июня 1930. С. 3-4).

К Достоевскому русские эмигранты обращались постоянно в статьях, докладах и монографиях. К 1929 году были изданы, к примеру, книги Ю. Никольского «Тургенев и Достоевский (История одной вражды)» (София, 1921; написана до Революции), Н. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (Прага, 1923), Б. Вышеславцева «Русская стихия у Достоевского» (Берлин, 1923), И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Берлин, 1923), А. Горностаева «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), а также первый сборник «О Достоевском» под редакцией А. Л. Бема (Прага, 1929). О восприятии Достоевского в русской эмиграции см., в частности: Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994; Белов С. В. Ф. М. Достоевский // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918-1940. Т. 4. Всемирная литература и русское зарубежье. М.: РОССПЭН, 2006. С. 154-162; Достоевский и русское зарубежье XX века / Под ред. Ж.-Ф. Жаккара и У. Шмида. СПб.: Д. Буланин, 2008; Классика и современность в литературной критике русского зарубежья 1920-1930-х гг.: В 2 ч. / Сост. Т. Г. Петрова. М.: ИНИОН РАН, 2005-2006; Классика отечественной словесности в литературной критике русской эмиграции 1920-1930-х годов: Хрестоматия / Сост. А. И. Горбуновой. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2009; Вокруг Достоевского: В 2 т. М.: Русский путь, 2007. Т. 1. О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема / Сост. М. Магидовой.

Среди французских авторов, серьезно занимавшихся Достоевским, надо упомянуть А. Сюареса (Suarès) (1913), А. Жида (Gide) («Dostoievski», 1923), Ж. Шюзевиля (Chuzeville) («Rome et l'Internationale. Une prédiction

славянофильского еженедельника «Россия и славянский мир», принявший после войны монашество. С самого начала Зайцев обозначил то направление, по которому должна была развиваться его мысль: Достоевский, конечно, великий писатель, но оставил он после себя не литературу, а нечто другое, выходящее за рамки собственно художественного творчества. Ответ на вопрос, что же оставил Достоевский, у Зайцева готов: речь идет о религиозной философии русского писателя, о его, как говорит докладчик, «романизированной метафизике» (93). Если и можно кого-то сравнивать с Достоевским, то равных ему нужно искать не среди литераторов, даже таких великих, как Шекспир, а среди религиозных философов, бывших одновременно и выдающимися писателями, – Платона, Паскаля, Ницше. Однако даже такое сравнение не будет полностью адекватным, поскольку никто не сравнится с Достоевским по силе воздействия на человеческую душу. Достоевского надо не читать, а проживать. Его творчество не сводится ни к утверждению Бога, ни к его отрицанию: это «титанический бунт против Бога, который, по влиянию любви к Христу, превращается в торжествующую "осанну"» (93). «Достоевский – это обращенный Сатана, простершийся перед Христовым образом», – заостряет свою мысль Зайцев.

И все-таки докладчик, вопреки собственному утверждению, не смог удержаться от того, чтобы не провести сравнение между Достоевским и тем писателем, который как нельзя лучше репрезентирует французскую литературу XIX века, – Бальзаком. Идея Зла неотступно преследовала русского писателя, но и творчество Бальзака есть целая «энциклопедия Зла» (96). Отличие в том, что последний наблюдает зло как бы снаружи, подобно социологу, анализирующему общество, в то время как Достоевский знает и показывает зло изнутри, поскольку сама душа писателя была полем битвы между силами добра и зла. Читатель Бальзака «наблюдает» человеческую душу глазами его героев; читатель Достоевского сам становится «пациентом» писателя, «укладывающего» его на психоаналитическую кушетку.

Понимая, как никто другой, могущество и соблазн зла, Достоевский стал «воплощением» русской революции. Но если сам писатель стремился к тому, чтобы зло было «растоплено» божественным светом, деятели русской революции, восстав против Бога, сделали зло движущей силой.

Неоднозначные и подчас провокативные утверждения Зайцева, чья идеологическая ангажированность, несомненно, определила сам пафос выступления, вызвала немедленную реакцию участников Студии. Первым выразил сомнения в адекватности такой оценки Достоевского Рене Лалу, выступивший с докладом «Достоевский и Запад». По мнению Лалу, за 40 лет, прошедшие со времени первых французских переводов «Преступления и наказания», «Идиота» и «Братьев Карамазовых», восприятие Достоевского претерпело существенные изменения: если в 1890-е годы Достоевский зачастую не отделялся от Толстого

и в их романах западный читатель находил тот «славянский шарм», который во многом продуцировался женскими персонажами, то в начале XX века и вплоть до войны Достоевский начинает восприниматься как «апостол интуиции и сострадания», а Толстой как моральный и нравственный ориентир. Наконец, после войны формируется новая тенденция и ее выразителем становится Андре Жид: в Достоевском он видит религиозного мыслителя и общественного деятеля, предвидевшего русскую революцию, а также тончайшего психолога, чье искусство психологического анализа граничит с садизмом. По утверждению Лалу, послевоенная эпоха открыла в Достоевском ту «чувственную жестокость», которая является одним из источников его гения и которая игнорировалась во времена Мельхиора де Вогюэ, и одновременно актуализировала те составляющие его общественной мысли, которые неприемлемы для европейского гуманитарного сознания. Создается впечатление, говорит Лалу, что «наследие Достоевского направлено против наших западных ценностей, против того, что мы попытались спасти после "кораблекрушения", – необходимых человеческих ценностей» (106). И далее: «Мы спросили себя, в какой мере мистицизм Достоевского был связан с его эпилепсией, религия с литературой, Христос с русским национализмом» (106). Для западных людей Достоевский перестал быть пророком, им перестали восхищаться, но при этом по-человечески он стал понятнее и ближе, несмотря на его пристрастные и несправедливые суждения, а по сути, благодаря им.

По мнению Лалу, в последнее время предпочтения европейской культурной элиты были связаны скорее с Толстым, нежели с Достоевским. «Толстой вернулся»¹⁶, потесненный в свое время Достоевским. Наиболее глубокими романистами XIX века были Толстой в России и Стендаль во Франции, а не Достоевский и Бальзак, как утверждал Кирилл Зайцев. Современного французского читателя, поясняет Лалу, восхищает не то, к чему пришел

¹⁶ На рубеже XIX-XX веков известностью пользовались книги А. Сюареса, посвященные Толстому, – *vivant*» (1911). В 1928 г. была переиздана также биография Толстого («La vie de Tolstoï»), опубликованная Р. Ролланом в 1911 г.

О восприятии Толстого французскими писателями говорил, в частности, Максанс на заседании, посвященном взаимовлияниям русской и французской литератур.

Что касается осмысления творчества Толстого в среде русских эмигрантов, то можно указать (ограничиваясь лишь книгами, изданными за границей в 1920-е гг.) на переиздания работ Л. Шестова («Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: Философия и проповедь». 4 изд. Берлин, 1923) и П. Струве («Статьи о Льве Толстом». София, 1921), на монографии М. Алданова («Загадка Толстого». Берлин, 1923), Т. Полнера («Лев Толстой и его жена. История одной любви». Париж, 1928), Л. Л. Толстого («В Ясной Поляне: Правда об отце и его жизни». Прага, 1923), И. Ильина («О сопротивлении злу силою». Берлин, 1925), В. Маклакова («Толстой и большевизм». Париж, 1921), П. Бицилли («Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого». Прага, 1929). См. об этом: *Пономарев Е. Р.* Лев Толстой в литературном сознании русской эмиграции 1920-1930-х годов // *Русская литература*. 2000. № 3. С. 202-211; *Зверев А. М.* Л. Толстой // *Литературная энциклопедия русского зарубежья*. 1918-1940. Т. 4. С. 397-404.

Толстой, не его социальная и религиозная мысль, а то, каким образом он смог показать все разнообразие человеческого опыта, его «чувство жизни», его «человеческая полнота» (107). На заседании, посвященном Толстому (28 января 1930 г.), Лалу продолжит «защищать» Толстого от критики, которой его подверг сторонник «католического возрождения» Станислас Фюме (Fumet), утверждавший, что русский писатель «интеллектуализировал» свое учение о жизни вместо того, чтобы «спиритуализировать» его (137).

Дебаты, которые начались сразу после выступления Лалу, продемонстрировали, что та скептическая осторожность, с какой французский критик подошел к наследию Достоевского, не нашла поддержки ни во французской, ни в русской части аудитории. Так, Фюме продолжил мысль Зайцева о принципиальной несхожести персонажей Бальзака и Достоевского: если первые кажутся ходячими иллюстрациями, то герои русского писателя предстают реальными людьми, с которыми читатель контактирует непосредственно. Сам автор как бы растворяется за спинами своих персонажей, предоставляя читателю свободу, которую Фюме считает высшим проявлением искусства. Толстой же, этот «суровый моралист» (109), напротив, ведет своего читателя, не отпуская его ни на шаг.

Выступавшие следом разделились на тех, кто делал акцент на собственно литературной составляющей текстов писателя, и тех, кто подчеркивал преимущественную важность составляющей идейной. Среди первых был писатель и критик Владимир Познер, придерживавшийся просоветских взглядов: предположим, предложил он, что в аудитории есть кто-то, кто никогда не слышал о Достоевском; поймет ли этот человек, прослушав доклад Кирилла Зайцева, что речь в нем шла именно о писателе, а не философе, психологе или же религиозном деятеле? Достоевский прежде всего писатель, и в качестве такового «гораздо больше интересуется проблемами композиции и стиля, а также разработкой характеров, чем медицинскими или метафизическими теориями» (111).

Любопытно, что мысль Познера была поддержана представителем противоположного эмигрантского лагеря, а именно писателем Гайто Газдановым, бывшим офицером Белой армии. Газданов обрушился с критикой на Кирилла Зайцева за то, что тот представил Достоевского как пророка русской революции и вывел его тем самым за рамки собственно литературного анализа¹⁷.

Такой литературоцентричный подход получил негативную оценку у католического интеллектуала Максанса, выступившего против того, чтобы отделять духовное от собственно литературного. Тот, кто не рассматривает мысль автора, выступает не в роли критика, а в роли

¹⁷ О выступлении Газданова см.: *Рубинс М.* Газданов и Достоевский, или Сюжеты русской классики в романе «Ночные дороги» // *Достоевский и русское зарубежье XX века.* С. 82-83.

декоратора, «ковродела». Для нас, говорит Максанс, имея в виду представителей «католического возрождения», Достоевский является великим писателем потому, что он был великим человеком, а его литературная техника была частью его экзистенциального «проекта».

Поэт и критик Мари-Терез Гадала (Gadala), также входившая в круг Маритена, Массиса, Максанса, отметила, что Достоевский как человек особенно дорог французам, в то время как русские ценят прежде всего Достоевского-мистика. Возражение поступило со стороны Кирилла Зайцева, который в своем заключительном слове указал на тот факт, что причиной разделения выступавших на два «лагеря» была отнюдь не национальная принадлежность, а несхожесть самих «ментальных» установок в том, что касается восприятия художественного произведения: часть аудитории предпочитает видеть в писателе идеолога, и наследие Достоевского дает для этого обильную пищу, другая часть видит в писателе в первую очередь писателя.

Характерно, что оба доклада, прочитанных на восьмом заседании Студии, состоявшемся 27 мая 1930 года, назывались одинаково – «Восток и Запад» – и фактически воспроизводили формулу, предложенную в докладе Лалу о Достоевском – «Достоевский и Запад». В целом заседание было посвящено проблеме, которую Всеволод Фохт определил следующим образом – «чем русский человек отличается от западного и что может послужить их сближению» (249). Докладчиком с русской стороны стал Николай Бердяев, известный французской интеллектуальной элите, в частности, благодаря книге «Новое Средневековье» («Un Nouveau Moyen Âge: Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe»), опубликованной в 1927 году Жаком Маритеном. Отмечу также, что 1929 годом датировано уже пятое издание французского перевода книги Бердяева «Мирозозерцание Достоевского» («L'Esprit de Dostoïevski»).

Поддерживая дихотомический подход, нашедший свое отражение в самой формулировке темы – «Восток и Запад», – Бердяев начал с утверждения о том, что существует два психотипа, свойственных людям, нациям и культурам: один замкнут на себе, только в себе ищет возможности развития и обращен, таким образом, к конечному; другой испытывает необходимость открыться другому и обращен к бесконечному. Примером первого типа является греческая культура и французский классицизм XVII века. «Классицизм в культуре Западной Европы и прежде всего в самой старой, самой совершенной и самой утонченной культуре Европы – культуре Франции, покоряющей своей ясностью, – берет свое начало в классицизме греко-римской цивилизации, которому и хранит верность. Средиземноморская цивилизация представляется ему всеобщей и вечной, а остальной мир кажется варварским»

(252). Реакцией на классицизм с его стремлением к формальному совершенству стал романтизм, очарованный идеей бесконечного, но при этом не способный в эту бесконечность проникнуть.

В то же время в греческом мире аполлоническая ясность уживалась с дионисийским безудержным весельем; оговорившись, что только «дети Вольтера» не согласятся с его доводами в пользу того определяющего духовного влияния, которое дионисийский Восток оказал на формирование европейской культуры, Бердяев подверг критике одностороннее представление о Западе только лишь как о пространстве рационализма и позитивизма, унаследованных от классической Греции. В Европу через Грецию проникли и различные восточные верования, которые оказали значительное влияние и на греческую философию, и на греческую литературу. Сама Греция стала в определенный момент Востоком для Рима, мнящего себя центром западного мира. Христианство, пришедшее с Востока, завоевало Запад: «Иерусалим победил Афины и Рим», – говорит Бердяев (253).

Характерно, что именно эта мысль русского философа фактически не была услышана его французскими коллегами, взявшими слово во время прений: так, Жан-Пьер Максанс, проделавший в 1930-е годы путь от неотолизма к фашизму и коллаборационизму, указал на то, что Запад, хотя и был «завоеван» пришедшим из Иерусалима христианством, породил своих собственных святых и мучеников. В Европе, не уступающей Востоку в духовности, сформировался особый тип мистики, мистики католической, которая, в отличие от бердяевского Востока, обращенного в будущее, верит в ценность настоящего, а значит, и в ценность разума. В качестве примера, иллюстрирующего возможности подобной мистики, Максанс, естественно, не мог не назвать Жанну д'Арк, ставшую к тому времени эмблематической фигурой для последователей Шарля Пеги (в числе которых был и Максанс), видевших ресурс национального возрождения в обновленном, неортодоксальном католицизме¹⁸.

Неудивительно, что сын Шарля Пеги, Марсель, также не смог удержаться от критики бинарной оппозиции, предложенной Бердяевым. Прежде всего, он подверг сомнению тот факт, что Откровение, исторически полученное на Востоке, вообще может трактоваться как восточный феномен. Откровение не имеет географической «привязки», поскольку имеет универсальный характер. Именно поэтому и становится возможной миссионерская деятельность среди язычников, которые, кстати, также обладают религиозным сознанием. Исходя из этого, Пеги выдвинул тезис о неадекватности самой оппозиции Восток-Запад; гораздо продуктивнее говорить о расах, причем французы, говорит Пеги, являются не

¹⁸ В настоящее время образ Жанны эксплуатируется крайне-правым Национальным фронтом Ж.-М. Ле Пена.

латинской расой, а кельтской. Согласившись с Бердяевым в негативной оценке европейского гуманизма и возложив ответственность за него на Рим, оказавший пагубное влияние на западную цивилизацию, французский мыслитель указал на эллинистическое влияние как на решающий фактор, позволяющий сблизить народы, принадлежащие к разным «расам», – славянской и кельтской. Другими словами, имеет смысл говорить не о противопоставлении Востока Западу, а скорее об общей – греческой – основе русской и французской культур.

Вопрос о расах был затронут и священником Леоном Жилле (Gillet), чье французское происхождение и православное вероисповедование позволило ему быть своего рода посредником между французской и русской частями аудитории. Активный участник дискуссий о творчестве Толстого и Достоевского, Жилле всегда подчеркивал, что его позиция целиком определяется его религиозными убеждениями, но никак не национальной или расовой принадлежностью. Евангелие одно на всех, и с этой точки зрения нет ни Востока, ни Запада. Судьба Европы, Франции и России не имеет значения, главное, чтобы сохранило себя слово Христово.

Но вернемся к выступлению Бердяева. Обособление Запада от Востока началось, как он считает, в эпоху Ренессанса и окончательно оформилось в XIX веке. Запад, абсолютизируя идею прогресса, уверился в собственной исключительности и в превосходстве своей культуры над остальными. Конечно, соглашается философ, понятия Востока и Запада относительны: к примеру, между французской и немецкой культурами гораздо больше различий, чем между культурами русской и немецкой. Русский Восток, Восток мусульманский, Восток индусский или же китайский также представляют собой отдельные миры. И все же можно говорить об исторической миссии Запада и Востока: миссия Запада заключается, согласно Бердяеву, в том, чтобы «вписать» человека в культуру, обогатить его душу и выработать формальные принципы для человеческой мысли и творчества. Однако западная гуманистическая цивилизация, веруя в силу слова, закона, организации, формы, ставит тем самым человека, индивидуальную свободу которого провозглашает своим основным принципом, в рамки жесткой структуры, как бы «накладываемой» разумом на органическую глубинную жизнь. Парадокс европейского индивидуализма, считает русский философ, заключается в том, что он не только изолирует личность и принуждает ее замкнуться в себе, создавая при этом культ частной собственности на всё, но и деиндивидуализирует личность, заставляя ее подчиняться социальным нормам (261).

Неприятие подобного индивидуализма, основанного на праве, собственности и рационализме, свойственно русской мысли, утверждает Бердяев. Но эта антипатия не имеет ничего общего с отрицанием личности, как часто думают западные люди, и для того чтобы показать это, философ прибегает к авторитету писателя, чья фигура вызвала столько споров

на третьем заседании Студии, – к авторитету Достоевского¹⁹. Вообще, «вся русская культура XIX и XX веков не менее обостренно и болезненно, чем в книге Иова, ставит проблему личности, личной судьбы. Именно русские всегда восставали против буржуазной цивилизации, против прогресса, против абсолютного духа Гегеля, против всех социальных норм и законов во имя живой человеческой личности, ее радостей и ее страданий» (262).

Является ли Россия Востоком или Западом? Если мир был создан на Востоке, который есть царство Бытия, а Запад представляет собой срединную часть исторического пути, пройденного человечеством, то какая роль отведена России? По мысли Бердяева, судьба России заключается в том, чтобы увидеть «конец вещей», пережить апокалипсис культуры, «страшный суд» над нею. Русское сознание пронизано эсхатологическими ожиданиями, которые особенно ярко проявились в жизни и творчестве трех величайших русских писателей – Гоголя, Толстого и Достоевского.

В русской духовной культуре ощутимо влияние «Платона, неоплатонизма, мистерий, а также иудаизма: Библии и Апокалипсиса. В то же время сильная примесь татарской крови порождает уникальную среду, в которой действуют духовные принципы, унаследованные от Иерусалима и Афин» (261).

Каким же образом русский народ, ставящий во главу угла христианскую идею личности, создал коммунистический режим, попирающий свободу личности? Ответ на этот вопрос Бердяев находит в дихотомической структуре души русского народа, оставаясь верным тому принципу дуализма, который послужил отправной точкой для его рассуждений о Востоке и Западе. Стремление русской души к социальной правде может привести к прямо противоположным результатам, поскольку в ней, в русской душе, добродетели уживаются с пороками. «Азиатский социализм» сыграл свою роль в формировании коммунистической идеи, но сама идеология коммунизма и атеизма заимствована русскими на Западе. По убеждению Бердяева, русский коммунизм является зловещей апокалиптической карикатурой на западную атеистическую цивилизацию, и в этом смысле должен служить для нее грозным предупреждением. Антихристианский Восток не сможет быть побежден цивилизацией Запада, так как она сама все больше обезличивается и теряет свои христианские корни. Единственное спасение в единении Востока и Запада на основе христианского откровения, которое обладает универсальной истиной.

Призыв Бердяева к единению Востока и Запада получил поддержку всех выступавших во время дебатов, однако при этом участники дискуссии сошлись в том, что это единение не

¹⁹ Еще раз о Достоевском, а также о Толстом, речь зашла на четырнадцатом и последнем заседании Студии (28 апреля 1931 г.) в докладе Георгия Федотова о «Духовном возрождении в России» (544-546).

должно происходить за счет «растворения» Востока в Западе или же наоборот Запада в Востоке. Так, Борис Вышеславцев, подчеркнув роль христианства в объединении западных и восточных элементов или «лучей» (274), сравнил два образа, иллюстрирующих, по его мнению, фундаментальное различие в отношении к жизни, свойственное Востоку и Западу. Первый образ заимствован им из буддийской легенды: зажатый в тиски змеей, Шакья-Муни, вместо того чтобы показать силу, уступает змее и выскользывает из ее объятий, как рука выскользывает из слишком свободной перчатки. Идея пассивного сопротивления, содержащаяся в данной легенде, находит свой отклик, по Вышеславцеву, не только на буддийском Востоке (например, у Ганди), но и в русской душе – об этом свидетельствует как история русской церкви, проповедовавшей уход от мира и аскетическое смирение, так и учение Льва Толстого, которым восхищался тот же Ганди. Напротив, классическая композиция Лаокоона, из последних сил сопротивляющегося змее, прекрасно иллюстрирует западную идею активного сопротивления, сопротивления, ведущего к гибели.

Выступление Вышеславцева вызвало немедленную реакцию Станисласа Фюме, одного из активнейших поборников «католического возрождения». Пассивное сопротивление, которое не может не означать отказа от собственной личности, приемлемо лишь тогда, когда она является ступенью на пути к высшей форме активности, той активности, которая черпает себя в божественной силе. В противном случае отказ от своего «я» чреват погружением в стихию безличных низших энергий, опасных для человека. Только при условии расширения возможностей человека урок Востока может быть воспринят Западом; Ганди такого урока дать не может, делает вывод Фюме.

У русских есть тенденция, которая не может не беспокоить, продолжает Фюме, и которая заключается в приуменьшении роли интеллекта. Такое отношение к интеллекту возводится ими к восточной мистике и подразумевает, что интеллектуальная дефиниция, даваемая объекту, неизбежно деформирует этот объект. Отвечая Достоевскому, считавшему, что $2+2$ в вечности дает 5, Фюме заявляет, что и в вечности $2+2$ равняется 4, и хотя что это будет за 4 человеку знать не дано, все равно это будет 4, а не 5.

Бердяев, которому было предоставлено заключительное слово, не мог не откликнуться на эту критику, однако ограничился лишь утверждением о том, что русский христианский Восток настроен антирационалистически, но не антиинтеллектуалистски. Возможно, лаконизм философ объяснялся не только недостатком времени, но и нежеланием вдаваться в терминологический спор о том, чем отличаются такие понятия, как «разум», «интеллект», «рацио». Бердяев дает определение «от противного»: «рациональный» не значит «интеллектуальный», но в чем все-таки разница не поясняет, в отличие, например, от Лалу, который показал, что интеллектуальное у Валери гораздо шире собственно рационального

(отметим при этом, что французское слово «raison» переводится на русский, как «разум, интеллект, рассудок» и происходит от латинского «ratio»).

Подобное расхождение в понимании некоторых важнейших концептов было характерным, на мой взгляд, в целом для Франко-русской студии и стало одной из причин прекращения ее заседаний. В очередной раз одно из таких амбивалентных понятий, а именно понятие «esprit», которое на русский может переводиться и как «ум, рассудок», и как «дух, сознание» и просто как «дух», стало камнем преткновения на одном из последних собраний Студии (27 января 1931 г.), посвященном наследию знакового для французской мысли персонажа – Декарта. Неудивительно, что с критикой рационализма, механицизма и антропотеизма Декарта выступил сторонник неотомизма француз Жак Маритен; удивительно, что на защиту Декарта встал русский религиозный философ Борис Вышеславцев, что произвело сильное впечатление на аудиторию. Вышеславцев, отрицая в целом картезианство, поставил в заслугу самому Декарту то, что тот обратился к проблеме субъекта, ego и тем самым освободил философию от заикленности на проблеме объекта, субстанции. В трактовке Вышеславцева, «эго, сознание (esprit) включает в себе не только нечто ангелическое, но и нечто божественное – образ Божий, точно так же как свобода есть также образ Божий» (426).

Попытка прочесть Декарта сквозь призму мистицизма вызвала неоднозначную реакцию у присутствующих: некоторые из выступавших в дебатах французских интеллектуалов предпочли либо вообще не упоминать выступление русского философа, посчитав, по-видимому, его взгляд глубоко ошибочным, либо сосредоточились (как ориенталист Оливье Лакомб (Lacombe)) на некоторых неточностях в интерпретации Упанишад, которые якобы допустил Вышеславцев, проводя параллели между ego cogitans и индуистским жизненным духом Атманом. Единственным, кто встал на защиту Вышеславцева, был критик и бывший преподаватель философии Леонид Габрилович, который, впрочем, проигнорировал идею своего коллеги о Декарте-«мистике» и фактически посвятил свое выступление критике подхода, озвученного Маритеном.

Лишь двое из выступавших указали на сомнительность трактовки Вышеславцева: первым был Бердяев, отметивший, что если философия самого Декарта отнюдь не была философией сознания (philosophie de l'esprit), то спекуляции Декарта по поводу ego сделали возможным эту философию (431). Мне кажется, что Бердяев, говоря о philosophie de l'esprit, имел в виду именно сознание, однако в его дальнейших рассуждениях о «vie (жизнь) de l'esprit» начинает проступать и другой смысл, заложенный в слове «esprit», а именно «дух». «Философия сознания» незаметно становится «философией духа» и наоборот. Бердяев, вслед за Вышеславцевым, поставившим знак равенства между ego и esprit, оказывается в определенной степени «заложником» чужого языка и не чувствует тех смысловых нюансов,

которые очевидны для его носителя. Это, как мне кажется, почувствовал Маритен, который, отвечая на реплику Бердяева, предпочел уточнить, что под «philosophie de l'esprit» он понимает знание собственной жизни сознания и погружение в глубины мысли (*connaissance de la vie propre de l'esprit, entrée dans les profondeurs de la pensée*) (433). В своем заключительном слове Маритен вновь вернулся к данной проблематике, обратив внимание на то, что Вышеславцев, рассуждая о «чистом сознании», представлял скорее не взгляды Декарта, а взгляды Гуссерля и феноменологов, причем феноменологическая трактовка «чистого сознания», как указывает Маритен, также не совпадает с мистической интерпретацией ego, данной Вышеславцевым.

Очевидно, что проблематизации этих расхождений способствовала сама методологическая установка на сравнительный анализ культур и литератур, положенная в основу заседаний Франко-русской студии.

Кожев до Кожева

История, политика и смерть в «Дневнике философа» (1917-1920)

Animateur d'un célèbre séminaire sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel à l'École pratique des hautes études (1933-1939), Alexandre Kojève (Koževnikov, 1902-1968) fut une figure clé, quoiqu'inconnue du large public, de la vie intellectuelle française des années trente. On connaît cependant peu de choses sur ses années de jeunesse, avant qu'il n'émigre d'abord en Allemagne, puis en France²⁰. Dans cet article, je tâcherai d'examiner les premiers textes de Kojève qui datent de 1917 : initialement écrits à Moscou, ils furent ensuite égarés, puis reconstitués par Kojève en 1920 après son départ de Russie. Il s'agit d'un « cahier philosophique » qui témoigne de l'intérêt que porte le jeune Kojève à la philosophie morale, explicitement ou implicitement liée à l'actualité historique. L'importance de ces textes, créés à une époque de violence sociale inédite et de drames personnels qui en étaient le résultat (Kojève a perdu ainsi son père adoptif, tué par des paysans déclassés), consiste dans le fait qu'ils jettent la lumière sur la pensée politique de Kojève et annoncent les spéculations sur la violence révolutionnaire et la Terreur que le philosophe a développées lors de son séminaire (dont les sténogrammes fut publiés par Raymond Queneau en 1947 sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*). En nous limitant ici à tracer quelques parallèles entre les écrits de jeunesse et l'*Introduction à la lecture de Hegel*, nous allons proposer une lecture historisante des textes en question, sans hésiter à aller parfois à contre-courant de la vision qu'en avait Kojève lui-même.

À propos de la période russe de la vie de Kojève, les deux biographies qui lui sont consacrées²¹ se contentent de quelques informations générales : issu d'une famille de la bourgeoisie aisée de Moscou, neveu (par l'adoption) de Vasilij Kandinskij, le petit Alexandre perd son père Vladimir lors de la guerre russo-japonaise en 1905. Adopté par un ami du père nommé Lehmkuhl, il fait ses études

²⁰ Aleksandr Rutkevič a récemment publié la version électronique d'une étude consacrée au jeune Kojève. Pourtant, on y trouve davantage de critiques du travail effectué par ses prédesseurs, Dominique Auffret et Marco Filoni, que de nouvelles informations sur le parcours du philosophe. Voir Rutkevič, *Формирование философии Александра Кожева*, Moskva, Vysšaja škola èkonomiki, 2015, <https://publications.hse.ru/preprints/147243136>. Voir également du même auteur : « Alexander Kojève: from revolution to empire », *Studies in East European Thought*, vol. 69, n° 4, December 2017, p. 329-344 ; « Александр Кожев в Германии », in B. I. Pružinin, T. G. Ščedrina (ed.), *Топосы философии Натальи Автономовой*, Moskva, ROSSPEN, 2015, p. 379-394.

²¹ Voir Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990 ; Marco Filoni, *le Philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010 (intialement paru en italien en 2008).

au lycée privé Medvednikov à Moscou, et les termine au début de l'année 1919, en pleine guerre civile.

Le jeune Kojève commence ce qu'il appellera son « Journal d'un philosophe » lorsqu'il n'a pas encore quinze ans. La date de la première entrée – le 1^{er} janvier 1917 – décrit les bouleversements historiques qui se rapprochent à grande vitesse. Certes, personne ne se doutait à ce moment-là du cours qu'ils devaient bientôt prendre mais le sentiment d'une crise globale imminente était partagé par tous. Quand Kojève entreprend une réécriture des parties les plus importantes de son journal, disparu en 1920 avec la valise dans laquelle il était conservé, il met l'accent, dans une préface datée du 1^{er} octobre 1920²², sur le caractère résolument anti-historique de ce document qui, dès le début, était destiné à offrir un témoignage de la trajectoire intellectuel de son auteur plutôt que de l'époque historique dans laquelle il vivait, sans non plus verser dans la description de sa vie émotionnelle. Si la dernière condition n'a été remplie que partiellement, Kojève n'ayant pas hésité à réécrire quelques poèmes d'amour ainsi que les pages concernant une belle expérience amoureuse vécue à Minsk, les événements historiques contemporains sont passés sous silence. En témoignent, entre autres, les exemples dont il se sert, comme le tout premier texte inclus dans le journal, qui se présente comme une réflexion sur une bataille qui a opposé, à la fin de l'été 406 av. J.-C., les flottes athénienne et spartiate.

Le texte d'à peine deux pages a été écrit le 5 janvier 1917 (selon l'index établi par Kojève lui-même (57), le 8 janvier) et a pour titre *Pensées sur la bataille des îles Arginuses*. S'il se présente à première vue comme un exercice d'argumentation paradoxal, déconnecté du contexte historique actuel, ce texte démontre pourtant à quel point le problème de la violence occupe le jeune Kojève à une époque qui semblait avoir porté un coup mortel à toute éthique.

Kojève commence par rappeler les faits historiques pour passer ensuite à des spéculations d'ordre éthique :

Grâce aux dons extraordinaires de ses généraux, la flotte athénienne remporta une victoire écrasante sur la flotte spartiate. Mais juste après la bataille, une très forte tempête éclata et mit en danger la flotte d'Athènes, déjà affaiblie par la bataille. Elle aurait sûrement péri si les commandants n'avaient ordonné de tout jeter par-dessus bord pour sauver la situation. Cependant, entre autres choses, les cadavres des marins furent également jetés à la mer, un crime gravissime et puni de mort selon la loi athénienne. Ainsi, de retour à Athènes, les

²² Il n'existe qu'une transcription italienne du Journal à laquelle nous nous référons faute de pouvoir consulter les originaux conservés à la BnF. Voir Alexandre Kojève, *Diario del filosofo*, a cura di Marco Filoni, trad. di Claudia Zonghetti, Torino, Nino Aragno, 2013, p. 3. Certains passages du Journal fut traduits pas Auffret et Filoni dans leurs livres sur Kojève. Pour éviter toute confusion, nous avons préféré nous baser sur la traduction italienne à laquelle renvoient les numéros de pages dans le texte de l'article.

généraux furent jugés et condamnés à mort pour le crime de sacrilège. Ayant alors perdu leurs meilleurs conducteurs, les Athéniens subirent défaite sur défaite et perdirent finalement la guerre (39).

Ce n'est pas pour rien que les deux biographes de Kojève, Auffret et Filoni, se donnent la peine de retranscrire et de commenter l'essentiel de ce petit texte écrit en russe. Ils le considèrent comme la naissance de la manière paradoxale de spéculer propre à Kojève, qui atteindra son apogée lors de son séminaire sur Hegel. Signalons qu'Auffret, qui a tendance à interpréter le journal comme une approche d'une métaphysique de l'in-existant²³ – et qui est critiqué pour cela, non sans raison, par son collègue italien²⁴ – effectue une lecture plus attentive de ce texte. Il reste plus fidèle à l'original quand il reproduit, sur les pas de Kojève, la scène de la tempête. Auffret affirme que selon Kojève les généraux ont bien *jeté* les cadavres à la mer²⁵, tandis que Filoni préfère dire qu'ils *n'ont pas* purecueillir « les corps des Athéniens, qui avaient coulé avec leurs navires »²⁶.

La différence est quand même considérable : l'argumentation de Kojève repose sur la décision d'*agir* qu'ont prise consciemment les généraux ; pour Filoni, qui assigne sa version des faits à Kojève, ces derniers *n'ont pas agi* du fait de l'empêchement majeur que constitue la tempête. Filoni s'appuie en effet sur Xénophone, qui relate, dans *Helleniques*, que le procès fut intenté aux stratèges justement parce qu'ils n'avaient pas pu recueillir les naufragés. Les naufragés, dit bien Xénophone, sans préciser s'il s'agissait d'hommes morts ou encore vivants.

Les stratèges athéniens décidèrent que Thérémène et Thrasybule qui étaient triérarques et quelques-uns des taxiarques iraient avec quarante-sept vaisseaux à la recherche des hommes qui montaient les vaisseaux sombrés et de marcher avec les autres contre les vaisseaux d'Étéonicos qui bloquaient Mytilène. Voilà ce qu'ils voulaient faire ; mais ils en furent empêchés par le vent et une grosse tempête qui s'élevèrent, et après avoir érigé un trophée, ils passèrent la nuit où ils étaient²⁷.

²³ Selon Auffret, « l'In-Existentialisme du jeune Kojève, qui est assurément un existentialisme réverti dans ses prémisses que l'on pourrait croire nécessairement empiristes, tente sans doute d'élaborer une *Lebensphilosophie* négative. L'analyse de l'In-Existant devait en produire les catégories donnant un sens au Non-Être et assignant un but à la vie, en fixant comme terme idéal leur achèvement, non dans la vie éternelle ou immortalisée ou dans l'Être absolu, Dieu, mais dans leur disparaître ultime » (Auffret, *Alexandre Kojève*, op. cit., p. 122-123).

²⁴ Filoni rappelle la « substantielle immaturité du point de vue intellectuel » du jeune Kojève et renonce à voir ici « une *Lebensphilosophie*, une philosophie de la vie, élaborée en réponse ontologique à la question de la mort ; encore moins une métaphysique de l'in-existant vouée à la fondation d'un existentialisme négatif » (Filoni, *le Philosophe du dimanche*, op. cit., p. 85).

²⁵ Auffret, *Alexandre Kojève*, op. cit., p. 58.

²⁶ Filoni, *le Philosophe du dimanche*, op. cit., p. 55.

²⁷ Xénophone, *Helleniques*, livre 1, ch. 6, 35, traduction de Pierre Chambry. Dans la traduction d'Eugène Talbot : « Les stratèges athéniens décident de charger les triérarques Thérémène et Thrasybule, et quelques taxiarques, d'aller avec quarante-sept trirèmes à la recherche des vaisseaux

Or, Kojève (et avec lui, Auffret) propose une version plus « musclée » de l'histoire : les vivants jettent les morts par-dessus bord pour sauver leurs vies et leurs navires. Nous verrons par la suite que le choix d'agir, qui appartient en général à l'homme, sera interprété par Kojève dans la perspective hégélienne de la lutte pour la reconnaissance, moteur de toute activité humaine.

Cette version, détermine-t-elle les objections que Socrate, alors membre (ou même président) du conseil permanent du gouvernement, a formulées, toujours selon Kojève, lors de son procès ? Elle met du moins en exergue son isolement parmi les autres fonctionnaires (49 pour être précis) qui n'hésitent pas à condamner les stratèges.

D'après Xénophone, et Filoni le montre bien dans son livre, les arguments de Socrate

furent non pas de nature éthique, comme le pense Kojève – qui probablement emprunte cette idée au manuel d'histoire grecque d'où part sa réflexion –, mais bien de caractère formel. [...] Malgré les très fortes pressions de la foule, Socrate se refusa à voter la condamnation à mort : un procès sommaire contre les généraux vainqueurs aurait été illégal, puisque le droit attique prévoyait des procès uniquement individuels et non pas collectifs. Mais l'*ekklèsia* demandait que l'on déroge à la norme et Socrate courut des risques non négligeables en s'opposant à la volonté du *démos*²⁸.

Si Kojève n'invente pas lui-même les arguments socratiques, il leur confère une forte dimension éthique, dont ils étaient entièrement dénués. Socrate oppose deux raisons :

Premièrement, les généraux voyaient dans cette action [c'est-à-dire le fait de ne pas recueillir les cadavres] le seul moyen de sauver la flotte et, dans ce cas, la fin pouvait justifier les moyens. Deuxièmement, s'ils n'avaient pas agi ainsi, la flotte aurait été inévitablement perdue et les corps des morts n'auraient de toute façon pas été dignement ensevelis (39).

Aussi logiques que puissent sembler ces objections, Kojève n'en est pas satisfait. Filoni résume ainsi les réticences que ce dernier exprime dans ses *Pensées* :

Il n'est pas possible pour lui d'adopter un moyen inadmissible, contraire aux lois en vigueur, même quand la fin se pose comme une fin « éthique ». Ainsi le constat que « les corps des morts n'auraient pas été, de toute façon, ensevelis » ne peut pas être une justification en faveur des généraux athéniens. Même si pour Kojève une « telle affirmation se pose par-delà le bien et le mal », puisque, quand bien même ce n'est pas une justification, il faut pourtant encore constater que, dans les faits, les généraux n'ont pas agi pour poursuivre des « fins d'ordre personnel »²⁹.

naufragés et des hommes du bord, tandis qu'eux-mêmes, avec le reste de la flotte, cingleront vers les vaisseaux restés à l'ancre devant Mitylène, sous les ordres d'Étéonice ».

²⁸ Filoni, *le Philosophe du dimanche*, op. cit., p. 58.

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

Remarque importante : aussi bien Auffret que Filoni coupent la phrase de Kojève et nous privent d'une nuance non négligeable : « Dans leur action, les généraux n'ont pas poursuivi des fins d'ordre personnel, *parce qu'ils se seraient sauvés dans tous les cas* » (40 ; c'est moi qui souligne). De fait, si l'on en croit Xénophone, les stratèges devaient se trouver sur des vaisseaux épargnées par la tempête. Pourtant, la version « musclée » de Kojève ne donne aucune précision à ce sujet. Elle sous-entend même que les généraux auraient pu partager le triste sort de leurs marins. Auquel cas, les stratèges, même s'ils ont ordonné de jeter les cadavres par-dessus bord pour sauver les navires et non pas leurs propres vies, auraient agi au profit de tous, y compris d'eux-mêmes.

On comprend alors mieux pourquoi Kojève distingue, dans la réflexion qui suit, un crime « commis intentionnellement comme tel » d'un crime « commis pour le bien commun ». En effet, si les deux actions – d'une part, ne pas ramasser les corps des naufragés (comme chez Xénophone et Filoni) et, d'autre part, jeter les cadavres par-dessus bord (comme chez Kojève et Auffret) – s'avèrent être commises pour « le bien commun », seul l'ordre de se débarrasser des cadavres peut être considéré comme un crime intentionnel. Et pourtant, conclut Kojève,

Dans un cas comme dans l'autre, ils [les généraux] ne sont pas coupables à leurs propres yeux. Ici nous nous trouvons de nouveau devant un conflit entre la morale individuelle et la morale sociale. L'homme, innocent à ses propres yeux, est coupable devant la société ; ou bien il est innocent devant la société et coupable à ses propres yeux. En d'autres termes, innocent idéologiquement, coupable dans les faits (40).

On voit que pour Kojève le conflit de l'homme et de la société est un fait objectif et même inévitable, ce qui crée une sorte d'impasse éthique. En effet, l'homme a toujours tort : tantôt c'est la société qui le condamne pour avoir choisi de violer les lois en vigueur au profit d'un « bien commun », tantôt il se blâme lui-même pour ne pas avoir agi pour ce bien commun, soit par faiblesse humaine (il ne peut pas rivaliser avec les forces naturelles, par exemple la tempête, qui d'ailleurs peut être considérée comme une punition venant des dieux), soit par peur d'enfreindre la loi.

La question reste ouverte de savoir si on peut y voir les prémises d'un certain cynisme qui caractérise l'attitude d'un Kojève mûr envers les valeurs morales, cynisme dont il fait preuve, entre autres, dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* et pour lequel il sera sévèrement critiqué, dans *L'Homme révolté*, par Albert Camus.

Rappelons-nous encore une fois la date à laquelle furent écrites ses *Pensées*, à savoir le début de l'année 1917. Outre le contexte général de perte d'illusions totale quant au bon déroulement de la guerre, la société russe était secouée par des scandales politiques à répétition, l'un d'eux ayant particulièrement marqué l'imagination des contemporains. Il s'agit de l'affaire Vladimir Suxomlinov, ministre de la guerre en 1909-1915, inculpé en 1916, en pleine guerre, pour abus de pouvoir et

trahison. Emprisonné en avril 1916, il fut placé en résidence surveillée six mois plus tard, jusqu'à son jugement lors d'un procès public³⁰.

A notre sens, cette affaire ne pouvait pas être ignorée de Kojève au moment de la rédaction de ses *Pensées* (et encore moins au moment de la réécriture de son journal en 1920)³¹. Sans aller jusqu'à prétendre que son texte y renvoie directement, on pourrait supposer que le fait d'inculper un général gradé durant la guerre, tout en sachant quelles conséquences une pareille inculpation avait provoquées lors de la guerre du Péloponnèse, ait influencé les conclusions peu optimistes que Kojève a tirées du procès des stratèges athéniens. De plus, l'affaire Suxomlinov a bel et bien été orchestrée, et en cela elle ressemble à celle des stratèges, par des députés démagogues de la Douma, dont Aleksandr Gučkov. Proche de Suxomlinov, le colonel Sergej Mjasoedov, fut pendu en mars 1915 pour un prétendu crime d'espionnage, à la satisfaction générale tant du gouvernement, qui tentait ainsi de se disculper des défaites militaires, que des forces d'opposition, qui se sont emparées de l'affaire pour renverser le régime de Nicolas II.

Connaissant bien l'effet néfaste que l'affaire des stratèges avait produit sur le déroulement de la guerre avec Sparte, le jeune Kojève pouvait parfaitement imaginer le tort que l'affaire Suxomlinov devait causer au régime tsariste. Issu d'une famille partisane de la cause libérale, il devait vouloir tout au plus la fin du régime ayant poussé la Russie au bord du précipice. Et pourtant, dans son journal, on chercherait en vain des analyses sur les événements qui allaient changer radicalement l'histoire de la Russie en cette fin des années 1910. Aucune trace des deux révolutions de 1917 ni de l'époque de la terreur rouge, dont Kojève a quand même souffert en 1918, quand il fut mis en prison par la Tchéka³². Aurait-il omis des passages lors de la réécriture de son journal, en ne les jugeant plus actuels et donc dignes d'être mentionnés ? Ou bien cette absence était intentionnelle dès le début, car le

³⁰ Voir William C. Fuller, *The Foe Within: Fantasies of Treason and the End of Imperial Russia*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

³¹ La Grande Guerre connut beaucoup de naufrages de bateaux dont le paquebot *Lusitania* torpillé par un sous-marin allemand le 7 mai 1915. Pourtant, ce tropillage ne présentait pas un paradoxe éthique et juridique, pareil à celui de l'affaire Suxomlinov, car il n'était qu'un banal crime de guerre.

³² Kojève fut accusé de trafic de savons au marché noir. Selon le témoignage de Nina Kousnetzoff, la nièce de la compagne de Kojève Nina Ivanoff, le jeune homme n'a passé en prison qu'une seule nuit mais en est sorti « communiste ». Voir *Une vie, une oeuvre. Alexandre Kojève, la fin de l'Histoire*, émission radiophonique de Jean Daive, France-Culture, le 11 novembre 1986.

Auffret commente : « ... pendant une révolution, tout ce que l'homme fait – et même ne fait pas – a une portée pour le pouvoir révolutionnaire. [...] Dire que Kojève a risqué *sciemment* sa vie en faisant du marché noir, qu'il le fit en se sachant ennemi politique du nouveau pouvoir, est sans doute faux. Mais la prison eut sur lui cette fonction formatrice ou pédagogique : c'est là, en effet, qu'il prit conscience que l'action humaine, fût-elle la plus insignifiante, n'est plus, en période de révolution, séparable de la liberté absolue de la subjectivité » (Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, p. 88-89).

Ajoutons qu'il en va de même pour d'autres périodes historiques qui supposent un recours à la violence, par exemple une guerre. Dans le même ordre d'idée, toute action ou inaction des stratèges grecs ou bien de Suxomlinov devient une action *politique*.

journal était destiné à fixer non pas le cours de l'histoire, mais une réflexion philosophique que l'histoire pouvait engendrer, bien que cette réflexion ait tendance en retour à dissoudre cette même histoire ?

La seconde supposition semble plus justifiée compte tenu du fait que les jugements de nature politique, et plus précisément ceux qui concernent la politique actuelle, sont absents des textes de Kojève jusqu'à sa participation, en tant que fonctionnaire d'État, à l'élaboration de la politique extérieure française. Il est donc impossible d'imaginer le Kojève des années 1920–1930 écrire un texte comme *Moscou : août 1957*, qui analyse de près la situation politique de la capitale post-stalinienne³³ ; si, à son séminaire, il n'hésite pas à évoquer Stalin, c'est pour le placer dans le contexte théorique de la fin de l'Histoire et de l'État homogène, de sorte que le nom du dirigeant soviétique est absent de la version écrite des cours à l'EPHE.

Pourtant, cette absence est trompeuse, car, d'une manière ou d'une autre, l'histoire nourrit cette réflexion qui se veut objective et totalisante. Même si un parallèle entre ses *Pensées* et l'affaire Suxomlinov peut paraître forcé, il est en définitive bien utile, car il aide à mieux comprendre la manière dont Kojève « travaillera » ultérieurement l'histoire.

Il est caractéristique que ses *Pensées* se terminent par une réflexion abstraite qui semble avoir peu de rapports avec l'histoire des stratégies :

Cela [l'impasse éthique qui découle de l'argumentation socratique] confirme encore une fois la présence du parallélisme métaphysique dans le système de l'univers. L'idée et la réalité procèdent parallèlement sans s'influencer l'une l'autre (40).

Auffret, qui se donne la peine d'analyser cette divagation philosophique, en fait la clé de la métaphysique du jeune Alexandre :

Kojève pense que l'homme est crucifié dans le « système de l'Univers » parce que l'Être est dans l'opposition irréductible du point de vue métaphysique. À tout point du réel correspond son opposé-idéal sur une autre ligne qui est la parallèle de celle où se trouve le point réel. Une ligne ne peut pas l'emporter sur l'autre. L'homme, ainsi, n'est pas une synthèse du particulier et de l'universel, mais leur opposition irréductible, sans médiation : son être reflète l'Être en général. Même Socrate, qui a raison, a également tort !³⁴

Si on peut reprocher à Auffret une certaine surinterprétation, la conclusion à laquelle il parvient, à savoir la nature essentiellement tragique de la pensée kojévienne de cette époque, semble assez plausible. C'est également le cas d'une autre remarque importante du critique, à savoir que cette pensée tragique « présuppose, de façon indirecte, l'époque révolutionnaire de la Russie

³³ Ce texte fut publié dans *Commentaire*, n° 62, 1993, p. 273-278.

³⁴ Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, p. 60.

contemporaine »³⁵. Tandis que dans le texte des *Pensées* la question de la mort se trouve encore placée dans un contexte éthique, elle va acquérir une dimension ontologique après les violents événements de 1917–1918, à savoir la perte de son père adoptif, tué par des pilleurs quand il tentait de protéger sa maison de campagne, et l’incarcération de Kojève pendant la Terreur rouge.

Dans le *Journal d’un philosophe*, Kojève ne s’attarde que sur le meurtre de Lehmkuhl³⁶, en posant la question cruciale, qui dépasse largement toute dimension éthique : « qu’est-ce que la mort ? » On notera que cette question, posée en 1917, reste sans réponse jusqu’en 1920, quand Kojève, aguerrri par la révolution et la terreur, se sent prêt à formuler sa vision paradoxale de la mort.

Maintenant, note-t-il en réécrivant son journal le 6 août³⁷ 1920 à Bolzano en Italie, cela n’est plus une question pour moi, maintenant tout est clair. Il n’y a ni vie ni mort. La pensée est l’opposé du pensable, et la vie est comme cet opposé. La mort n’est pas pensable, et ainsi il n’y a pas de mort. Maintenant, c’est clair, maintenant la question ne se pose plus, mais cette certitude n’est-elle pas plus désespérante que les doutes d’autrefois ? Maintenant, il n’y a plus de mort pour moi, mais aussi plus de vie (24).

Auffret a-t-il raison d’affirmer que, dans cette réflexion, « la mort n’est pas encore comprise comme l’opération de l’homme lui-même » ? Et plus loin :

Si Kojève parle de la mort du Père, il ne cherche pas à expliquer le meurtre dans sa portée sociale et politique, ou historique. La thématique de la révolution reste inaccessible et abstraite au sens où Kojève ne l’élabore pas sur le plan philosophique³⁸.

Pour nous, par contre, le caractère abstrait de la réflexion sur la mort est trompeur, car Kojève n’oublie jamais que son père adoptif est mort d’une mort violente, et qui *n’aurait pas eu lieu* dans d’autres circonstances historiques.

Grand amateur de Dostoïevskij, Kojève s’était probablement aperçu de la similitude entre le meurtre de Lehmkuhl et celui du père de l’écrivain, qui, selon certains témoignages, aurait été commis par ses serfs. Nous n’allons pas aussi loin que Freud qui, dans *Dostoïevski et le parricide* (1928), a fait du meurtre supposé de Mixail Dostoïevskij la clé de la personnalité et de l’œuvre romanesque de l’écrivain russe³⁹. Pourtant, il ne faudrait pas sous-estimer l’impact que l’assassinat de Lehmkuhl a produit sur l’évolution intellectuelle de Kojève. N’illustre-t-il pas parfaitement le thème majeur de

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ Son père Vladimir Koževnikov fut lui aussi tué, mais sur le champ de bataille ; Alexandre a donc subi une « double perte » du père.

³⁷ Le *Diario del filosofo* donne la date erronée du 6 mars.

³⁸ *Ibid.*, p. 80.

³⁹ Ajoutons toutefois que Kojève a perdu son beau-père à l’âge de 15 ans, et Dostoïevskij le sien à l’âge de 17 ans.

l'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir la lutte à mort entre le maître et l'esclave ?

Ce meurtre a eu lieu avant la Révolution d'octobre et donc ne pouvait pas être associé, dans la conscience de Kojève, au pouvoir bolchévik. Au contraire, il devait être vu comme un effet logique de toute lutte de reconnaissance, sans considération pour les préférences politiques des « esclaves ». De fait, Lehmkuhl a trouvé la mort en protégeant sa propriété, un fusil à la main. Ainsi, il possédait ce que Hegel a appelé la « faculté de la mort » (*Fähigkeit des Todes*) qui est, comme l'explique Kojève,

la condition nécessaire et suffisante, non pas seulement de la liberté et de l'historicité de l'homme, mais encore de son universalité, sans laquelle il ne serait pas vraiment individuel⁴⁰.

Étant parti avec son fusil, Lehmkuhl a fait preuve de volonté d'agir et, par conséquent, il a risqué sa vie. Kojève aurait-il pensé à lui dans son cours consacré à l'idée de la mort dans la philosophie de Hegel, et plus particulièrement dans le commentaire suivant des *Conférences* de 1803-1804 ?

Ce n'est pas pour posséder réellement la chose disputée qu'on risque sa vie dans cette lutte de pur prestige; c'est pour faire reconnaître son *droit* exclusif à la possession. Et ce droit ne devient *réel*, le « sujet juridique » (= être spécifiquement humain) ne se réalise que dans et par ce risque, et en dernière analyse dans et par la mort⁴¹.

Par sa détermination, le geste de Lehmkuhl nous rappelle celui des généraux athéniens qui, d'après Kojève, ont ordonné de jeter les cadavres par-dessus bord. À une condition près, cependant : en réfléchissant sur la mort de son beau-père, Kojève ne s'intéresse plus à l'aspect éthique du meurtre et la considère désormais non pas seulement comme une vérité universelle (la mort en tant que telle) mais aussi comme un fait historique, c'est-à-dire inclus dans un contexte qui dépasse le donné naturel et interpelle l'essence même de l'homme, qui ne se réalise que dans l'histoire qu'il crée lui-même.

« L'être vrai de l'Homme est son *action* », dit Hegel. Or, l'Action est la réalisation de la Négativité, qui se manifeste sur le plan « phénoménal » en tant que mort. S'entend, en tant que mort consciente et volontaire, c'est-à-dire acceptée *librement*, sans aucune *nécessité* vitale⁴².

⁴⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 565.

⁴¹ *Ibid.*, p. 566.

⁴² *Ibid.*, p. 565.

Malgré un discours très théorique, Kojève semble relier sa réflexion de 1933-1934 avec celle de 1920 (où il parle de la mort de son beau-père), quand il postule que

rendre philosophiquement compte du Discours, ou de l'Homme en tant que parlant, – c'est accepter sans détour le fait de la mort, et décrire, sur les trois plans philosophiques, sa signification et sa portée.

Or, Hegel

sait que la mort « est ce qu'il y a de plus terrible », et que l'acceptation de la mort est « ce qui exige le plus de force ». Il dit que l'Entendement exige cette acceptation. Car l'Entendement, par son discours, révèle le réel et se révèle soi-même. Et puisqu'il naît de la finitude, ce n'est qu'en pensant la mort et en parlant d'elle qu'il est vraiment ce qu'il est : – discours conscient de lui-même et de son origine⁴³.

En 1920, Kojève a dit que la mort n'était pas pensable, et donc que la mort n'existait. Auffret suppose que « d'un point de vue "analytique", la "mort n'est pas" signifie le Père-mort, disparu prématurément »⁴⁴. Pour nous, cette formule signifie le *rejet* de la mort du père, mais non pas le rejet de la mort en tant que telle. La « mort n'est pas » signifie la « mort du père n'est pas ». Quant à la mort en tant que telle, l'ébauche d'une solution, qui sera développée plus tard au moment du séminaire, a été proposée dans ce même petit texte de 1920 : « La pensée est l'opposé du pensable, et la vie est comme cet opposé ». Si la vie est l'opposé du pensable, la pensée est alors l'opposé de la vie, donc la mort. La pensée, c'est la mort ou bien, comme le dit Kojève en 1933-1934, l'« irréalité »

qu'est la Négativité ou l' « entité-négative-ou-négatrice ». Mais si l'Homme est Action, et si l'Action est Négativité « apparaissant » comme Mort, l'Homme n'est, dans son existence humaine ou parlante, qu'une *mort* : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même⁴⁵.

L'homme est né dans le monde au moment où il prend conscience de soi, et donc de sa propre finitude.

C'est ce « séjour » auprès de la mort qui *réalise* la Négativité et l'insère dans le Monde naturel sous forme *d'être* humain. Et c'est en reprenant dans son discours ce contact anthropogène avec la mort, que le Sage transforme le *néant* de la description *erroné* de l'Homme en l'*être révélé* qu'est la *vérité*⁴⁶.

Dans le discours, la mort du père n'est plus considérée comme un fait que l'on peut rejeter pour des raisons émotionnelles ou éthiques ; elle devient l'objet de la pensée, ou encore la pensée elle-

⁴³ *Ibid.*, p. 548.

⁴⁴ Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ Kojève, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 548.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 549-550.

même, qui révèle l'homme en tant que sa propre négation. L'homme « se nie lui-même; c'est lui-même qui se crée et se transforme ; il est *lui-même* la “médiation” de l'être-donné par la négation active, et donc discursive ou révélatrice »⁴⁷.

Kojève souligne, dans l'*Introduction*, que Hegel rattache à la mort la liberté, l'historicité et l'individualité de l'homme. Il commente :

Si donc, d'une part, la liberté est Négativité, et si, d'autre part, la Négativité est Néant et mort, il n'y a pas de liberté sans mort, et un seul être mortel peut être libre. On peut même dire que la mort est la « manifestation » dernière et authentique de la liberté⁴⁸.

La liberté en tant que mort atteint son apogée au cours de la « deuxième étape d'une Révolution véritable, c'est-à-dire vraiment *négatrice* du donné social, elle doit nécessairement se manifester en tant que mort violente collective ou “Terreur” » :

...nous avons vu que la mort volontairement affrontée dans une lutte négatrice est précisément la réalisation et la manifestation les plus authentiques de la liberté individuelle absolue. C'est donc bien dans et par la Terreur que cette liberté se propage dans la société, et elle ne peut pas être atteinte dans un État « tolérant », qui ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort⁴⁹.

Même si Kojève n'a passé qu'une seule nuit⁵⁰ en prison, en 1918, c'est cette expérience qui se fait sans doute sentir dans ces pages de l'*Introduction*. Il ne s'agit pas d'une approbation de la Terreur, mais d'une prise de conscience de son caractère inévitable une fois qu'elle se présente comme révélation ultime de la mort, laquelle est « la base dernière et le mobile premier de l'Histoire »⁵¹.

Or, lorsque Kojève invite, dans une note de l'article intitulé « *Filosofija i V.K.P.* » (La philosophie et le PCP)⁵², la philosophie occidentale à « prêter l'oreille à tout ce qui se passe en Russie », il ne fait qu'indiquer qu'en Russie se réalise, et de manière beaucoup plus radicale que dans la France de l'époque révolutionnaire, le paradigme historique hégélien qui présuppose le passage de la société chrétienne, où persiste la dialectique du maître et de l'esclave, à la société révolutionnaire, puis post-révolutionnaire.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 550.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 556.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 557-558.

⁵⁰ Rutkevič parle de trois nuits. Voir Rutkevič, *Формирование...*, *op. cit.*, p. 11.

⁵¹ Kojève, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 559.

⁵² Cet article fut publié le 9 mars 1929 dans le journal du Mouvement eurasiens *Evrasia (Eurasia)*. Kojève y souligne que la politique de la Terreur menée par le Parti communiste panrusse à l'égard de la science philosophique est positive et doit être comprise comme une étape incontournable de l'élaboration d'une nouvelle philosophie, nécessairement hégélienne. Voir Dimitri Tokarev, « 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*, n° 88/3, 2017, p. 500-503.

L'article en question montre bien que dès 1929 la philosophie pour Kojève est une phénoménologie dont l'objet est l'homme tel qu'il apparaît dans l'histoire. Les perspectives de la Russie soviétique et de ses dirigeants ne l'intéressent que si elles s'inscrivent dans le cadre de la conception hégélienne de la révélation de l'Esprit, dont les étapes nécessaires sont marquées par la Révolution et la Terreur qui lui succède. La Terreur n'est qu'un rouage de l'histoire qui doit s'arrêter une fois que cesse la peur de la mort.

À l'opposé de certains Eurasiens « de gauche » (tels Sergej Èfron et le prince Dmitrij Svjatopolk-Mirskij), Kojève a fait un choix de rester dans le monde « libre » pour pouvoir théoriser sur la Terreur et le destin de la philosophie. Mais ce travail de réflexion serait incomplet si le philosophe ne « prêtait pas l'oreille » à l'actualité historique, qui nourrit sa pensée sans pourtant la corrompre. Pour Kojève, au moins pour le Kojève d'avant la Deuxième Guerre mondiale, être « à l'unisson de l'époque » signifiait être à l'unisson de l'histoire, et non pas de la politique. En témoignent ses écrits de jeunesse, et en premier lieu ses *Pensées sur la bataille des îles Arginuses*, mais aussi d'autres extraits du *Journal d'un philosophe*, qui autorisent, comme nous avons tâché de le montrer, une double lecture : d'une part, une lecture qui ne voit dans ses textes que ce qu'ils affichent eux-mêmes comme leur sujet (une bataille d'antan dans le cas des *Pensées* ; la mort du père et la mort tout court dans le cas du *Journal*) ; d'autre part, celle, plus nuancée, dont le but est de révéler un fond historique actuel (l'affaire Suxomlinov ; les circonstances concrètes du meurtre du père) qui puisse fournir des éléments de réflexion pour une charpente philosophique en cours de construction.

De manière caractéristique, le politique commence à s'introduire dans la pensée de Kojève au moment de la catastrophe nationale qui a secoué la France en 1940. Si, dans son Séminaire, Kojève ne parle que de la Révolution et de la Terreur françaises sans tracer de parallèles explicites (si l'on se réfère aux notes prises durant les cours) avec l'actualité soviétique, il n'hésite pas à rédiger, au lendemain de la défaite française, une lettre à Staline pour formuler quelques conseils au père du peuple⁵³. Dans son article intitulé « Kojève's letter to Stalin », Hager Weslati affirme que le manuscrit en russe, portant le titre *Sofia, filo-sofija i fenomenologija (Sophia, philo-sophie et phénoménologie)*⁵⁴ et se rapportant à la période d'octobre 1940 – juin 1941, n'est en fait qu'une version élargie de cette lettre au dirigeant soviétique. Quoi qu'il en soit, il faut prendre au sérieux l'affirmation de Weslati selon laquelle

⁵³ Voir un témoignage de Evgenij Rejs (Eugène Rubin), *Кожевников, кто Вы?* Москва, Russkij put', 2000. Voir aussi Marco Filoni (ed.), *Kojève mon ami*, Torino, Nino Aragno, 2013, p. 3-12.

⁵⁴ Le manuscrit fut partiellement publié par Rutkevič, « Рукопись А. Кожева 1940-1941 », in *Историко-философский ежегодник 2007*, Москва, 2008, p. 271-324. Voir aussi Rutkevič, « Рукопись Александра Кожева София, фило-софия, феноменология », *Вопросы философии*, n° 12, 2014, p. 69-77.

Kojève's letter to Stalin was neither a « book » in the literary sense of the term, nor intended to become one. It was a substantial piece of diplomatic correspondence signed A. V. Kozhevnikov. Its purpose was to explain to the concrete practical consciousness of power its « cognitive-theoretical » reflections in the « ideology of wisdom » ; and then deduce from this (practical-cognitive) « anthropological phenomenology » a biopolitical theory intended as managerial advice on how to harness human resources by understanding how they are manifested in practical and cognitive phenomena⁵⁵.

Les écrits « pré-hégéliens » de jeunesse traitant de l'histoire de manière implicite, ceux de l'époque postérieure au Séminaire, démontrent avec évidence que l'histoire y sort de l'ombre et débouche sur une actualité politique qui nécessite une approche moins théorisante que celle des cours hégéliens. Ainsi naissent des textes comme *La notion de l'autorité* (écrit en 1942) et *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (écrit en 1943). Pour Weslati, qui appelle le premier de ces textes une « lettre à Vichy » et le second – une « lettre à Henry Ford », Kojève bascule d'une phénoménologie de l'esprit vers une phénoménologie du droit :

In the glooming postwar objective reality there is nothing left for the philosopher speaking from the position of « absolute knowledge », other than « producing ». The political in the sense of « tyranny » or « authority » is redefined in the guise of « administrations » and the « police »⁵⁶.

Il a fallu à Kojève l'épreuve de la guerre et de l'« exil » (il a dû se réfugier en « zone libre ») pour pouvoir « relier » son expérience traumatisante des années 1917-1920 à une réflexion théorique d'inspiration hégélienne, qui entend l'histoire comme une lutte à mort entre les « maîtres » et les « esclaves ». Si, dans une lettre à Carl Schmitt du 16 mai 1955, Kojève a affirmé qu'en commentant la *Phénoménologie de l'esprit*, il avait toujours lu intérieurement « Stalin » à la place de « Napoléon » et considérait le dirigeant soviétique comme un « Alexandre de notre temps » et un « Napoléon industrialisé »⁵⁷, cette lecture était pourtant occultée par son recours persistant à l'époque de la Révolution française. Il est important de noter que c'est durant la guerre que le parallèle Napoléon – Stalin devient vraiment effectif, ce dont témoigne une lettre de Kojève à Georges Bataille datée du 28 juillet 1943, le jour des bombardements dévastateurs de la ville de Hamburg par l'aviation britannique :

⁵⁵ Hager Weslati, « Kojève's letter to Stalin », *Radical philosophy*, n° 184, March/April 2014, p. 11.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ Alexandre Kojève, Carl Schmitt, « Correspondance », *Philosophie*, n° 135, septembre 2017, p. 8.

Parlons de Hegel, thème facile pour nous deux, propose Kojève. J'ai trouvé⁵⁸ [...] un passage sur Hegel très compréhensible et aussi parfaitement vrai. Mais cette critique de Hegel n'est pas une critique de l'hégélianisme qui vit chez Marx-Lénine-Staline. Pour ceux-ci, la « satisfaction » est dans l'avenir. Donc, pour eux, « on continue à vivre, il n'est pas possible d'être en sûreté, il faut continuer à... » – vous dites « supplier ». Eux disent « lutter ». Voilà toute la différence entre vous et eux. Mais ne dites pas qu'ils ne sont qu'un « manche de pelle ». Hegel pensait l'être. Mais Staline est une pelle faite et achevée, qui accomplit très bien sa tâche⁵⁹.

En 1953, à la mort de Staline, Kojève était ému « autant que par la mort de son père »⁶⁰. Le père en question, c'est sans doute Lehmkuhl, le « second » père de Kojève, « assassiné par l'histoire », dont le cours préparait l'avènement d'un troisième « père », Staline. Dans ce contexte, il n'y a rien de surprenant à ce que Kojève déclare, dans l'introduction à son ouvrage de 1952-1956 *Le Concept, le Temps et le Discours*, que son livre

équivalait à une tentative de « justifier » discursivement les événements qui ont commencé à se développer à Moscou en 1917 et qui ont exercé un attrait certain sur certains de mes contemporains russes et autres, moi-même y compris⁶¹.

Ce qui est certain, c'est que l'attrait de ces événements révolutionnaires aurait été bien moindre s'ils n'avaient été accompagnés par des scènes de violence illustrant parfaitement la thèse hégélienne de la lutte à mort comme un mobile de l'histoire. On connaît le scepticisme de Kojève au regard des mouvements sociaux de Mai 1968 : « personne n'est mort, donc rien ne s'est passé », aurait-il dit⁶². Selon un autre témoignage, à la question « que faire ? » posée à Kojève par des étudiants révoltés de Berlin Ouest, Kojève aurait répondu « lire Platon et Aristote »⁶³. En d'autres termes, on ne peut pas vraiment comprendre l'action politique si on ne possède pas les outils de réflexion que produit la philosophie.

Kojève aurait-il donné le même conseil aux jeunes hommes russes, et, parmi eux un lycéen de 14 ans, nommé Koževnikov, si, par miracle, il avait été téléporté en 1917 ? Quoi qu'il en soit, on peut supposer que le jeune Alexandre, compte tenu de son intérêt pour l'histoire et la pensée grecques, l'eût accepté avec gratitude.

⁵⁸ Dans le livre de Bataille *L'expérience intérieure* qui venait de paraître.

⁵⁹ Kojève, « Lettre à Georges Bataille », *Textures*, n° 6, 1970, Bruxelles, p. 62-63.

⁶⁰ Voir Olivier Wormser, « Mon ami Alexandre Kojève », *Commentaire*, n° 9, printemps 1980, p. 121.

⁶¹ Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Paris, Gallimard, 1990, p. 35.

⁶² Voir Auffret, *Alexandre Kojève, op. cit.*, p. 578.

⁶³ Voir Rutkevič, « Предисловие », in Aleksandr Kožev, *Атеизм и другие работы*, Moskva, Praxis, 2007, p. 25.

2. Кожев и Евразийство, или философия и террор

ЕВРАЗИЙСТВО, ГЕГЕЛЬ, ТЕРРОР

С Бердяевым и Львом Карсавиным Кожев был знаком лично и общался с ними в конце 1920–х годов. Переехав в Париж из Берлина в 1926 году, Кожев поселился сначала в Париже, а затем в парижском пригороде Булонь-сюр-Сен и вошел в бердяевский круг, посещая, как

м

о
ж Что касается Карсавина, также проживавшего в Кламаре (с 1926 по 1928 годы), знакомство с ним не только помогло Кожеву опубликоваться в газете «Евразия», членом редколлегии которой состоял философ, но и привело к изменениям в его личной жизни: в 1934 году Кожев познакомился с подругой дочери Карсавина Ниной Ивановой, ставшей его спутницей жизни и, после его смерти, хранительницей архива (был передан впоследствии в

р
а В шестнадцатом номере газеты «Евразия» (от 9 марта 1929 г.) Кожев помещает провокативную статью под названием «Философия и В.К.П.», где дает положительную оценку философской политике ВКП(б), которая, будучи репрессивной по отношению к идеалистическим течениям, по сути подготавливает почву для появления «настоящей» философии. Тот, кого не удовлетворяет «единственно верное» марксистское учение,

а только такой неудовлетворенный и может претендовать на создание чего-либо
ж действительно нового – уже сможет впасть в слишком доступное на философски
и «свободном» Западе искушение: либо перейти из «непонравившейся» ему системы в
н другую, столь же окостенелую, либо забавляться пустой формалистикой
у эклектической игры ничего не говорящими понятиями [Кожевников 1992: 72].

ю В идеале, постулирует Кожев, надо бы полностью запретить преподавание философии, но и частичный запрет тоже благотворен с точки зрения ее интересов.

б Кожев намечает и пути выработки «настоящей» философии; неудивительно, что эти пути ведут к Гегелю, которого надо «одолеть и преодолеть», выведя при этом за скобки всю

к ⁶⁴ В дневниках Поплавского есть отметки о поездках в Кламар, например, в феврале 1930 года, где он и мог познакомиться с Кожевым [см.: Вишневецкий 2008: 178].

р ⁶⁵ В архиве хранятся три письма Карсавина к Кожеву (1927–1937 гг.), а также визитная Карточка уже порвавшего к тому времени с евразийством Георгия Флоровского (1928 г.). См.: Fonds NAF 28320 Alexandre Kojève.

предшествующую философскую традицию. Запрет на изучение немарксистских философских учений является, в сущности, формой подобной философской редукции.

Гегелианство, даже в его марксистском аватаре, несомненно ни плоско, ни элементарно, – утверждает Кожев, – к тому же а СССР допускается и изучение самого Гегеля и готовится даже перевод его избранных сочинений. Правда, из системы великого немца выбраться будет потруднее, чем из считающейся почему–то пролетарской «Системы Природы» барона Гольбаха: почти все, вероятно, на Гегеле и застрянут, даже если им и удастся освободиться от марксизма. Но тот, кто Гегеля одолеет и преодолет, не сможет уже, благодаря политике ВКП, успокоиться на какой–либо готовой философии, а вынужден будет сам осмыслить и оформить то, что он увидит [Кожевников 1992: 72].

Опыт чтения «Феноменологии духа» будет как раз таким опытом «одолевания и преодолевания», при минимальном привлечении инструментария, выработанного другими философами. Отметим также, что в своей статье Кожев, делая акцент на Гегеле, обозначает еще два полюса своих философских интересов: это Хайдеггер⁶⁶ с его стремлением «вновь обрести способность непосредственного видения вещей» и индийская философия, «оперирующая совершенно особыми понятиями». В целом, Кожев считает продуктивным компаративный метод, когда сравниваются «две различные формы описания мира», восточная и западная, с целью проникновения «в самую не зависящую от форм описания реальность». Пользуясь формулой Поплавского, этот метод позволяет философствовать «между Индией и Гегелем» [Поплавский 2000–2009: II–353].

Или же, если на этот раз прибегнуть к формуле, выработанной самим Кожевым в онирическом философском тексте 1920 года, «между Декартом и Буддой» [Кожев 2006: 45–49]. В этом тексте, написанном в Польше после бегства из России, Кожев намечает контуры той «метафизики Не–существования», закладывающей, как поясняет Оффре, основы *Lebensphilosophie*, которая

будет инициатической и «негативной», подобно буддизму, который преобразует жизнь, стремящуюся сама по себе к бесконечному повторению, в должествование–

⁶⁶ См.: [Rockmore 1995: 31–39]. Рокмор, впрочем, говорит скорее о кожевовской интерпретации Гегеля, нежели о влиянии Хайдеггера на русского философа. См. также: [Kleinberg 2005]. Доминик Оффре вообще отрицает такое влияние; см.: [Auffret 1990: 243]. Сам Кожев, однако, признает его в: [Kojève 1968: I–165, note 3].

Стоит отметить также, что перу Кожева принадлежит небольшая работа о Гегеле и Хайдеггере [Kojève 1993: 29–46] и несколько рецензий на немецкие работы о Хайдеггере [см. библиографию в: Auffret 1990: 626–627].

быть–Ничто (devoir–être–le–Néant) в смысле «внутренней дисциплины» или же обучения переходу из Бытия в Ничто [Auffret 1990: 122].

Важно, что концепт Не–существования близок к понятию негативности у Гегеля, поскольку «Кожев обнаруживает ничто в самой субъективности, а именно там, где сама субъективность идентифицирует себя наиболее очевидным образом, – в мысли» [Auffret 1990: 119]. Оффре полагает, что личный опыт Кожева, прошедшего несколько месяцев в тюрьме ЧК в Москве, можно рассматривать как «терроризирующую негативность революционной реальности» [Auffret 1990: 120], которая в результате и породила метафизику Не–существования, имевшую поначалу отчетливые буддийские черты и впоследствии апроприировавшую понятийный «каркас», разработанный Гегелем в «Феноменологии духа».

Кожев разбирает пассаж «Феноменологии духа», озаглавленный «Абсолютная свобода и ужас», на лекциях 1936–1937 учебного года (на которых присутствовал один русский с

л Благодаря Террору–Ужасу /par laTerreur/ Человек догадывается о том, что он такое на
у самом деле, на самом деле он – ничто. «Der Schrecken des Todes ist die Anschauung
ш через этот опыт, Человек становится действительно «разумным», и у него рождается
а желание построить такое Общество (Государство), в котором Свобода воистину была
т бы возможна. Вплоть до этого мига (до того, как им овладел Ужас) Человек (еще Раб)
е все еще будет отделять душу от тела, он все еще будет христианином. Но благодаря
л Террору /Ужасу/ он поймет, что желать воплощения *абстрактной* («абсолютной») Свободы — значит желать своей *смерти*; он поймет тогда, что хочет *жить*, жить
ь телом и душой здесь, на земле, потому что только это ему на самом деле и нужно и
; только это принесет ему удовлетворение. Ужас, «Die Furcht ihres absoluten Herrn, des
с существованием Государства, в котором они могли бы осуществиться как отдельные
м и определенные и вместе с тем обрести реальную и подлинную свободу [Кожев 2003:
. 183–184].

н
и По сути дела, в своей статье в газете «Евразия» Кожев также излагает диалектику
Террора, осуществляемого ВКП(б) по отношению к философской науке. Как мы видим, этот
Террор оценивается им вполне положительно в качестве необходимого этапа на пути
выработки новой философии, которая будет неизбежно постгегельянской:

⁶⁷ Кожев переводит Schrecken как Terreur, что по–французски означает и «ужас», и «террор». Радлов (а точнее, кто–то из пяти переводчиц–слушательниц Высших женских курсов) и Густав Шпет переводят это слово как «ужас»

Всякий, кто будет приветствовать появление действительно новой культуры и философии, — потому ли, что она будет не восточной, не западной, а евразийской, или просто потому, что она будет новой и живой, в отличие от уже выкристаллизовавшихся и омертвелых культур Запада и Востока, — должен принимать и все то, что этому появлению способствует. Мне кажется, что — до поры до времени, конечно, — направленная против буржуазной (т.е., в конечном счете, западной) культуры политика ВКП все-таки является подготовкой этой новой культуры будущего [Кожевников 1992: 73].

Карсавин, напечатав в двадцатом номере «Евразии» (6 апреля 1929 года) ответ Кожеву, полностью с ним солидаризировался, заявив в частности, что

как раз тогда мысль и развивается, тогда и становится свободною, когда ее всемерно угнетают и преследуют. И я считаю большим несчастьем для моей собственной философии (но, конечно, не для моего житейского благополучия), — продолжает Карсавин, — что живу не в России, а в относительно свободных странах [см.: Кожевников 1992: 74].

Пolemически заостряя и без того провокативное одобрение запрета идеалистической философии, Карсавин считает, что надо бы, для чистоты эксперимента, запретить и самого Гегеля.

В целом, эта дискуссия интересна не только как пример парадоксального построения аргументации, но и как свидетельство того центрального места, которое в этой аргументации занимал Гегель. Отметим, что в начале войны Карсавин принялся за перевод «Феноменологии духа» на литовский язык [см.: Lesourd 2009: 132]. Несомненно, что интерес Кожева к Гегелю был унаследован им от Александра Койре, читавшего в Школе курс по ранним работам немецкого философа и опубликовавшего к тому времени две важных статьи, ему посвященных (см. далее). В то же время нельзя исключить и другой источник этого интереса, а именно дискуссии в кругу русских философов, в который входил и Карсавин и Бердяев.

Так, последний опубликовал в семнадцатом номере журнала «Путь» рецензию на книгу Жана Валя (Wahl) «Несчастное сознание в философии Гегеля» (*Le malheur de la conscience dans les œuvres de Hegel*), где тот «наиболее приближается к конкретной философии жизни» [Бердяев 1929а: 106]. Любопытно, что в этой рецензии 1929 года Бердяев по сути указал на главную тему кожевовского семинара, а именно на гегелевскую диалектику раба и господина, разбору которой были посвящены два первых года семинара:

У Гегеля есть гениальное учение о категориях господина и раба. Трансцендентность Бога порождает рабство. Освобождение от рабства есть освобождение от объекта.

Между человеком и Богом нет объективности. Объективность и трансцендентность должны быть преодолены, как рабство. Бог не объект, а дух. Для духа же нет объективности и трансцендентности. Религия для Гегеля не есть чувство зависимости, как для Шлейермахера, а есть чувство независимости. Гегель стремился к высшей синтетической религии, в которой будет сочетание христианства и античности [Бердяев 1929а: 105].

Гегелевские термины Herr и Knecht Бердяев переводит так же, как впоследствии их предпочтет переводить Кожев, то есть – «господин (maître) и «раб» (esclave), хотя слову Knecht больше соответствует французское «serviteur» и русское «слуга» (см. подробнее о проблеме перевода данного слова: [Jarczyk, Labarrière 1996: 70–83; А. Руткевич отстаивает правильность перевода Кожева в: [Руткевич 2010: 484–485]).

Пик общения Кожева с Карсавиным, переехавшим в 1928 году в Каунас, и с Бердяевым приходится на вторую половину 1920–х годов. В следующее десятилетие Кожев отдаляется от русских эмигрантов и общается в основном с Койре (которого русские по сути и не принимали совсем за своего⁶⁸) и с французами. И все–таки трудно представить, что вышеупомянутые русские философы совсем ничего не знали о Семинаре, тем более что информация о нем могла дойти до них через третьи лица, а именно через тех немногочисленных русских эмигрантов, которые присутствовали на занятиях.

⁶⁸ Такое ощущение возникает, например, при чтении рецензии Георгия Флоровского на книгу Койре «Философия и национальная проблема в России в начале 19 века» (*La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIXe siècle*. Paris: Honoré Champion, 1929) в журнале «Путь» [Флоровский 1931: 91–93] или же рецензии Николая Бердяева на труд Койре «Философия Якоба Бёме» (*La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin, 1929) в том же журнале [Бердяев 1929б: 116–122].

«Он шныряет по новым поколениям, по атеистам...» : (а)религиозный нигилизм в «Атеизме» Кожева и «Атеизме» Достоевского

Écrit en russe, rapidement (selon le calcul de Kojève, du 2 août au 14 octobre 1931, avec une vitesse moyenne de 0,84 page par heure), le traité intitulé *L'Athéisme* ne présente, selon le juste mot de Laurent Bibard, qu'un texte « inachevé, donc incomplet, non révisé, hésitant sur bien des points d'importance non négligeable »⁶⁹. Malgré la volonté clairement affichée de son auteur de laisser cette « esquisse » (273) au fond d'un tiroir, le texte fut publié en traduction française (effectuée par Nina Ivanoff, la compagne de Kojève, et revue par Bibard) en 1998 et en version originale par Aléxeï Routkevitch en 2006.

« En somme, écrit Bibard, Alexandre Kojevnikoff y cherche encore Kojève » (9). Il n'en reste pas moins que l'on y trouve déjà quelques notions importantes qui seront développées plus tard dans le cadre des séminaires sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, que Kojève assura à École pratique des hautes études en 1933-1939.

Parmi elles, l'horreur de la mort que Kojève examine en tant que notion fondatrice de la condition humaine. Il affirme :

C'est seulement lors de cette tension maximale, au moment d'un danger mortel et de la terreur mortelle qui s'ensuit (terreur de la mort), que l'existence de l' « homme dans le monde » est donnée à celui-ci dans sa plénitude comme dans sa finitude, à son sommet et à proximité immédiate de son inévitable fin (155).

Soulignons-le bien : dans l'original russe, Kojève parle de « ужас смерти », c'est-à-dire plutôt de l'horreur, et non pas de la terreur, de la mort. En effet, au moment de la rédaction de *L'Athéisme*, Kojève adopte une perspective analytique purement existentielle, qui doit beaucoup à sa lecture de Freud, Heidegger⁷⁰, voire de Kierkegaard, et diffère considérablement de l'interprétation politisante qu'il donnera à la *Phénoménologie de l'esprit* quelques années plus tard.

⁶⁹ Laurent Bibard, Présentation, in Alexandre Kojève, *L'Athéisme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 9. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

⁷⁰ Aléxeï Routkevitch porte l'attention sur la dette de Kojève envers le philosophe allemand mais aussi envers Herten et Bakounine, sans pourtant donner plus de précisions ; voir Алексей Руткевич, *Формирование философии Александра Кожева*: препринт WP6/2015/01. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015, с. 15.

C'est sous l'emprise de cette interprétation que Nina Ivanoff rend le mot ужас par terreur, avec toutes les connotations historiques que ce mot peut receler en français. De fait, comme Kojève le dit durant les séminaires de 1936-1937, la Subdivision B du Chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui porte dans l'original le titre abstrait de « Der sich entfremdete Geist; die Bildung » (L'esprit aliéné de lui-même ; l'éducation), est consacrée à « une analyse phénoménologique de l'histoire de la France, de la Féodalité à Napoléon »⁷¹. La période de la Révolution est ainsi examinée dans la sous-partie « Die absolute Freiheit und der Schrecken » (Liberté absolue et Terreur). Kojève choisit de traduire le mot *Schrecken* par *Terreur*⁷². Ajoutons que dans cette sous-partie, Hegel n'emploie le mot *Schrecken* que deux fois (sans compter le titre). Et pourtant, Kojève insiste sur le mot « terreur », qu'il utilise cinq fois, l'enracinant ainsi dans la conscience de ses auditeurs. C'est justement ce mot-là qui lui permet de concrétiser au maximum les spéculations abstraites de Hegel. Sans le dire ouvertement, Kojève établit ainsi un lien entre la Terreur jacobine et celle qui ravageait alors les élites staliniennes.

Dans *L'Athéisme*, Kojève adopte en revanche une perspective très théorique, mais aussi très personnelle. Et c'est cet étrange mélange de réflexions abstraites, pour ne pas dire scolastiques, sur la nature des relations de l'homme et de Dieu (existant ou pas) et de considérations sur des sujets d'ordre existentiel, tels le meurtre, le suicide, la condition humaine, la mort en général, qui rapproche cette œuvre inachevée d'une autre qui porte le même nom et qui, elle aussi, est restée à l'état de projet. Il s'agit de *L'Athéisme* (1868–1869) de Dostoïevski, qui soulève la problématique de la foi, ou plutôt de la perte de la foi, que l'écrivain russe met en relation avec la situation de la Russie de son époque, en proie au nihilisme et à l'athéisme.

Quelle est donc l'ambition de Kojève ? Si dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* il examine la question de l'athéisme dans le contexte de l'évolution dialectique du christianisme (« le

Il est important que Heidegger commence ses réflexions sur le nihilisme (faisant partie de son cours de 1940 sur Nietzsche) par une allusion à Tourgueniev et une citation provenant du *Discours sur Pouchkine* de Dostoïevski.

⁷¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 113. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

⁷² Dans la traduction russe dirigée par Ernest Radlov (1913) et dans celle effectuée par Gustav Chpet (années 1920, éditée en 1959), *Schrecken* est traduit par le mot ужас qui ne renvoie à aucune période historique particulière. Nous y reviendrons.

Christianisme, – c’est le devenir de l’athéisme », 256⁷³), dans *L’Athéisme*, il entreprend une démarche théorique globale, et de fait irréalisable, ce que le jeune philosophe reconnaît lui-même :

Théoriquement il faudrait bien sûr analyser toute l’histoire de l’humanité du point de vue du rapport entre théisme et athéisme, mais c’est évidemment hors de question ici ; c’est pourquoi je me borne à l’analyse de la seule religion athée. Mais même cette analyse aidera à comprendre la nature de l’athéisme en général (206-207).

L’Athéisme ne saurait donc aborder la question des relations homme–Dieu que dans une optique visant à «dégager l’intuition athée de base », à « la décrire phénoménologiquement » et à « l’analyser ontologiquement » (206). Pourtant, le projet ne devait pas s’arrêter là et aurait dû culminer en une description de l’athée (et le théiste) « concret et vivant », laquelle serait devenue « la véritable philosophie de l’athéisme » (207). Cette description aurait nécessairement revêtu un caractère autobiographique, car « pour comprendre vraiment ce que sont le théisme et l’athéisme », il faut avant tout se comprendre « soi-même (comme théiste et athée) » (206).

Il s’agit donc non pas seulement d’un portrait de l’athée mais d’une autobiographie intellectuelle reflétant sa formation en tant qu’athée. Ce n’est pas un hasard si le roman inabouti de Dostoïevski se fixe de tels objectifs quand il présente un fonctionnaire à la retraite⁷⁴ qui, ayant subitement perdu la foi (conventionnelle) en Dieu, se livre à une série d’expériences de nature religieuse :

Il fouine parmi les nouvelles générations, les athées, les Slaves, les Européens, les fanatiques russes, les ermites, les prêtres ; il mord à pleines dents à l’hameçon d’un jésuite , un propagandiste, un Polonais ; de là, il descend dans les tréfonds du monde des khlysts – et finalement, il retrouve et le Christ et la terre russe, le Christ russe et le Dieu russe.⁷⁵

En descendant dans le gouffre de la négation et de l’athéisme « complet », il reçoit paradoxalement une véritable « éducation religieuse » qui le transforme en un croyant « parfait ». Même si le protagoniste est décrit de l’extérieur, à la troisième personne, le projet du roman se

⁷³ Et aussi : « De plus, le Christ révèle aussi l’athéisme final : la mort de Dieu. Il ressuscite en tant qu’Homme réel, c’est-à-dire en tant que Communauté, Église (= Prototype de l’Empire napoléonien) » (262).

⁷⁴ Ce personnage fait penser à Arkadi Ivanovitch Svidrigaïlov de *Crime et Châtiment*.

⁷⁵ Lettre à Apollon Maïkov du 11 (23) décembre 1868. Voir Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в тридцати томах, Ленинград, Наука, 1986, т. 28, кн. 2, с. 329. Notre traduction.

présente comme un « document humain » dans lequel l'écrivain s'investit pleinement avec l'intention de créer non pas un « réquisitoire des croyances contemporaines », mais un « véritable poème »⁷⁶.

Le changement du titre du projet initial pour *La vie d'un grand pécheur* (1869-1870 ; il s'agit en effet d'une hagiographie, car Dostoïevski utilise le mot russe *жумие*) souligne le caractère religieux de cette transformation : l'athée « parfait » est un « saint » moderne qui peut trouver Dieu par la voie de la négation et du péché.

Dostoïevski développe cette vision dans son roman *Les Démons* (1871-1872), inspiré par l'assassinat de l'étudiant Ivanov par des membres de l'organisation *Narodnaïa Volia*. Pourtant, ce roman dépasse largement le cadre des œuvres anti-nihilistes, à la mode à l'époque, pour développer ce qui constitue son thème central : les relations homme-Dieu. Selon un apocryphe, Dostoïevski, au pied de l'échafaud, aurait dit en français à Nikolaï Spechnev, qui sera plus tard un des prototypes de Nikolaï Stavroguine, « Nous serons avec le Christ », et il aurait reçu une réponse dérisoire : « Un peu de poussière ». Ainsi, le désir de croire en vie après la mort et un athéisme cynique forment deux pôles de questionnement entre lesquels vaquent les personnages dostoïevskiens. De plus, la question de l'existence de Dieu, dont l'écrivain « a souffert consciemment ou inconsciemment »⁷⁷ toute sa vie, renvoie à celle de la mort : Kojève dirait que « l'attitude chrétienne est une attitude d'Esclave, - une attitude servile (crainte de la mort devenue aspiration à l'immortalité) » (114).

Cette attitude peut être dépassée de manières différentes, ce dont témoignent les choix faits par les personnages nihilistes des *Démons*. Ainsi, Aléxeï Kirillov se tue pour devenir Dieu, mais il cesse, au moment de la mort, d'être un homme historique⁷⁸. Ivan Chatov, un ancien « esclave » de Stavroguine, se crée, sous l'influence de ce dernier, un Dieu russe qui n'est autre que le peuple déifié⁷⁹. Piotr Verkovensky, le plus radical des nihilistes, ne se pose tout simplement pas la question de Dieu, et c'est d'ailleurs pour cela qu'il n'intéresse point Kojève. Enfin, Stavroguine se pend par ennui et aversion, et pourtant c'est bien lui qui incarne pour Dostoïevski et, supposons-le, pour Kojève la problématique de l'athéisme « complet », considérée cette fois-ci dans une perspective purement existentielle et déconnectée de l'actualité politique.

⁷⁶ Lettre à Sophia Ivanova du 25 janvier (6 février) 1869. Voir Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в тридцати томах, Ленинград, Наука, 1986, т. 29, кн. 1, с. 11.

⁷⁷ Lettre à Apollon Maïkov du 25 mars (6 avril) 1870. Ibid., p. 117.

⁷⁸ Voir Dimitri Tokarev, L'ingénieur Kirillov (Dostoïevski, *les Démons*), nihiliste hégélien chez Alexandre Kojève et Albert Camus, Revue des études slaves, XCII/3-4, 2021, p. 599-614.

⁷⁹ De façon significative, c'est Chatov qui en est venu à l'idée selon laquelle la révolution en Russie commence par l'athéisme (344).

L'athéisme « complet », rappelons-le, c'est celui qui occupe, comme l'explique l'évêque Tikhon à Stavroguine⁸⁰, « l'avant-dernier échelon qui précède la foi parfaite »⁸¹. Le problème réside dans le fait de savoir si un « athée parfait » « fera ou non ce dernier pas ».

Tikhon voit justement en Stavroguine un tel « saint » capable de faire le « dernier » pas vers Dieu. Pourtant, il ne le fait pas et sombre dans l'ennui et le dégoût de lui-même. Pour Dostoïevski, cet échec est provoqué par la prédominance de l'élément rationnel dans la structure de la personnalité de Stavroguine. Ce dernier dit effectivement dans sa lettre finale à Dacha :

Le généreux Kirilov n'a pu supporter son idée et il s'est fait sauter la cervelle ; mais je vois bien qu'il était généreux parce qu'il n'avait pas toute sa raison. Je ne pourrais jamais perdre la raison et ne pourrais jamais croire en une idée, comme lui ; je ne puis même m'intéresser à une idée quelconque. Jamais, jamais je ne pourrais me brûler la cervelle (955).

Stavroguine porte en lui beaucoup de traits du personnage anonyme de *L'Athéisme* et, en premier lieu, l'intérêt pour les gens spéciaux et souterrains, les nihilistes, les dissidents religieux (la bienheureuse Marie Lebiadkine, l'évêque Tikhon). Toutefois, par son suicide qui, à l'opposé de celui de Kirillov, n'est pas du tout philosophique⁸², il corrompt l'objectif dostoïevskien défini dans *L'Athéisme* et qui consiste à élaborer (plutôt qu'à révéler) un Christ russe et un Dieu russe. Ce Dieu n'est pas le peuple russe, comme pour Chatov ; il s'agit d'un Dieu transcendant, mais en même temps spécifiquement russe. Il est obtenu par un constant effort de négation des autres croyances et pratiques religieuses.

Il serait risqué d'affirmer que Kojève conçoit son traité en réponse polémique directe au projet de Dostoïevski⁸³. Et pourtant, une mise en parallèle s'impose. Kojève, n'envisage-t-il pas de dresser le portrait intellectuel d'un athée qui ne fait pas « le dernier pas », car il n'y a pas de pas à faire ? Si pour l'écrivain russe le problème de Dieu relève plus d'un ordre existentiel que d'un ordre ontologique (est-ce que Dieu existe pour moi ?), pour le philosophe, il prend forme d'une obsession

⁸⁰ Ce chapitre ne fut publié qu'en 1922.

⁸¹ Fédor Dostoïevski, *Les Démons (Les Possédés)*, Paris, Gallimard, 1955, trad. de Boris de Schloezer, p. 971.

⁸² Certes, c'est bien Stavroguine qui impose à Kirillov l'idée du suicide philosophique. Pourtant, lui-même n'est pas apte à passer de la réflexion à l'acte. Le Sceptique-nihiliste Stavroguine se tue parce que chez lui « la négation même est mesquine » (955). C'est un suicide « sans force », et c'est pour cela qu'il ne trouve pas de place dans la lecture des *Démons* que Kojève donne lors de son séminaire hégélien.

⁸³ Les manuscrits et les lettres concernant *L'Athéisme* et *La vie d'un grand pécheur* furent publiés à Odessa en 1921 par Leonid Grossman. Voir *Творчество Достоевского, 1821-1881-1921*, Одесса, Всеукраинское государственное издательство, 1921.

intellectuelle : selon l'expression de Livio Sichirollo, Kojève fut toute sa vie « littéralement obsédé par l'idée de Dieu »⁸⁴. En d'autres termes, le Dieu vivant ne l'intéresse point, mais il est fasciné par le Dieu en tant que concept. Selon Kojève, et le théiste et l'athée cherchent tous les deux « une voie vers Dieu », sauf que pour le second cette voie ne mène nulle part. Marco Filoni explique ainsi l'argument principal de *L'Athéisme* :

Pour Kojève, le théiste est celui pour qui, en dehors de l'ensemble que lui-même forme avec le monde dans lequel il vit, il y a *encore un quelque chose* ; en revanche, pour l'athée, il n'y a rigoureusement *rien* en dehors de cet ensemble. Mais cela présuppose que, théiste ou athée, chaque homme est ainsi mis en rapport avec ce qui n'est ni le monde ni l'homme dans le monde. Donc, qu'il soit athée ou théiste, l'homme est de toute façon et toujours spontanément mis sur une « voie » qui le conduit vers l'« en dehors » du monde, c'est-à-dire ce que Kojève appelle la « voie vers Dieu » (*Zugang zu Gott*). Celle-ci existe pour l'athée et c'est un chemin vers le rien ; de même que pour le théiste c'est un chemin vers quelque chose. Cette projection vers l'« en dehors » du monde est un phénomène spécifiquement religieux qui, pour Kojève, est commun à tout homme, qu'il soit athée ou théiste⁸⁵.

Logiquement, Kojève distingue, en tout début du livre, deux approches au problème de l'athéisme, que l'on pourrait associer respectivement à Stavroguine et Verkhovensky. Il serait en effet tentant de croire que Kojève pense à ce dernier quand il affirme que

si l'on entend par athéisme le refus d'envisager le problème religieux en tant que tel, le refus de tout dépassement des limites du donné sensible, alors la combinaison des mots « religion athée » n'a pas de sens. Sans qu'on ait à se demander si, outre les niveaux animal, végétal et minéral, il peut exister pour l'homme, on peut affirmer qu'un tel athéisme exclut toute religion (69).

Si Verkhovensky reste justement sourd à la problématique religieuse (l'évêque Tikhon pourrait dire de lui qu'il est indifférent et « n'a pas la foi mais seulement une peur malsaine »⁸⁶), Stavroguine semble adopter une attitude plus nuancée laquelle Kojève décrit ainsi :

⁸⁴ Cité par Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010, p. 212.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁶ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 971.

Mais si par athéisme on entend – comme c’est ordinairement le cas – la négation de Dieu, alors la notion de « religion athée » peut avoir un sens, à condition toutefois de définir la religion de façon adéquate (69).

Stavroguine, tout comme Kojève, procède par négation de Dieu, ce qui est une forme d’attitude religieuse, même si cette religion est parfaitement athée⁸⁷. La différence consiste dans le fait que le personnage des *Démons* meurt sans avoir résolu le problème de Dieu⁸⁸, tandis que le philosophe le résout et *continue à vivre*⁸⁹.

Si Kojève polémique avec Dostoïevski, ne fût-ce que de manière implicite, sur la problématique religieuse, il partage avec lui une vision pessimiste de la condition humaine. En témoignent les métaphores assez poétiques (dignes d’un héros des *Carnets du sous-sol*, ou encore d’un Pascal) qu’il emploie pour décrire la position précaire de l’homme dans le monde :

Ainsi donné à lui-même, l’homme est semblable à un homme aux abords d’un marécage. Il sait que le marécage dans son ensemble peut le porter, et il serait sûr de lui-même s’il pouvait s’appuyer sur toute son étendue. Mais il ne le peut pas. Il essaie de s’emparer de plus grand nombre possible d’appuis, il pose des planches, etc., mais jamais il ne sait s’il a rassemblé assez de ressources. Il se tient sur une motte de terre, mais il ne peut pas savoir si elle le tiendra longtemps et il a peur de s’y tenir. Il regarde autour de lui, cherche une autre motte plus solide en évitant les endroits manifestement mouvants (mais ce sont peut-être ceux-là qui sont précisément les plus résistants), saute sur elle et a de nouveau peur, cherche encore, et ainsi de suite sans fin, où plutôt jusqu’à la fin ; il court tant qu’il ne se noie pas et, tant qu’il n’est pas noyé, il court – un tel homme n’est pas tranquille et n’est pas sûr de lui ; il est angoissé (152-153).

De manière caractéristique, Kojève complète la description des situations angoissantes d’inspiration romantique (l’incendie, une ville morte, la nuit) par le thème du meurtre, qui était très cher au romancier russe :

⁸⁷ Pour Kojève, le bouddhisme est la religion athée par excellence.

⁸⁸ Kirillov, qui veut devenir Dieu, résout quant à lui ce problème, mais au prix de sa vie, ce qui est inadmissible pour Kojève.

⁸⁹ Le philosophe adopte ainsi une position proche du bouddhisme : « Si le philosophe est “au-dessus” de toute contradiction (par exemple entre le théisme et l’athéisme), alors au bout du compte, il ne reste plus rien ; il ne reste que le rien en tant que réponse à la question de la vérité. Et si c’est le cas, on retrouve le bouddhisme, c’est-à-dire encore (un) *Standpunkt* » (243).

Sur Stavroguine et le bouddhisme voir К. Г. Исупов, Николай Ставрогин, или пустота, Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Том 21. Выпуск 3, с. 393-418.

L'homme qui est donné à soi de cette façon est donné dans le tonus de l'angoisse : il est angoissé dans le monde angoissant du meurtre et de la mort. Il est angoissé de constater la destruction des objets (par exemple lors d'un incendie), il est angoissé de voir la mort et le meurtre. Il est encore angoissé de voir les lieux où la mort est passée, où ne se trouve plus ce qui s'y trouvait (dans le cas d'une ville morte par exemple), où est visible l'absence de ce qui pouvait s'y trouver (l'angoisse ne surgit-elle pas dans un désert où il y a tant d'espace « non rempli » ?), et surtout là où il ne voit rien (comme on est angoissé de nuit). Il est également angoissé là où il n'y a pas de fin, mais où il y a la finitude, où il n'y a pas encore de mort et de meurtre, mais où la mort et le meurtre peuvent survenir (n'est-on pas angoissé à côté d'un malade sans espoir de guérison ou d'un condamné à mort, et n'est-on pas angoissé là où « il y a un meurtre dans l'air » ?) (153)⁹⁰.

Signalons un problème de traduction qui surgit à l'analyse de ce passage. Kojève emploie les mots russes *жуть*, *жутко*, *жуткое*, ce qui n'est pas sans rappeler le célèbre essai de Freud *Das Unheimliche*, paru en 1919. Compte tenu de l'hostilité affichée par Kojève envers la psychanalyse et des difficultés évidentes de traduction du mot *Unheimliche* en d'autres langues, il serait plus opportun de supposer que Kojève emprunte le mot *жуткое* au vocabulaire heideggerien plutôt qu'à celui de Freud. Laissant ici de côté la question de l'influence éventuelle de Freud sur Heidegger, rappelons tout de même que ce dernier utilise le mot *Unheimlich* dans son discours inaugural prononcé le 24 juillet 1929 à l'Université de Freiburg. Si dans des traductions russes⁹¹ et anglaises⁹² récentes la phrase *es ist einem unheimlich* est rendu respectivement par *делается жутко* et *it's uncanny*, ce qui est tout à fait conforme à la traduction habituelle de *Unheimliche* chez Freud, dans la traduction française de Roger Munier⁹³, cela donne « un malaise nous gagne ». Le mot *Angst* est rendu, quant à lui, par *ужас*, *anxiety* et *angoisse*.

Pourquoi cette mise en parallèle linguistique serait-elle instructive quand on lit *L'Athéisme* ? Dans l'original russe, Kojève parle justement de la transformation de *жуть* en *ужас* au moment où l'homme se trouve devant sa propre mort :

⁹⁰ On ne s'étonnera pas de trouver un vocabulaire presque identique dans l'essai *Etude sur l'horreur* écrit par le philosophe soviétique non-conformiste Leonid Lipavsky dans la première moitié des années trente.

⁹¹ М. Хайдеггер. Что такое метафизика?, in М. Хайдеггер. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993, с.

⁹² М. Heidegger, Was ist Metaphysik? Urfassung / What Is Metaphysics? Original Version, in *Philosophy Today*, Volume 62, Issue 3 (Summer 2018), p. 739.

⁹³ Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? Conférence de 1929, in *Cahier de l'Herne, Heidegger*, 1983, p. 51.

Данность «человеку в мире» убийства и смерти вне его самого (т.е. в мире) есть данность конечности мира в себе самом, данность мира в тонусе жути. Но и только жути. Эта жуть переходит или, вернее, сменяется ужасом только тогда, когда человеку дана его собственная смерть.

Dans la traduction de Nina Ivanoff, cela donne :

Le donné du meurtre et de la mort à l' « homme dans le monde » en dehors de lui-même (c'est-à-dire dans le monde) est le donnée de la finitude du monde en lui-même, le donné du monde dans le tonus de l'angoisse. Et de l'angoisse seulement. Cette angoisse devient, ou plutôt est remplacée par la terreur seulement quand sa propre mort est donnée à l'homme (153).

Non seulement *жуть* (qu'il faudrait plutôt traduire par *Unheimliche*, *uncanny* et certainement pas par *malaise*) est rendu ici par *angoisse* (dont l'équivalent serait *Angst*⁹⁴, *anxiety* et certainement pas *ужас*⁹⁵), mais le mot *ужас* est traduit par *terreur* (plutôt *horreur* et, en allemand, *Schrecken* ou *Furcht*⁹⁶). Ainsi, *L'Athéisme* semble receler des considérations de portée historique, alors qu'il en est en réalité dépourvu.

La situation change deux ans plus tard, à l'époque du séminaire hégélien. Dès le début de son enseignement, Kojève introduit une perspective historique et politique dans sa réflexion sur la mort chez Hegel. Lors de ses cours de l'année 1933-1934, il examine déjà la mort comme l'horizon des luttes sanglantes de pur prestige.

Logiquement, la problématique du nihilisme politique, absente de *L'Athéisme*, vient tout de suite épauler sa réflexion. Le nihilisme est ainsi analysé dans le contexte des relations maître–esclave et de la dialectique de la Terreur. De fait, la « Conscience servile » s'effectue, selon Kojève, en trois étapes : attitude stoïcienne, attitude sceptique ou nihiliste, et enfin attitude (chrétienne) de la conscience malheureuse (56). Le nihilisme du Sceptique se traduit par la négation de « l'existence même du monde extérieur » (62). Cette négation étant « purement théorique » (63), elle peut pourtant

⁹⁴ Voir Виктор Мазин, Понятия «страха» и «тревоги» в текстах Фрейда, freudproject.ru/?p=12143

⁹⁵ Vladimir Bibikhine, le traducteur de Heidegger, rend justement le mot *Angst* par *ужас*.

⁹⁶ Dans une note à *L'Athéisme*, Kojève précise que « Heidegger distingue *Angst* et *Furcht* ; le Néant “est donné” seulement dans *Angst*. Si *Furcht* est seulement la crainte (par exemple de la souffrance), alors la distinction est juste, mais s'il s'agit aussi de la crainte de la mort, alors elle est fautive » (236).

Dans *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève semble être moins attentif aux nuances de la traduction. Ainsi, il dit : « C'est qu'à travers la peur animale de la mort (*Angst*) l'Esclave a éprouvé la Terreur ou l'angoisse (*Furcht*) du Néant, de son néant » (175).

se muer en un acte si le sceptique nihiliste adopte une position négatrice vis-à-vis de lui-même, c'est-à-dire s'il commet un acte de suicide.

Ayant déjà évoqué la problématique du suicide dans *L'Athéisme* (« l'homme dans le monde » est donné à lui-même « comme suicidé potentiel, comme celui qui peut se tuer à n'importe quel moment », 158), Kojève préfère cette fois-ci quitter le champ d'une pure spéculation philosophique et se référer directement à Kirillov, qui incarne pour lui cet élan autodestructeur :

Ce thème hégélien a été repris par Dostoïevski dans *Les Possédés*. Kirilov veut se suicider uniquement pour démontrer la possibilité de le faire « sans nécessité aucune », c'est-à-dire *librement*. Son suicide doit démontrer la liberté absolue de l'homme, c'est-à-dire son indépendance vis-à-vis de Dieu (517-518).

Seul Ivan Karamazov⁹⁷ partage avec Kirillov cette obsession de l'idée de Dieu⁹⁸, qui était également celle de Kojève, et cela malgré son athéisme affiché. Mais Ivan ne participe pas, pour le moment au moins, à l'œuvre de la Terreur révolutionnaire, tandis que Kirillov le fait, ne fût-ce que de manière indirecte (il ne rejette pas moralement l'assassinat de Chatov et en prend la responsabilité⁹⁹).

Quoique reléguée dans une note de bas de page, la réflexion sur Kirillov semble étayer l'analyse de la dialectique de la Terreur que Kojève entreprend en 1936-1937. Dans le contexte des grands procès de Moscou, la figure de ce personnage dostoïevskien semble incarner pour Kojève la problématique de la mort prise sous deux angles : existentiel, déjà examiné dans *L'Athéisme*, et politique.

D'un côté, la peur qu'éprouve Kirillov est liée à son sentiment religieux très aigu : la peur de la mort est en effet la peur de Dieu (« Dieu est la souffrance de la peur de la mort », 188), et pour la surmonter il faut se révolter contre la divinité, c'est-à-dire faire preuve de la volonté de se suicider. Dans le même temps, Kirillov « offre » sa mort aux autres nihilistes, l'inscrivant ainsi dans un contexte politique russe qui se trouve explicitement lié, par l'inscription avec laquelle il termine sa lettre, à celui de la Révolution française. En effet, Kirillov écrit en français sous sa signature : « Liberté, égalité, fraternité ou la mort ! » (885). Malgré son aspect parodique, cette phrase confirme la portée historique de la démarche de Kirillov. Sa révolte personnelle contre Dieu acquiert ainsi une

⁹⁷ Avec qui on compare souvent le jeune Kojève, voir Dominique Auffret, op. cit., p. 245-271.

⁹⁸ Raskolnikov par exemple ne vient à l'idée de Dieu qu'au baigneur.

⁹⁹ Son rejet est plutôt philosophique ; cf. sa discussion avec Verkhovensky.

dimension politique et se tient dans la lignée des luttes politiques de l'époque de la Révolution française.

Kojève n'hésite pas à pousser encore plus loin cette « politisation » de la mort individuelle, et il le fait sans moindre ironie. De fait, il aurait pu s'exclamer : « Liberté, égalité, fraternité ET la mort ! » Pour lui,

cette idéologie de la Liberté absolue est donc bien « le Ciel descendu sur Terre » dont rêvait la Raison « éclairée ». En fait, c'est un vide qui s'anéantit lui-même. La réalisation et la révélation de cet anéantissement de la Liberté absolue, c'est la Terreur (Schrecken = médiation par la mort) (142).

La faute de Kirillov consiste dans le fait qu'il cesse, par son acte auto-négateur, d'être un homme d'action et échappe au paradigme historique hégélien. Il possède pour autant une qualité que Kojève appelle la « conscience discursive de l'extérieur et de soi » (570). C'est-à-dire qu'il pense sa mort non pas comme un fait biologique mais comme un moyen de médiation dans sa lutte pour la reconnaissance : capable de se tuer délibérément, il veut être reconnu en tant que nouveau Sauveur, nouveau Christ ouvrant « la porte » à tout le monde (882). Kojève dit que

c'est seulement dans la Lutte pour la reconnaissance, c'est uniquement par le risque de la vie que celle-ci implique, que l'être donné (animal) se crée en tant qu'être humain. C'est donc l'être même de l'Homme qui « apparaît » ou se manifeste comme un suicide différé, comme dirait Hegel, - « médiatisé » (vermittelt) par l'Action négatrice qui engendre la conscience discursive de l'extérieur et de soi. L'Homme est un être qui se suicide, ou qui est du moins capable de se suicider (Fähigkeit des Todes). L'existence humaine de l'Homme est une mort consciente et volontaire en voie de devenir (570).

Kirillov considère même que sa mort sauvera « tous les hommes et les transformera physiquement dès la génération suivante » (882). Mais pour cela, il faut que la mort devienne avant tout un message discursif qui bouleversera la conscience des hommes. Ce message, « semé » par Kirillov (la version finale de sa signature, « gentilhomme-séminariste », explicite cette volonté de « séminaire »¹⁰⁰), n'a pas, tout comme la parole du Christ, de forme écrite et doit être transmis par des apôtres modernes - les nihilistes.

¹⁰⁰ Sur le plan social, le gentilhomme russe ne pouvait pas être séminariste, c'est-à-dire élève d'un séminaire religieux, l'accès en étant presque exclusivement réservé aux fils de prêtres orthodoxes.

Le roman inachevé de Dostoïevski (et son avatar, le roman *La vie d'un grand pêcheur*) se posait une tâche impossible – montrer un homme qui subit toutes les tentations et teste toutes les idéologies. Source d'inspiration pour les romans qui lui ont succédé, *L'Adolescent*, *Les Frères Karamazov* et surtout *Les Démons*, ce projet du roman cristallise la problématique du nihilisme qui hante l'écrivain russe durant les années 1860-1870.

Il en va de même pour *L'Athéisme* de Kojève, un projet philosophique à peine réalisable, vu son ampleur mais aussi sa déconnexion de la situation historique actuelle. Se tenant encore, dans *L'Athéisme*, « comme à *équidistance* entre théisme et athéisme »¹⁰¹, Kojève accomplit un pas décisif durant son séminaire en qualifiant Hegel de plus grand philosophe athée¹⁰². Totalement dénuée de dimension politique dans *L'Athéisme*, la problématique religieuse trouve désormais sa place dans une anthropologie décidément surhumaine (héritant beaucoup de Nietzsche) et ouvertement politisée (dans le sillage marxiste) que Kojève développe durant ses cours tout en prétendant qu'elle ne fait que transcrire les idées de Hegel. Le projet d'une autobiographie intellectuelle, à portée très personnelle, est ainsi remplacé par un enseignement assez catégorique, déployé devant les auditeurs « médusés » du séminaire.

«Прокказы Софии»: мудрость и юмор у Кожева

On connaît l'importance de la figure du Sage pour Kojève. Le Sage apparaît à la fin de l'Histoire et incarne le Savoir absolu, dans l'État universel et homogène. Le Sage « vit et agit ; mais il ne vit que par la science, et il n'agit que pour la Science »¹⁰³, de sorte que cette figure prend les dimensions

¹⁰¹ Laurent Bibard, Présentation, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰² Livio Sichirollo y voit une réaction à son obsession de l'idée de Dieu. Voir Filoni, *op. cit.*, p. 212.

¹⁰³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 326. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

surhumaines du suprême Savant de Rimbaud, qui le décrit dans sa célèbre *Lettre du voyant* (lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871).

Il est facile d'imaginer ce Sage des derniers temps en maniaque du savoir, toujours concentré, sérieux, satisfait de sa supériorité intellectuelle. Georges Bataille s'est insurgé contre cette autosatisfaction dans une lettre du 8 avril 1952, écrite en réaction à l'article de Kojève consacré aux romans de Raymond Queneau :

Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarrassant nullement d'aboutir à une sagesse ridicule : il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse avec l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire, en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique, au moment d'arriver à ce point de résolution¹⁰⁴.

Il existe certes une certaine ambiguïté dans la manière dont Kojève décrit la fin de l'Histoire et l'état de satisfaction tant physique qu'intellectuelle dont jouissent les hommes posthistoriques. Les sages, si ce n'est le seul et unique Sage, s'opposent aux autres êtres, qui appartiennent à un monde animal plutôt qu'à celui des hommes. De fait, Kojève prône que

L'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la Nature et l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet (435).

Dans une note de la seconde édition de *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève assume que, poussé à l'extrême, son argument devient « ambigu, pour ne pas dire contradictoire » :

Il faudrait donc admettre qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci « rend l'Homme *heureux* ». Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. Mais il y a plus. « *L'anéantissement définitif* de l'Homme *proprement dit* » signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre. Les animaux de l'espèce *Homo sapiens* réagiraient par des réflexes conditionnés

¹⁰⁴ Georges Bataille, *Lettre à Kojève du 8 avril 1952*, in Georges Bataille, *Choix de lettres – 1917-1962*, édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Paris, Gallimard, 1997, p. 443.

à des signaux sonores ou mimiques et leurs soi-disant « discours » seraient ainsi semblables au prétendu « langage » des abeilles. Ce qui disparaîtrait alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de « connaissance [discursive] du Monde et de soi (436).

Il est évident que le Sage, dont la seule action est le Livre (410), ne peut pas refuser la parole discursive. Le langage des abeilles est plutôt réservé à ceux qui sont retournés dans l'animalité, ce qui n'est pas sans rappeler le roman du biologiste russe Konstantin Merejkovski (frère du célèbre écrivain et penseur) *Le paradis terrestre*, publié à Berlin en 1903. Source d'inspiration de plusieurs utopies russes, dont la trilogie de Fiodor Sologoub *La légende créée* (1907-1913), ce texte décrit une société profasciste avec des intellectuels, des Protecteurs, qui seuls possèdent le droit du langage, et des êtres humains juvénilisés qui passent leur temps à faire l'amour et à jouer. Une troisième classe de cette société est composée d'esclaves abrutis qui travaillent pour les sages et les enfants.

Si chez Merejkovski les frontières entre les classes de cette société sont infranchissables, du fait de leur caractère biologique, Kojève prétend que le Sage, une fois son Livre accompli, peut passer à un autre genre de sagesse, celui de la rue et de son langage vulgaire et banal. Kojève en parle longuement dans un article qu'il consacre aux romans de Raymon Queneau en 1952. Intitulé *Romans de la sagesse*, ce texte présente trois héros de Queneau – notre ami Pierrot, le poète de Rueil et le soldat Brû – trois « voyous désœuvrés » détenteurs d'une Sagesse « profonde et inédite ». Ainsi, le soldat Brû

« ne vit-il pas en pleine métaphysique puisqu'il ne pense généralement à rien (ou s'il pense à quelque chose, cette chose n'est autre que la bataille d'Iéna) et consacre ses vastes loisirs à l'identification du néant de sa certitude subjective avec le néantissement de l'Être-en-soi temporel, concrétisé *dans* et *par*, ou mieux encore, *en tant qu'*une horloge, qui lui permet de compter jusqu'à trois, et même au sommet de sa sagesse jusqu'à quatre /.../» ?¹⁰⁵

Le soldat Brû parle « de tout et de n'importe quoi » en ne parlant au fond que de lui-même. En cela, il s'inscrit dans la lignée de Socrate, lui aussi un voyou désœuvré, et de Hegel dont l'en soi et le pour soi étaient « des expressions très simples, pour ne pas dire banales, empruntées à l'allemand courant »¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Kojève, *Les romans de la Sagesse*, Critique, n 60, 1952, p. 394.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 392.

Il faut préciser pourtant qu'à la différence de Brû, Hegel développe une réflexion théorique sur le fait de penser le monde qui se révèle à un soi pensant. En effet, si Brû « ne pense généralement à rien », comment donc le monde peut-il se révéler « dans et par ses pensées » ? Le soldat de Queneau est le Sage qui ne pense pas, mais peut-on en dire autant du Sage de Hegel et de Kojève ?

Il en va de même pour le langage. Si le langage de Brû est un « français parlé » (on se rappelle le projet du néofrançais développé par Queneau) qui renvoie, en un sens, aux expérimentations des poètes russes dits transmentaux (Ilia Zdanévitch et al.), Kojève prend soin d'avertir ses lecteurs que son compte-rendu est écrit en un « illisible quasi-français »¹⁰⁷ qui prétend n'avoir rien en commun avec le langage des sages quenelliens. La différence réside dans le fait que Kojève parodie « son propre style », donc occupe une position extérieure par rapport au langage. Si l'on admet que les héros peu héroïques de Queneau sont des Sages modernes, alors celui qui révèle leur Sagesse doit adopter une position défamiliarisante, étrangisante par rapport à celle-ci, si l'on emprunte le terme des formalistes russes, position qui permet de parler de la Sagesse en termes de parodie.

Au niveau du langage, cela se traduit par des équivoques rhétoriques de toute sorte et de jeux de mots, parfois mauvais, dont sont truffés les deux comptes-rendus de Kojève, l'un sur Queneau et l'autre sur Françoise Sagan. Selon Jacques-Alain Miller, la recension de l'oeuvre de Sagan a tout d'un canular¹⁰⁸, lequel dévoile, ajoutons-nous, l'autre face de la Sagesse, à savoir la capacité du Sage de rire de lui-même. Un langage philosophique qui touche à l'illisible et à l'incompréhensible (langage des abeilles), et qui se présente comme une parodie de lui-même, sert justement à défamiliariser le langage de la rue, qui procède d'une perception automatisée du monde. Et vice versa, quand Hegel emploie des expressions de l'allemand courant, tels *en soi* et *pour soi*, dans le contexte du langage obscur et occulte de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il a recours à un procédé similaire d'étrangisation.

Kojève se souvient de ses premières lectures de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans une interview accordée en janvier 1968 à Gilles Lapouge. Il y dit :

Hegel, j'ai essayé de le lire. J'ai lu quatre fois, et dans son long, la *Phénoménologie de l'esprit*. Je m'acharnais. Je n'en ai pas compris un mot¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ibid., p. 387.

¹⁰⁸ Jacques-Alain Miller, Bonjour Sagesse, in *La Cause du Désir*, 2017/1, n° 95, p. 80. Voir également de lui *Dévoration du vit, dimanche de la vie*, <https://laregledujeu.org/2013/03/12/12729/devoration-du-vit-dimanche-de-la-vie/>, où Miller parle de la réception par Lacan du *Dimanche de la vie* de Queneau.

¹⁰⁹ « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages », une conversation avec Alexandre Kojève, <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/>, publié à l'origine dans le n 53 de la *Quinzaine littéraire*.

Le brouillard ne se dissipe que quand il y retrouve un homme historique – qui culmine dans la figure de Napoléon : « J’ai relu la Phénoménologie et, quand je suis arrivé au chapitre IV, alors j’ai compris que c’était Napoléon »¹¹⁰. C’est une révélation immédiate qui se produit sur-le-champ¹¹¹.

Toutjourn sur le même ton de l’auto-ironie, Kojève prend un plaisir particulier à souligner que ses cours à l’EPHE étaient fréquentés non pas seulement par des intellectuels, tels Breton, Bataille, Lacan, Queneau, mais aussi par un contre-amiral de la flotte et son épouse. On a l’impression que sans l’amiral, son séminaire aurait perdu pour lui de son charme intellectuel.

Ce goût pour le paradoxe et le jeu, on le retrouve déjà dans les notes prises par le tout jeune Kojève au début des années 1920. Le 20 octobre 1920, il cite par exemple un poème philosophico-ironique de Pouchkine qui porte le titre « Mouvement » (1825) et évoque une dispute entre Zénon d’Élée et Diogène de Sinope¹¹².

Aucun mouvement n’existe, a dit un sage barbu.

Un autre a préféré garder le silence et s’est mis à marcher devant lui.

Il n’aurait pas pu objecter plus fort que cela ;

Tout le monde a fait l’éloge de sa réponse complexe.

Hegel s’en souvient dans ses *Leçons sur l’histoire de la philosophie* en soulignant que trop se fier à l’évidence serait une erreur. Pouchkine prolonge sa réflexion poétique dans le même esprit :

Pourtant, messieurs, cet événement amusant

éveille dans ma mémoire un autre exemple :

Le soleil tourne autour de nous tous les jours,

cependant c’est l’obstiné Galilée qui a raison (notre traduction).

Une autre anecdote tirée de la vie de Diogène semble illustrer les propos de Kojève sur l’homme post-historique qui exécuterait « des concerts musicaux à l’instar des grenouilles et des cigales ». Selon Diogène Laërce, Diogène de Sinope, parlant un jour devant des gens inattentifs, se mit à chanter, ce qui a tout de suite attiré une grande foule autour de lui.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ On se permet ce jeu de mots car en russe Napoléon (Наполеон = На+поле+он) signifie exactement *il est sur le champ*.

¹¹² Voir Kojève, *Diario del filosofo*, éd. par Marco Filoni, Torino, Nino Aragno, 2013, p. 75. Parfois, Diogène est remplacé par Antisthène. En tout cas, ce dialogue ne pouvait pas avoir lieu réellement.

Le sage se sert du « langage des abeilles » ou « donne des concerts musicaux » pour défamiliariser son propre discours philosophique. Une autre possibilité d'étrangisation serait de transformer son discours en un « illisible quasi-grec », procédé dont use Kojève dans son compte-rendu sur Queneau.

Notons qu'une des premières apparitions de la notion de sagesse a lieu dans un commentaire que donne Kojève d'un aphorisme de Kozma Proutkov. Proutkov, auteur fictif qui fait parfois penser au Père Ubu d'Alfred Jarry, fut inventé par le poète Alexeï Konstantinovitch Tolstoï (1817-1875) et ses cousins, les trois frères Jemtchoujnikov. De Proutkov, Kojève retient un aphorisme humoristique pour en révéler la sagesse profonde et même universelle :

Hier nous sommes restés toute la nuit devant la fontaine de la Piazza di Spagna. Durant notre conversation, j'ai mentionné l'aphorisme – selon moi de grande valeur – de Kozma Proutkov : « Claquer une jument sur le nez, elle agitera la queue ». Je ne connais rien de plus profond que cette maxime. Elle peut avoir mille sens, elle peut être appliquée dans mille cas. On me disait qu'en soi elle était dénuée de tout sens. Mais toute pensée n'a de valeur que si on la comprend. Et qu'est-ce qui donc, sinon ce qui est insensé, peut être interprété de manières infiniment différentes ? L'aphorisme de Proutkov ne peut-il pas peut-être contenir toute la sagesse de l'humanité ?¹¹³

Cette réflexion évoque le caractère naïf et direct d'une vision du monde propre à l'enfant et que Dominique Auffret considère être celle de Kojève¹¹⁴. En effet, quoi de plus naïf que de voir un lien direct entre le fait de claquer une jument sur le nez et de l'observer agiter sa queue ? Mais au-delà de ce déterminisme évident, Kojève soutient que cette action peut avoir mille sens ou, pour être plus précis, qu'elle peut être interprétée de manières infiniment différentes, parce qu'elle est *dénuée de tout sens*. Ou, si l'on veut, son seul sens est de montrer qu'elle n'a pas de sens.

À qui pourrait-il venir à l'esprit de claquer une jument sur le nez, si ce n'est un enfant ou bien un sage ? Sauf que l'enfant le fait juste *comme ça*, pour voir ce qui va se passer (la jument va agiter sa queue), tandis que le sage le fait pour réfléchir à ce que l'acte d'agiter la queue pourrait signifier.

¹¹³ Kojève, *Diario del filosofo*, p. 26, notre traduction. La conversation avec un ami de Moscou Georg Witt s'est tenue le 15 août 1920 à Rome.

¹¹⁴ « ...La Sagesse existentielle synthétise les deux états opposés de la vie d'un homme, celui de l'enfance et celui de la vie d'adulte /.../ » (Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 573).

Rappelons également la réponse que Kojève a donnée, quelque trente ans plus tard, à la question d'Edmond Ortigues sur le rapport de l'homme à la sagesse. On voit à quel point celle-ci est toujours liée, pour lui, au ...rire :

C'est la même chose que le rapport de l'homme avec Dieu, explique Kojève à Ortigues. C'est l'histoire des malheurs de Sophie. Rappelez-vous que je n'ai pas publié moi-même l'*Introduction à la lecture de Hegel*. La publication a été faite par un humoriste, Raymond Queneau. Ce point est très important pour moi. D'ailleurs Queneau a résumé la *Phénoménologie de l'esprit* en écrivant *Zazie dans le métro*. Zazie était venue à Paris pour voir le métro. Mais la seule fois où elle est allée dans le métro, elle s'est endormie, elle n'a rien vu. Voilà le roman de la sagesse¹¹⁵.

Zazie agit comme l'enfant qui claque la jument : elle veut voir, voir le métro. Le fait qu'elle n'a rien vu devient matière à réflexion, au même titre que le fait d'avoir vu la jument agiter sa queue. Reste à savoir si cette réflexion va mener au *Savoir* ou bien va s'embourber dans une infinité de sophismes, tels ceux que Nabokov imagine dans *Ada, ou l'ardeur* (1969) quand il invente les *sophismes de Sophie* de « Mlle Stopchine », faisant ainsi allusion à l'écrivaine catholique russe et salonnière parisienne Madame Sophie Swetchine, mais aussi aux *Malheurs de Sophie* (1858) de la comtesse de Ségur (née Sophie Rostopchine).

Premier roman de la trilogie sur les épreuves d'une toute jeune fille, Sophie de Réan, *Les Malheurs de Sophie* fut traduit en russe en 1864 sous le titre *Сонины проказы*, littéralement *Les Farces de Sophie*. Ainsi, le titre russe met en avant l'aspect humoristique des histoires de Sophie. Les nombreuses allusions à ce roman dans des textes littéraires russe, dont *Histoire de Sonetchka* (1937) de Marina Tsvetaïeva et *Autres rivages* (1954) de Nabokov, témoignent du rôle important qu'il a joué dans l'éducation littéraire des enfants russes de l'époque.

On peut supposer qu'il en va de même pour Kojève. Et si l'on ne peut prétendre que la Sagesse, la Sophia, lui serait apparue pour la première fois sous les traits d'une petite fille coquine et espiègle (rappelons que c'est une fille de 9 ans), il aurait été néanmoins au courant de l'expérience du tout jeune Vladimir Soloviev, qui en était tombé amoureux, ouvrant ainsi une série d'apparitions de la Sophia incarnée : d'abord dans une église à Moscou, puis au British Museum et enfin dans le désert égyptien. Le poème *Trois rencontres* (1898) de Soloviev décrit cette expérience mystique avec une grandiloquence lyrique qui paraîtrait excessive si elle n'était pas atténuée par une auto-ironie

¹¹⁵ Edmond Ortigues, Pour l'honneur d'Alexandre Kojève, in *Le Monde*, 4 octobre 1999, p. 17.

grinçante. Les visions mystiques de la Sophia sont ainsi constamment mises à distance, sans toutefois perdre de leur valeur.

Dans *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, Kojève souligne l'importance qu'accorde Soloviev à la beauté physique de la Sophia :

Cette Sophia de sa mystique vécue est un être individuel, concret, vivant, presque tangible et en tout cas accessible à la vue, un être divino-humain, humain sous forme féminine, un être proche et condescendant, accessible à une communion intellectuelle, personnelle et directe, comprenant et adressant la parole, un être qui aide et guide dans la vie, un être enfin, qui est aimé d'un amour vif et ardent, sublimé, certes, et épuré de toute sensualité, mais néanmoins conscient d'être adressé à un être féminin qui l'accepte, lui répond peut-être et le récompense en tout cas en révélant sa beauté, qui n'est jamais une beauté abstraite et est même parfois une beauté féminine¹¹⁶ (120).

Cet amour rime en même temps avec l'humour avec lequel Soloviev raconte ses émotions. Il est très important que dans son traité inachevé *La Sophia*, écrit en français en 1876, le philosophe affirme que le caractère métaphysique de l'homme est révélé dans l'art, la poésie et le *rire* :

L'animal, complètement absorbé par la réalité donnée, ne peut pas se mettre dans une position critique et négative envers elle, et c'est pour cela qu'il ne [rit pas] peut pas rire; car le rire suppose un état libre: l'esclave ne rit pas¹¹⁷.

D'où on pourrait tirer une conclusion qui ne saurait déplaire à Kojève : l'esclave commence à rire quand il cesse d'être animal et devient un homme pensant. Selon Soloviev, la liberté métaphysique de l'homme « acquiert la conscience de soi [même] dans le rire réfléchi de l'homme qui pense »¹¹⁸. Ce rire devient possible dès que l'homme se rend compte du contraste entre « cette réalité apparente qui est toute la réalité pour la brute et pour l'homme abruti » et « un autre monde idéal »¹¹⁹.

Kojève, certes, ne pouvait pas connaître *La Sophia*, qui ne fut publiée qu'en 1978 par les soins de l'abbé jésuite François Rouleau. Signalons toutefois que Soloviev développe l'idée du rire comme fondement métaphysique de l'homme pendant les leçons professées aux Cours supérieurs pour les

¹¹⁶ Alexandre Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Janvier-avril 1935, n°1-2, p. 120.

¹¹⁷ Vladimir Soloviev, *La Sophia, principes de la doctrine universelle*, in Владимир Соловьёв, *Полное собрание сочинений и писем в 20 т.*, Москва, Наука, 2000, т. 2, p. 12.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

femmes en 1875. En 1921 paraît à Petrograd un compte-rendu de la première leçon donnée le 14 janvier 1875, où le philosophe définit justement l'homme comme un animal riant¹²⁰.

La même année, Soloviev part pour Londres, pour se précipiter ensuite en Égypte. Ce départ inattendu, provoqué par la vision de la Sophia, est lié à l'intérêt du jeune philosophe pour le gnosticisme, la tradition hermétique et la Kabbale. On en trouve des traces dans le texte de *La Sophia*, jusque dans la structure triadique des fragments écrits au Caire. En marge du texte, nous trouvons une remarque (« ЭН-Соф, Логос, София. Первая троица ») qui laisse penser que Soloviev identifie ici la Sophia à la *Shekhinah*, le principe féminin de la Kabbale. Pourtant, une autre hypothèse n'est pas à exclure, à savoir que la Sophia peut renvoyer à la sephira *Chokmah* (ou chochmah ou hokhmah), que l'on traduit littéralement par *sagesse*. Le mot *Chokmah* se prononce en russe *Хокма* (Soloviev le translittère ainsi dans son article *La Kabbale* pour le *Dictionnaire raisonné* de Brokhaus et Efron) ou bien *Хохма*, cette dernière version représentant en soi un jeu de mots inédit. De fait, *хохма* veut dire en russe plaisanterie, farce, anecdote drôle et inventée, et *хохмач* est un farceur qui aime à mystifier les gens avec des histoires invraisemblables.

Étymologiquement, *Хохма* provient du mot חכמה (sagesse), avec un effet d'attraction paronymique produit par le mot *хохом* (le rire). On parle souvent du rire carnavalesque de Soloviev, qui ne cessait de surprendre ses contemporains. Sur ce plan, Kojève hérite de ce philosophe à l'origine du phénomène culturel insolite que représentait le Siècle d'argent russe. Loin d'être un simple trait de caractère, son goût pour la plaisanterie, le canular traduit une intuition plus profonde, décelant une incroyable parenté entre la sagesse et le rire.

Encore un mot. Pour Soloviev, un « autre monde idéal » est nécessairement une réalité divine transcendante, que Kojève, quant à lui, rejette. Pourtant, le Sage n'appartient-il pas lui aussi à une réalité double ? D'un côté, il constate la fin de l'Histoire et, de l'autre, il vit parmi les gens qui ignorent cette vérité suprême. Dans un entretien avec Gilles Lapouge, Kojève parle de la nature divine du Sage, qui ne fait plus rien hormis jouer.

Il est vrai que le discours philosophique, comme l'Histoire, est clos. Ça agace, cette idée. C'est peut-être pourquoi les *sages* – ceux qui succèdent aux philosophes et dont Hegel est le premier – sont si rares, pour ne pas dire inexistantes. Il est vrai que vous ne pouvez accéder à la sagesse que si vous pouvez croire à votre divinité. Or, les gens sains d'esprit sont très rares. Être divin,

¹²⁰ Сергей М. Лукьянов, *О Владимире Соловьеве в его молодые годы*, кн. 3, вып. I, Петроград, 1921 г., гл. XIX.

cela veut dire quoi ? Cela peut être la sagesse stoïcienne ou bien le jeu. Qui joue ? Ce sont les dieux, ils n'ont pas besoin de réagir, alors ils jouent. Ce sont les dieux fainéants !¹²¹

Ce Sage divin n'est-il pas un avatar, sinon une parodie, de l'Homme unitotal, ce représentant de la Divino-Humanité que prônait Soloviev ? Stanley Rosen, qui a connu Kojève au début des années 1960, se souvient que ce dernier

often stated his superiority by referring to himself as a god, although once he qualified this assertion by adding that his secretary laughed when he made the claim¹²².

En 1936, Kojève rédige une note intitulée *Faust, ou l'intellectuel bourgeois* où il écrit entre autres : « Faust après sa vie de savant veut jouir ». Auffret dit justement que

si Kojève sera alors particulièrement sensible à la référence hégélienne de Faust concernant l'homme du Plaisir, c'est sans doute parce qu'il se retrouvera, dans cette figure emblématique de la littérature occidentale, tel qu'il était à Berlin¹²³.

Faust peut devenir un Sage s'il a su dépasser le Lustprinzip¹²⁴ (Auffret, 189) pour révéler par le Savoir « la réalité (incarnée en Napoléon) ». Or, il devient « l'incarnation de l'Esprit absolu : il est donc, si l'on veut, le Dieu incarné dont rêvaient les Chrétiens » (147). Significativement, ce commentaire de Kojève provient des cours de l'année scolaire 1936-1937.

Mais qu'est-ce que le Sage fait après ? Reprenons la formule de Kojève pour la modifier ainsi : Faust, après être devenu un Sage, veut jouer¹²⁵. Et ce faisant, ne ressemble-t-il pas à un certain docteur Faustroll, le personnage mythique d'Alfred Jarry qui se plaît à dire qu'il est Dieu ?

Je suis Dieu, dit Faustroll.

– Ha ha ! dit Bosse-de-Nage, sans plus de commentaires¹²⁶.

¹²¹ « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages », une conversation avec Alexandre Kojève, *op. cit.*

¹²² Stanley Rosen, Kojève's Paris : A Memoir, in *Hommage à Alexandre Kojève : Actes de la « Journée A. Kojève »* du 28 janvier 2003, Florence Lussy (dir.). Paris : Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2007, p. 81.

¹²³ Auffret, *op. cit.*, p. 189.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Auffret dit justement que « la dimension du jeu envelopperait donc essentiellement l'existence du Sage », *op. cit.*, p. 572.

¹²⁶ Alfred Jarry, *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, Paris, Eugène Fasquelle, 1911, p. 39.

III. Гегелевский семинар Кожева в контексте интеллектуальной жизни русской эмиграции: «незамеченное» событие ?

Après que Raymond Queneau a publié en 1947 les notes prises de janvier 1933 à mai 1939 au séminaire sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (1807), assuré par l'émigré russe Aleksandr Koževnikov, alias Kojève (1902-1968), à l'École pratique des hautes études, cet épisode de la vie pédagogique de la France de l'entre-deux-guerres a vite acquis le statut d'un événement intellectuel majeur, exerçant une influence indiscutable sur la pensée philosophique, sociale et politique de la deuxième moitié du XXe siècle¹²⁷. Cela n'est point surprenant quand on sait que, parmi les auditeurs « médusés » du Séminaire, on trouve de nombreux futurs personnages clés de la vie intellectuelle française de l'après-guerre, tels les jeunes philosophes Georges Bataille, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite (qui travaillait à l'époque sur la première traduction française de la *Phénoménologie de l'esprit* parue en 1939-1941), le philosophe et sociologue Raymond Aron, le psychanalyste et psychiatre Jacques Lacan, le philosophe jésuite Gaston Fessard, l'orientaliste Henri Corbin, le poète André Breton, les écrivains Michel Leiris et Raymond Queneau.

Le magnétisme singulier de la personnalité de Kojève¹²⁸ a également contribué au mythe qui commençait à se former autour de lui à cette époque, un mythe renfermant des contradictions et des paradoxes : Russe blanc qui a goûté aux geôles de la Tchéka tout en étant partisan de Stalin ; à la fois étudiant en thèse sur la philosophie religieuse de Vladimir Solov'ëv et auteur d'un traité sur l'athéisme ; philosophe de la fin de l'Histoire et fonctionnaire français ayant œuvré au profit du marché commun européen ; résistant et ami de Carl Schmitt, philosophe et juriste proche du parti nazi.

¹²⁷ Pour situer la pensée de Kojève dans le contexte philosophique français de la première moitié du XXe siècle voir, entre autres : Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minit, 1979; Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1987 ; Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996 ; Bruce Baugh, *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, New York & London, Routledge, 2003 ; Stephanos Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford University Press, 2010; Andrea Bellantone, *Hegel en France: In 2 vols*, Paris, Hermann, 2011.

¹²⁸ Voir les deux biographies de Kojève : Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990 ; Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010.

Pourtant, si la personnalité et la philosophie de Kojève ont été l'objet d'un bon nombre de travaux analytiques, une lacune majeure demeure à propos de ses contacts russes, mais aussi de ses intérêts en matière de philosophie russe et, en premier lieu, d'hégélianisme russe¹²⁹.

НЕЗАМЕЧЕННЫЙ СЕМИНАР

Данный семинар (далее – Семинар) давно перестал быть просто эпизодом научной и педагогической жизни межвоенной Франции и приобрел 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 Кено¹³⁰ опубликовал в 1947 «заметки к курсу лекций» Кожева (включавшие в себя как краткие резюме ранних, так и стенографические версии более поздних лекций), революционная (во всех смыслах) интерпретация Гегеля¹³¹, 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 литературе¹³². И это неудивительно, принимая во внимание кто в разные годы посещал занятия Кожева: так, среди слушателей были молодые философы Жорж Батай¹³³, Эрик Вейль, Морис Мерло-Понти, Жан Ипполит (работавший в это время над первым французским переводом «Феноменологии духа»), социальный философ Реймон Арон¹³⁴, психиатр и психоаналитик Жак Лакан¹³⁵, философ–иезуит Гастон Фессар (Fessard), ориенталист Анри Корбен (Corbin), поэт Андре Бретон, писатели Мишель Лейрис и Реймон Кено.

¹²⁹ Par exemple, son évaluation de la première traduction russe de la *Phénoménologie de l'esprit* parue en 1913 sous la direction d'Ernest Radlov ou bien de l'ouvrage d'Ivan Il'in *La Philosophie de Hegel en tant que doctrine sur le concret de Dieu et de l'être humain (Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i človeka, 1918)*.

¹³⁰ О романах Реймона Кено сам Кожев напишет в 1952 году статью, в название которой – «Романы Мудрости» – он вынесет одно из ключевых понятий своей трактовки Гегеля; см.: [Kojève 1952: 387–397].

¹³¹ О других французских интерпретациях Гегеля см.: [Vaugh 2003]; [Bellantone 2011].

¹³² См., в частности: [Descombes 1979: 21–64]; [Cooper 1984]; [Butler 1987]; [Roth 1988]; [Drury 1994]; [Jarczyk, Labarrière 1996]; [Devlin 2004]; [Pirrotte 2005]; [Nichols 2007]; [Homage 2007]; [Geroulanos 2010].

¹³³ В 1948 году Батай назвал Кожева «самым большим философом настоящего времени»; см.: [Auffret 1990: 350–351, 354, 501–521]. См. также: [Фокин 2002: 226–232]; [Танатография 1994: 311–316, 330–333].

¹³⁴ Арон ставил Кожева непосредственно за Гегелем и Кантом по его философской значимости; см.: [Auffret 1990: 354].

¹³⁵ О Кожеве как «фигуре умолчания» у Лакана см.: [Auffret 1990: 360, 521–530].

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.

Однако, несмотря на то что личности Кожева и его философии посвящено немало исследований¹³⁶, ни его русские контакты, ни его интересы в области русской философии и, прежде всего, в той ее части, которая имеет отношение к философии Гегеля (например, его оценка первого русского перевода «Феноменологии духа» (под ред. Э. Радлова) [Гегель 1913] или же труда Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» [

И Особый интерес в данном контексте приобретает тот факт, что Семинар был, как кажется, «незамечен» русскими эмигрантами–интеллектуалами, а его русские слушатели, пусть и немногочисленные, были в свою очередь «незамечены» французами – своими соседями по учебным скамьям ЕРНЕ. Отдельно стоит вопрос о влиянии, который мог оказать Семинар на творчество этих русских слушателей.

Велик соблазн интерпретировать эту двойную «незамеченность» (или скорее, «незамеченность»? см. далее) как доказательство правоты Владимира Варшавского, который в 1955 году¹³⁸ первым сформулирован быстро прижившийся концепт о «незамеченности» младшего поколения русских эмигрантов, проигнорированных как своими старшими «собратьями по литературному цеху и, шире, по эмиграции в целом, так и своими французскими сверстниками.

) Конечно, по своему возрасту как сам Кожев, так и слушатели его Семинара принадлежали именно к этому младшему поколению, оказавшемуся на чужбине в том возрасте, который Достоевский считал подростковым (то есть около 20 лет). Но можно ли указать, что возраст Кожева сыграл существенную роль в том, что его Семинар не был замечен старшими эмигрантами? Отнюдь, как нельзя объяснить возрастом факт незамеченности русских слушателей французскими, ведь все они принадлежали как раз к одному поколению.

¹³⁶ См. две франкоязычные биографии Кожева: [Auffret 1990]; [Filoni 2010].

¹³⁷ Ограничивается их кратким упоминанием и российский переводчик и популяризатор Кожева А. М. Руткевич. См, например: [Руткевич 2010: 476–487].

¹³⁸ В статье «Незамеченное поколение» (Новый журнал. 1955. № 41. С. 103–121), вошедшей в следующем году в одноименную книгу, выпущенную в Нью-Йорке в «Издательстве имени Чехова».

Да и можно ли с определенностью утверждать, что они совсем не были замечены? Стоит ли, скажем, принимать факт неупоминания поэта и философа–любителя Бориса Поплавского его товарищами по Семинару (в 1934–1935 учебном году)¹³⁹ Батаем, Лаканом, Вейлем, Фессаром, Корбеном и Кено, как доказательство его незамеченности ими?

Невнимание со стороны французов по отношению к русским эмигрантам было, разумеется, важнейшей составной частью мифа об особом, маргинальном положении, в котором находились представители диаспоры и которое парадоксальным образом провоцировало в них чувство исключительности. Леонид Ливак, немало сделавший для развенчания этого мифа, говорит в данной связи о сознательном конструировании (скажем, со стороны Нины Берберовой) «целой культурной мифологии эмиграции», в соответствии с которой «экзистенциальная неудача и отказ от всего – языка и культуры, материальных благ, прошлого и настоящего, комфорта и счастья – служат доказательством ценности» самой поэтической судьбы [Livak 2002: 475].

Варшавский, как и Берберова, тоже эксплуатирует эту тему, утверждая, к примеру, что «ни с одним современным французским литератором Поплавский знаком не был, ни в какие французские редакции и литературные салоны не был вхож» [Варшавский 2010: 150]. Конечно, было бы натяжкой интерпретировать участие Поплавского в совместных с дадаистами мероприятиях¹⁴⁰, или же, скажем, его выступление на дебатах о Достоевском в рамках Франко–русской студии (18 декабря 1929 году)¹⁴¹, как знак его «вхожести» во французские интеллектуальные и художественные круги; заметим, однако, что этим контакты поэта с французами не ограничивались (и Семинар тому доказательством), о чем, разумеется, Варшавский мог и не знать, но мог и сознательно «забыть», как это сделала Берберова, благополучно «забыв» о существовании Франко–русской студии, на одном из заседаний которой, 16 декабря 1930 года, она сделала доклад о русском символизме.

Ничего не говорит об участии Поплавского в Семинаре и Николай Татищев, его ближайший друг, записывавший, подобно Эккерману, их разговоры. Одно из двух: либо Поплавский не счел нужным рассказывать Татищеву о Семинаре, а это означает, что у него был круг общения (причем французский), куда не имели доступа другие «незамеченные»; либо

¹³⁹ В Ежегоднике Школы значится, что Поплавский «усердно» посещал занятия в этом учебном году; см.: [ЕРНЕ 1935–1936: 80]. (Ежегодник отражает занятия, проходившие в предыдущем учебном году.)

¹⁴⁰ Например, в поэтическом вечере Сергея Шаршуна «Дада лир кан» (21 декабря 1921 года), где среди выступавших числились А. Бретон, П. Элюар, Ф. Супо, Ж. Рибемон–Дессень, или же вечере Бориса Божнева (29 апреля 1923 года), на котором Поплавский мог пообщаться с тем же Рибемон–Дессенем, а также с П. Реверди, Ж. Ф. Супо, Т. Тцара и А. Арто.

¹⁴¹ Поплавский присутствовал также на заседании, посвященном «Востоку и Западу» и состоявшемся 27 мая 1930 года. Материалы Франко–русской студии см. в: [Studio 2005].

Татищев не придал значения этой информации, то есть инициатива «не замечать» то, что не вписывалось в сугубо эмигрантский контекст, шла в данном случае совсем не от французов, а от самого Татищева.

Второй вариант кажется более вероятным, поскольку «круги» заинтересованных лиц так или иначе пересекались и нужная информация должна была найти своего адресата. Другое дело, что она не воспринималась в качестве нужной, так как противоречила вырабатываемой «культурной мифологии». В рамках этой мифологии контакты Поплавского – этого «самого эмигрантского из всех эмигрантских писателей» [Варшавский 2010: 161] – с французами рассматривались как несущественные, если не несуществующие. Ну а если отрицать наличие западного влияния не было никакой возможности, нужно было обязательно оговориться, что это влияние не было глубинным. Вот что пишет по этому поводу Варшавский:

Да, он [Поплавский] с семнадцати лет жил во Франции и сложился под влиянием французской культуры, но американский литературовед Антони Олькот вряд ли прав, утверждая, что Поплавский был по меньшей мере наполовину француз. А прав, по моему, Адамович, когда говорит, что французская и западная вообще культура попала в случае Поплавского на психологически чуждую почву. Думаю, на почву, чуждую не только психологически. Все сознание Поплавского было абсолютно иноприродно «острому галльскому смыслу», всей картезианской стороне французского гения. Нет, он был поэт не полуфранцузский и не парижский, а эмигрантский, русско–монпарнасский [Варшавский 2010: 150].

Наверное, Варшавский очень бы удивился, если бы прочел следующую дневниковую запись Поплавского, датированную 1927 годом:

Долгими годами вникая в себя, я понял, что множественен в самом себе, но что я не индивидуум, а некая категория, раса, профессия, и довольно об этом, те, кто достигли отчаянье быть “никто и все”, поймут меня с полуслова и поэтому я не стыжусь, ибо с одного взгляда я [нрзб.] самому себе на улице или в книгах, написанных мною и обо мне, например Monsieur Teste или Monsieur Gaudot Marie¹⁴² [Поплавский 2011:].

Действительно, Monsieur Teste – герой знаменитого эссе «Вечер с господином Тестом»

L

a

S

¹⁴² Речь идет о романе «Женатый господин Годо» («Monsieur Godeau marié», 1933) Марселя Жуандо (Jouhandeau). О влиянии Жуандо на Поплавского см. нашу статью «“После Марселя Жуандо я больше не могу читать...”»: Борис Поплавский и Марсель Жуандо» (в печати).

¹⁴³ Вошло вместе с другими текстами в цикл 1926 года «Господин Тест» (Monsieur Teste). См. о влиянии этого персонажа Валери на формирование образа Аполлона Безобразова у Поплавского: [Токарев 2007: 366–382].

a

v

e

методе», – и «иноприродный» Поплавский? Однако, вопреки Варшавскому, именно этого картезианского персонажа Поплавский идентифицирует с самим собой.

Если Варшавскому важно сделать акцент на «русскости» Поплавского, пусть и «дополненной» Монпарнасом, где русские тем не менее были отделены от других посетителей «невидимой линией Брунгильды» [Варшавский 2010: 151], то для Берберовой быть «русско–монпарнасским» поэтом равнозначно тому, чтобы «застрять» где–то между двумя языками, двумя культурами, так и не выработав свой собственный язык:

Главной его чертой было отсутствие языка: он говорил по–русски, когда говорил, как–то бедно и тускло, а иногда и неграмотно. В писаниях его это чувствуется, эта непреодоленная неловкость, неуклюжесть, не нарочитая, но органическая бледность синтаксиса. Он читал французов, они ему были близки, он любил их и учился у них, и, я думаю, он кончил бы тем, что осел бы во французской литературе (как это сделал Артур Адамов¹⁴⁴), уйдя из русского языка совсем, если только не замолчал бы через несколько лет, как замолчали столь многие [Берберова 1996: 316].

Хотя Поплавский как никто другой дает основания для выстраивания мифа об особом пути русской эмиграции, все–таки заметно, что Берберова не одобряет его потенциального превращения во французского литератора.

Думается, что «проблема» Кожева заключалась в том же самом: он сам и его Семинар слишком выбивались из привычной схемы, фиксирующей онтологическую «отверженность» русских эмигрантов и особенно младоэмигрантов, не замеченных как старшим поколением, так и французами. Хотя Кожев несомненно имел точки соприкосновения с русской эмиграцией (см. ниже), он в сущности не воспринимался как типичный эмигрант, а его Семинар, который, при всей его «эзотеричности», не мог не быть известен в «узких кругах», не воспринимался как читаемый *русским эмигрантом*. В самом деле, даже диссертация Кожева о Владимире Соловьеве, написанная в Германии под руководством Карла Ясперса и изданная по–французски в 1934–1935 годах [Kojevnikoff 1934–1935], не получила, насколько нам известно, никакого отклика среди русских философов–эмигрантов, среди которых было немало поклонников философии Соловьева (в первую очередь, Бердяев). Кожев слишком близко «подошел» к французам, чтобы оставаться русским эмигрантом, хотя надо отметить при этом, что он продолжал писать по–русски философские тексты вплоть до начала 1940–х годов¹⁴⁵, а

¹⁴⁴ Поплавский познакомился с Адамовым в декабре 1930 года и аттестовал его как «человека огромной мистической одаренности» [Вишневский 2008: 210]. Интересно, что здесь же упоминается и Булатович, родственник Александра Койре (см. далее).

¹⁴⁵ Так, февралем 1941 года датируется восьмисотстраничная работа «София, фило–софия и феноменология», один экземпляр которой Кожев отнес в советское посольство в уже

его «скрытый и рационализированный», по выражению Реймона Арона [Aron 2010: 139], русский патриотизм (значит, не такой скрытый, если Арон его заметил) спровоцировал даже не столь давние обвинения в сотрудничестве с КГБ [Руткевич 2006: 19–24].

РУССКИЕ СЛУШАТЕЛИ СЕМИНАРА

Например, через Якова Исааковича Гордина, русско–еврейского философа и знатока Каббалы, родившегося в Двинске (Даугавпилс) в 1896 году (скончался в Лиссабоне в 1947 г.) и оказавшегося в Париже как раз к началу Семинара в 1933 году. Но перед Парижем в жизни Гордина был Санкт–Петербургский университет, куда он поступил в 1914 году и где изучал немецкую философию (в частности труды Германа Когена) и ориенталистику, а также участвовал в Вольной философской ассоциации¹⁴⁶ – и затем Берлин, куда он уехал в сентябре 1923 г. в качестве командированного от ВОЛЬФИЛЫ. В Берлине он печатается в Еврейской энциклопедии (*Encyclopaedia judaica*), издаваемой Яковом Клацкиным (Klatzkin), поступает в Академию изучения иудаизма (*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*)¹⁴⁷, в издательстве которой публикует в 1929 году диссертацию «Исследования по теории бесконечного суждения» (*Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*) [см.: Лейтмане 2010: 178–197], где он сравнивает в частности диалектику Когена и Гегеля. Не порывает он связей и с русскими эмигрантами: среди его берлинских контактов Семен Франк и Лев Карсавин. Как отмечает Н.А. Дмитриева, «не вызывает сомнений включенность Гордина в интеллектуальный и повседневный контекст русской и русско–еврейской эмиграции, о чем свидетельствуют сохранившиеся в архиве Гордина письма, отписки, отзывы» [Дмитриева 2015: 129].

Перебравшись в Париж, Гордин печатает по–французски статьи о Маймониде, Спинозе, Симоне Дубнове, преподает в Раввинской школе (*École rabbinique*) и – налаживает контакты с русской и русско–еврейской диаспорой; по свидетельству Дмитриевой, работавшей с архивом Гордина,

по корреспонденции, сохранившейся в архиве, а также по опубликованным перепискам третьих лиц можно реконструировать связи Гордина с русской и русско–еврейской эмиграцией в Париже: в числе его коллег, друзей и знакомых были В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, А.А. Кожев, А.В. Койре, Г.Д. Гурвич, Б.И. Николаевский,

оккупированном Париже «для передачи Сталину». Черновой экземпляр хранился в архиве Жоржа Батая, прежде чем был передан в архив Национальной библиотеки Франции.

¹⁴⁶ Отметим его оппонирование докладу Шкловского «Герои Достоевского» (10 октября 1921 г.). См.: [Белоус 2005: 588].

¹⁴⁷ Гордин почему–то не упоминается в книге Олега Будницкого и Александры Полян «Русско–еврейский Берлин (1920–1941)» (М.: Новое литературное обозрение, 2013).

И.И. Фондаминский, Н.Л. Гурфинкель, Э.М. Райс... Его постоянным собеседником и другом стал в эти годы Э. Левинас [Дмитриева 2015: 130].

Сохранилось, например, письмо Бердяева к Гордину от 5 января 1934 года с приглашением выступить на заседании Религиозно–философской академии, а также ответ на него Гордина. Бердяев похвалил в этом письме книгу Гордина о бесконечном суждении, но после смерти последнего отказался написать в собираемый родными сборник, сославшись на

е Посещает Гордин и кожевовский семинар (регулярные занятия проходили по донедельникам в 17.30, нерегулярные – в это же время по пятницам). В отчетах Практической школы высших исследований за 1933–1934 год, где он значится под фамилией Gordine, указано, что он «принимал активное участие в обсуждениях» [ЕРНЕ 1934–1935: 56]; в отчетах за 1935–1936 и 1936–1937 годы, где его фамилия транслитерирована как Gordine либо как Gordin, он числится среди «усердных слушателей» [ЕРНЕ 1936–1937: 88 ; ЕРНЕ 1937–1938: 1933–1934 годах Кожев проводил по субботам в 17 часов; во всяком случае, в Ежегоднике указание на то, что Гордин был «активен» во время занятий, располагается сразу после упоминания субботнего семинара (хотя вряд ли на этих занятиях присутствовал Анри Корбен, который также упомянут вместе с Гординым в числе активных студентов). Речь скорее идет все–таки о гегелевском Семинаре, что не исключает того факта, что Гордин имел возможность посещать оба кожевовских курса. В архиве Гордина, хранящемся во Всемирном еврейском союзе (Alliance Israélite Universelle) в Париже, имеются недатированные выписки из шестого тома собрания сочинений Соловьева, что свидетельствует об их общем с Кожевом интересе к русскому философу; впрочем, внимание Гордина больше занимают работы Соловьева на еврейскую тему (например, статьи о Каббале и о Талмуде¹⁴⁹), нежели его религиозная метафизика.

и

е Возвращаясь к Гегелю, нужно сказать, что Гордин принимал участие во Втором международном Гегелевском конгрессе в Берлине (октябрь 1931 года) и получил приглашение приехать на Третий конгресс в Риме (апрель 1933 года) [см.: Дмитриева 2015: 129, 136]. В архиве также хранится машинопись статьи, написанной по–русски, о влиянии Саломона Маймона на Гегеля. Но еще более интересен тот факт, что еще до своего отъезда в Берлин

¹⁴⁸ Сам Бердяев скончался несколькими месяцами позже, 23 марта 1948 г.

¹⁴⁹ Уже в 1995 г. был выпущен сборник трудов Гордина и воспоминания о нем [Gordin 1995].

¹⁴⁹ В его архиве (см. описание http://www. aiu.org/ sites/ default/ files/ PDF/ Archive_AP/AP13.pdf) хранятся выписки из шестого тома собрания сочинений Соловьева (1911–1914), содержащего в частности работу «Талмуд и новейшая литература о нем в Австрии и Германии» (1886) и рецензию «“Евреи, их вероучение и нравоучение”. Исследование С. Я. Диминского» (1891).

и

Гордин прочитал 23 января 1923 года в Доме ученых в Ленинграде лекцию на тему, которая могла бы привлечь внимание Кожева, а именно «Максимализм¹⁵⁰ и идея конца Истории» (Le

Кожев, кстати, был в курсе той преподавательской деятельности, которую Гордин вел в Париже. В письме от 1 мая 1934 года к Лео Штраусу (1889–1973)¹⁵¹, немецкому политическому философу и культурологу, с которым он познакомился в Берлине и дружба с которым продлится несколько десятилетий¹⁵², Кожев высказывается вроде бы одобрительно о лекциях Гордина («Лекции Гордина по средневековой философии в Раввинской школе. Никогда не слышал ничего подобного!»), однако из дальнейшего изложения становится ясно, что он никогда не слышал раньше подобной *ерунды* («Хайнеман¹⁵³ дает лекции в Сорбонне для Рея¹⁵⁴, бесплатно. Такая же чепуха» [Strauss 2013: 226]¹⁵⁵). Штраус, знавший Гордина по берлинской Академии изучения иудаики, также невысоко оценил его интеллектуальные возможности, написав Кожеву 9 мая 1935 года: «Я в самом деле сердит на Вас за то, что одолжили мою

к
н Гораздо более высокую оценку в глазах и Штрауса, и Кожева заслужил другой их знакомый по Берлину, философ и математик Яков Савельевич Клейн (1899–1978), известный в Европе и Америке под именем Jacob Klein. Уроженец Либавы (ныне Лиепая, Латвия), Клейн получил образование в Берлине и Марбурге, где учился у Гартмана, Хайдеггера и Гуссерля. В Марбурге он знакомится со Штраусом и в Берлине с Кожевом и Гординым, для которого он редактирует «Исследование по теории бесконечного суждения». Признавая заслуги Клейна как

Г ¹⁵⁰ Имеется в виду, скорее всего, движение эсеров–максималистов.

о ¹⁵¹ Переписка велась по–немецки, Штраус называл своего адресата Herr Kochevnikoff.

М ¹⁵² См. знаменитый спор о тирании между Штраусом и Кожевом [Strauss 1954; издание включает послесловие, написанное Кожевом, и ответ Штрауса на него). Русский перевод: [Штраус 2006]. См. также об этом: [Singh 2005].

д ¹⁵³ Фриц Хайнеман (Heinemann, 1889–1970), студент Германа Когена, преподававший впоследствии во Франкфурте и в Оксфорде.

д ¹⁵⁴ Абель Рей (Rey, 1873–1940) – историк науки. В 1933 г. Кожев начинает писать диссертацию в Сорбонне под руководством Рея на тему «Идея детерминизма в классической и современной физике». Диссертация так и не была защищена. Впервые ее текст опубликован Домиником Оффре в 1990 году [Kojève 1990].

а ¹⁵⁵ «Gordin lectures on medieval philosophy at the Ecole rabbinique. I have never heard anything like it! Heinemann gives lectures at the Sorbonne for Rey, unpaid. Also drivel».

к ¹⁵⁶ Речь идет о книге «Философия и закон: к пониманию Маймонида и его предшественников» [Strauss 1935].

у В это время Гордин также интересуется Маймонидом и публикует несколько работ о нем (см. библиографию в: [Gordin 1995: 335–338], а также пишет по–русски оставшуюся неопубликованной книгу о Маймониде и Каббале (хранится в архиве в Париже).

Г ¹⁵⁷ «I am really angry with you for loaning my book to that fool Gordin who is not capable of understanding a single line of it, instead of reading it yourself».

специалиста по античной философии и, в частности, по наследию Платона, Кожев отметил в предисловии к объемной работе «Концепт, Время и Дискурс. Введение в Систему Знания» (1950–е гг.), что без Клейна и Штрауса он «не узнал бы, что такое платонизм. А не зная этого, не знаешь и что такое философия» [Kojève 1980: 133]. Штраус, в том же самом письме к Кожеву, в котором он ругает Гордина, превозносит Клейна:

Конечно, некоторые работают больше Вас, – подтрунивает Штраус над Кожевом, – например, Клейн, который только что опубликовал первоклассное исследование платоновской и аристотелевой философии математики¹⁵⁸, прочитать которое Вам

Но, пожалуй, самым важным для нас свидетельством признательности, которую Кожев испытывал к Клейну, служит одна фраза в примечании к тексту шестой–девятой лекции из курса 1934–1935 учебного года, опубликованному Кено в качестве приложения к «Введению в чтение Гегеля» под названием «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля». В примечании Кожев толкует эпизод со «своевольным» самоубийством Кириллова в «Бесах» в гегелевском духе как «наиболее очевидное “проявление” Отрицательности или Свободы». И далее он отмечает: «Я обязан толкованием эпизода с Кирилловым Якобу Клейну» [Кожев 2003: 642]. Отметим, что именно в этом году Семинар посещал Борис Поплавский, смерть которого 9 октября 1935 г. многими была воспринята как самоубийство. В самом деле, «звезда самоубийства», которая, вместе со «звездой подвижничества», горит над автобиографическим героем романа «Домой с небес» (1934–1935), если и не была «зажжена» на гегелевском

Возвращаясь к «эротическим приключениям» Кожева, надо признать, что он пользовался неоспоримым успехом у женщин, но приписывать ему несуществующие победы все-таки не стоит, как это делает в своей книге «Vivre en Russe» Жорж Нива, когда «женит» Кожева на Наисе Татариновой, известной также как Раиса Tapp [Nivat 2007: 11]. Раиса Татаринова (урожд. Флейшиц) входила вместе со своим мужем, писателем и журналистом (сотрудничал, в частности, в «Руле», где подвизалась также и Раиса) Владимиром Татариновым, в круг близких берлинских знакомых Владимира и Веры Набоковых [см.: Бойд 2010: 301–302]). Татаринов был, как и Набоков, членом литературного объединения «Веретено», а затем, после выхода из «Веретена», членом «Братства Круглого Стола». В 1925 Татариновы организовали, вместе с

¹⁵⁸ Имеется в виду работа Клейна «Греческая логика и зарождение алгебры» [Klein 1934: 18–105; 1936: 122–235].

¹⁵⁹ «Of course some are harder-working than you – for example Klein, who has published an absolutely first-rate analysis of Plato’s and Aristotle’s philosophy of mathematics – indeed – which you have naturally not read – because of your erotic adventures ...».

¹⁶⁰ См. об этом в нашей статье о влиянии Гегеля на творчество Поплавского (в печати).

Юлием Айхенвальдом, тоже служившим обозревателем «Руля», литературный кружок, просуществовавший до 1933 года, когда чета Татариновых перебралась в Париж¹⁶¹. Однако общение Набокова с Татариновыми, особенно с Раисой, на этом не закончилось, и они

в
с Конечно, Кожев никогда не был женат на Раисе, но вполне возможно, что они были знакомы еще по Берлину, иначе трудно объяснить факт присутствия Татариновой на регелевском Семинаре в 1934–1935 и 1935–1936 годах. В первый год она обозначена как Mme Tatarinoff, во второй – как Tarr (в последнем случае речь идет не о Ежегоднике, а о так называемом «регистре»; см. [Auffret 1990: 329]). Хотя в 1934–1935 году Раиса отнесена к разряду «усидчивых слушателей», ее участие в Семинаре вряд ли было связано с каким-то особенным ее интересом к философии Гегеля. Скорее речь шла о продолжении берлинского знакомства, и более того, возникает подозрение, что Раиса могла быть одной из тех «мертвых душ», в основном женского пола, которых лекторы Школы вписывали в число слушателей, зачастую настолько немногочисленных, что продолжение занятий находилось под угрозой. Так, в 1936–1937 году среди слушателей Семинара была указана Нина Иванова [см: Auffret 1990: 329], гражданская жена Кожева и впоследствии хранительница его архива, а среди студентов Койре значились Сесилия Шутак¹⁶³, бывшая жена брата Койре и жена Кожева с 1927

к
о Впрочем не стоит и подвергать сомнению интеллектуальные возможности Раисы Татариновой, которая, как указывает, например, Брайн Бойд, училась, еще до революции, на юридическом факультете Сорбонны [Бойд 2010: 301]. Если эта информация и нуждается в проверке, не вызывает сомнения другой факт: контакты Раисы в ЕРНЕ не ограничивались

а
р ¹⁶¹ Но еще до переезда Татаринов сотрудничал в парижских эмигрантских изданиях; см., например, его статью в «Числах», посвященную современному масонству (Кн. 4. 1930–1931. С. 234–241).

ж ¹⁶² К примеру, Раиса Татаринова присутствовала на чтениях в венгерском посольстве в Париже в 1937 году, куда Набокова пришли поддержать также Дени Рош, Алданов, Бунин, Керенский, Поль и Люси Леон, а также Джеймс Джойс. См.: [Бойд 2010: 506].

д ¹⁶³ В 1928–1929 годах Шутак вместе с Кожевом слушала лекции Койре о гуситах и хлыстах; см.: [ЕРНЕ 1929–1930: 67]. В 1921–1922 [ЕРНЕ 1922–1923: 76], а затем 1923–1926 годах [ЕРНЕ 1925–1926: 65 ; ЕРНЕ 1926–1927: 64] она была записана как мадам Коуге (если только речь не идет о жене самого Александра Койре) в число слушателей семинара по немецкому спекулятивному мистицизму.

к ¹⁶⁴ Койре познакомился с Кожевом, когда пришел поговорить «по душам» с тем, кто «отбил» у его брата жену.

а ¹⁶⁵ Ростислав Фёдорович Булатович (1906, Одесса – 1945, Париж), член-основатель и секретарь масонской ложи «Гамаюн», секретарь лож «Друзья любомудрия», «Лотос», «Северное сияние». Булатович слушал лекции Койре о Сквороде и Я.А. Коменском в 1927–1928 годах совместно с Шутак и Кожевом; см.: [ЕРНЕ 1928–1929: 56].

Кожевом; среди ее знакомых был также и Койре¹⁶⁶, с которым она плодотворно сотрудничала уже после войны, переведя (под псевдонимом Tarr) с английского языка на французский его книгу 1957 года «От замкнутого мира к бесконечной вселенной» («From the closed world to the

i

n

f Помимо Гордина и Татариновой, нужно сказать еще об одном слушателе семинаров Кожева, с которым тот был знаком, по-видимому, еще с Берлина. Речь идет об Ароне Мееровиче Гурвиче (1901–1973), ребенком увезенным отцом из города Троки Виленской губернии (Тракай, Литва) в Германию, где он впоследствии начал заниматься философией и опубликовал в 1929 свою диссертацию «Феноменология субъекта и чистого Я» (Phenomenologie der Thematik und des reinen Ich, 1929), защищенную под руководством феноменолога Морица Гайгера (Geiger). В 1933 году Гурвич также переезжает в Париж и преподает, до своего бегства в США, в Сорбонне в Институте истории науки и техники (Institut d'histoire des sciences et des techniques). В административный совет Института, основанного в 1932 году (под именем Институт истории науки) по предложению Абея Рея, входил, в частности, Койре. Гурвич посещал Семинар в 1934–1935 и 1935–1936 годах [см.: Auffret 1990: 328–329], то есть в те же годы, когда его посещали Гордин и Татаринова, а также Поплавский.

s Любопытно, что в уже цитированном письме Кожева к Штраусу, где дается нелестная характеристика лекций Гордина, Кожев упоминает и «своего» «Гуревича»: «“Мой” Гуревич стал профессором в Бордо» [Койре не служил владимирским переводчиком] (Strauss 2013: 198) ассоциацию научных писателей (Association des écrivains scientifiques de France).

¹⁶⁶ Возможно, мадам Jarrt, упомянутая в числе слушателей семинаров Койре о Галилее и о критике религии в XVII веке (1935–1936), это на самом деле Raïssa Tarr. Среди слушателей были также Kojvenikov (sic!), Gurwitch и Gordin (а также мадам Bressmertny; по-видимому, та же дама, которая посещала семинары Койре в 1937–1938 гг. под фамилией Bezsmertny) [EPHE 1936–1937: 74].

В 1934–1935 годах Кожев вместе с Гурвичем посещали занятия Койре, посвященные Кальвину [EPHE 1935–1936: 69–70].

В 1936–1937 годах в рамках семинара Койре Кожев проводил также занятия по Пьеру Бейлю. Постоянные посетители его семинара по Гегелю Адлер и Вейль присутствовали и на этих занятиях [EPHE 1937–1938: 69–72]. Исследование Кожева было опубликовано только в 2010 г. [Kojève 2010].

Кожев посещал также семинары Койре по Спинозе в 1937–1938 годах. Интересно, что в качестве слушателя Кожев обозначен как Kojevnikov, а в качестве лектора в этом же учебном году как Kojève [EPHE 1938–1939: 74].

¹⁶⁷ Французский перевод: [Koyré 1962].

Во многих русских справочных изданиях, посвященных эмиграции, авторство этой книге ошибочно приписывается Татариновой.

Переводила также Эренбурга и воспоминания Григоровича о Достоевском. В 1974 г. участвовала в конференции в Серизи-ля-Саль, посвященной Вирджинии Вулф [см.: Woolf 1977].

¹⁶⁸ «My Gurevitsch has become a professor in Bordeaux. I hear nothing interesting from Koyré.

Известно, что в Университете Бордо в 1934–1935 годах преподавал социологию русско–французский правовед и социолог Георгий Давидович Гурвич (1894–1965). Помимо своих публикаций в эмигрантской печати (в частности, в «Современных записках»), Георгий Гурвич был широко известен в русских кругах благодаря тому интересу, который его научные взгляды вызывали в среде евразийцев. Если в письме Кожева речь идет именно о нем, то не совсем понятно, почему используется местоимение «мой», ведь Георгий Гурвич лекций Кожева не посещал. Видимо, Кожев просто перепутал, приписав Арону факт биографии Георгия.

Итак, «пик популярности» кожевовского семинара среди русских эмигрантов пришелся на два учебных года – 1934–1935 и 1935–1936. Если в первый год работы Семинара его посещал только Гордин, то в 1934–1935 году – Поплавский, Татарина, Арон Гурвич, а в 1935–1936 – Гордин, Татарина и Гурвич. В 1936–1937 остается один Гордин (если не считать записанную «для количества» Нину Иванову) и в 1937–1938 на занятиях появляется некий Борис Баченко (Boris Batchenko). Среди слушателей – два профессиональных философа (Гордин и Гурвич), мало связанных однако (особенно в случае Гурвича) с русской философской традицией; а также журналист (Татарина) и поэт (Поплавский), последний, впрочем, активно интересовался философией, о чем свидетельствуют как оба его романа, так и дневниковые записи и статьи. Список прочитанных (действительно 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. Список, конечно, не исчерпывающий. Гегель занимает среди этих имен далеко не последнее место.

ПОПЛАВСКИЙ – «СТУДЕНТ» ПРАКТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ ВЫСШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Характерно, что имя Гегеля дважды упоминается в паре оппозиций, которые позволяют Поплавскому (через его автобиографического персонажа Олега из романа «Домой с небес») локализовать свои собственные художественные и философские интересы: «между Индией и Гегелем», то есть между Востоком и Западом, между мистикой и философией, между духовными практиками и спекулятивными построениями, и – «между Гегелем и Лафторгом», то есть между философией и поэзией.

Поплавский нигде не говорит о том, какие конкретно гегелевские тексты он прочитал, но судя по тому, что он был завсегдаем парижской библиотеки Святой Женевьевы, речь должна идти либо о немецких оригиналах, либо о французских переводах. Надо сказать, что далеко не все тексты немецкой классической и современной философии были к тому времени доступны на французском: так, а из основных трудов Гуссерля были переведены лишь «Картезианские размышления», выпущенные в 1931 году Габриэлой Пеффер и Эммануэлем Левинасом Париж из Германии, был близким другом Гордина¹⁶⁹ и также посещал кожевовский Семинар, правда, не регулярно. Что же касается «Логики» Кристофа Зигварта (Sigwart), о которой Поплавский размышляет в записным книжках в 1934 г., ее французский перевод отсутствует и по сей день. Любопытно, что тексты Зигварта имелись и в библиотеке Кожева (с его маргиналиями) [см.: Filoni 2007: 105–132].

С другой стороны, Поплавскому был доступен, например, французский перевод классического труда Фихте «Философия науки», осуществленный П. Гримбло (Grimblot) в 1843 году [Fichte 1843]. Включенный в роман «Домой с небес» фрагмент дневника Аполлона Безобразова пишется как раз на «полях сочинения Фихте» [Поплавский 2000–2009: II–230]. Дневник, датированный маем 1932 году, содержит важное указание на то, что Аполлон – энигматический герой¹⁷⁰, вобравший в себя черты как реальных (в широком историческом диапазоне от Эмпедокла до поэта Александра Гингера), так и фикциональных персонажей (например, Ставрогина и Кириллова из «Бесов», а также господина Тэста из одноименного цикла Поля Валери) – посещает занятия на богословском факультете. Важное потому, что его можно поставить в контекст университетских штудий самого Поплавского: так, в письме к Юрию Иваску от 19 ноября 1930 года поэт сообщает, что учит в университете «историю религий» и думает часто, не в этом ли его призвание [Поплавский 2000–2009: III–480]. Вероятно, речь идет о именно о Секции религиозных наук Практической школы высших исследований. Нам не удалось найти в отчетах Школы за 1930–1931 годы упоминание фамилии Поплавского, впрочем, он вполне мог посещать занятия в качестве вольнослушателя. Во всяком случае, его фамилия значится, как мы уже знаем, среди усердных слушателей Семинара, а также вполне возможно, что и некий Poplonsky, посещавший в 1934–1935 годах занятия известного протестанского теолога Мориса Гогеля (Goguel), посвященные «Раннему

¹⁶⁹ Его перу принадлежит мемуарная записка о Гордине; см.: [Lévinas 1995: 291–296].

¹⁷⁰ По сути, он тот, каким хотел бы быть сам Поплавский. После конструкции «между Индией и Гегелем» стоит характерная ремарка курсивом и в скобках (*«все больше подражая Безобразову»*) [Поплавский 2000–2009: II–353]. То есть именно Безобразов и есть по преимуществу гегелевский герой.

христианству и Новому Завету», есть никто иной, как Poplavsky [ЕРНЕ 1935–1936 : 55]. Это даже более чем вероятно, принимая во внимание тот факт, что под текстом Поплавского, озаглавленном «История религий. Христос и протестантизм», стоит пометка «Опять в Сорбонне. 15.1.1931» [Поплавский 2000–2009: III–290]. Такая же пометка, но уже без даты, стоит и в конце тексте под названием «Христос и Страх» [Поплавский 2000–2009: III–292]; дата «21.9.1933» стоит, но теперь уже без указания места, еще под одним текстом, который также называется «Христос и Страх» [Поплавский 2000–2009: III–293]. Можно утверждать, что эти тексты представляют собой частично конспекты лекций Гогеля, которые тот читал в Школе с 1927 по 1942 годы¹⁷¹, а частично размышления на полях конспектов.

Отсутствие Поплавского в списке слушателей лекций Гогеля означает лишь, что вольнослушатели могли не формализировать свое присутствие и не записываться в «реестр». Поэтому предположение, что Поплавский мог посещать и другие занятия, не кажется неправдоподобным. Неслучайным представляется и тот факт, что активный интерес к Гегелю Поплавский начинает проявлять начиная с 1932 года¹⁷², то есть тогда, когда лекции по Гегелю читал в Школе Александр Койре. В дневнике Поплавского есть запись, сделанная 22 октября 1932 года, в которой упоминается «некий Булатович»: поэт сидит напротив него в кафе и визави ему явно симпатичен. Наверняка это уже упомянутый нами Ростислав Булатович, первый муж сестры Койре Джульетты. Неудивительно, что в дневнике тут же возникает имя Гегеля:

Гегель труден, но лучше, то есть ближе, не напишешь. Сегодня с утра [как и вчера утром, но тщетно] ясное осеннее освещение. Что же делать, нужно как-нибудь устраиваться вне христианства, если и дверь смерти, и магическая дверь передо мною не раскрывается. Observer dans la position des stoïciens et des yogis. Tranquille¹⁷³ [Поплавский 2000–2009: III–293].

Здесь нужно упомянуть еще одного слушателя лекций Койре и Кожева, а именно Жоржа Батая¹⁷⁴, который был хорошо знаком с Георгием Ивановым и Ириной Одоевцевой (а также с Георгием Адамовичем) еще начиная с 1926 года [см.: Гальцова 1999: 105–126]. Одоевцева описывает в своих воспоминаниях эпизод 1928 года, когда она, выходя в сопровождении Батая, сталкивается у своей квартиры с Поплавским, простоявшим под дверью больше получаса

¹⁷¹ Так, в 1933–1934 году лекции были посвящены понятию власти в христианстве, а также изучению Апокалипсиса.

¹⁷² Но уже в 1930 году он читает «Науку логики» [см.: Вишневский 2008: 202–203].

¹⁷³ Наблюдать в позиции стоиков и йогов. Спокойно (фр.). В позе йога будет сидеть под Триумфальной аркой Олег из «Домой с небес» (см. об этом далее).

¹⁷⁴ В 1931–1932 годах Батай и Кожев вместе посещали занятия Койре, посвященные Копернику и Николаю Кузанскому [ЕРНЕ 1932–1933: 65–66].

[Одоевцева 2012: 752]. Теоретически именно Батай мог послужить связующим звеном между Кожевом и Поплавским, рассказав последнему о Семинаре. Это не противоречит тому факту, что Поплавский уже посещал к тому времени другие занятия в Школе и, следовательно, мог и сам быть в курсе планировавшихся занятий.

Койре, передавший со следующего, 1933 года, свои занятия Кожеву, посвятил курс 1932–1933 года работам йенского периода, предшествующим «Феноменологии духа» [EPHE 1933–1934: 57–58]¹⁷⁵. Известно, что кожевовская интерпретация «Феноменологии духа» во многом основывалась на идеях, высказанных Койре во время лекций¹⁷⁶. Если допустить, что интерес Поплавского к Гегелю как-то связан с курсом Койре, тогда фразу «Гегель труден» можно было бы рассматривать в контексте тех гегелевских работ, которые разбирались в Школе в 1932–1933 годах. Но вряд ли все-таки Поплавский сконцентрировался на изучении собственно йенских лекций, изданных Георгом Лассоном (Lasson) в 1923–1932 годах в составе лейпцигского собрания сочинений (тома 18, 19 и 20) [Hegel 1923–1931]; скорее его внимание мог привлечь ключевой труд этой эпохи, а именно «Феноменология духа», считающаяся самым трудным произведением немецкого философа. Присутствие Поплавского на лекциях Кожева в таком случае объясняется естественным желанием детально разобраться в сложнейшем тексте, знакомиться с которым поэт, по-видимому, начал самостоятельно еще в 1932 году.

Добавим, что в руках у Поплавского мог оказаться как немецкий оригинал, так и русский перевод 1913 года. Поскольку французского перевода на тот момент не существовало¹⁷⁷, а русский перевод вряд ли можно было счесть полностью удовлетворительным, возможность услышать оригинальную трактовку «Феноменологии духа», причем трактовку не только философскую, но и лингвистическую¹⁷⁸, должна была показаться Поплавскому соблазнительной.

¹⁷⁵ На занятиях присутствовали, в числе прочих, Кожев и Батай, а также некая мадам Kaznakoff.

В 1931 г. Койре публикует две работы, имеющие отношение к Гегелю [Koyré 1931a: 409–439; Koyré 1931b: 80–106]; в 1935 г. он печатает статью «Гегель в Йене» [Koyré 1935: 420–458].

¹⁷⁶ Об этом говорит сам Кожев в синопсисе своего Семинара 1933–1934 года [EPHE 1934–1935: 54–55]. См. также: [Auffret 1990: 319–328]. В 2011 году EPHE и ENS (Ecole normale supérieure) провели коллоквиум, посвященный наследию Кожева и Койре, под названием «Philosopher à Paris dans les années 30: Kojève / Koyré».

¹⁷⁷ Первый французский перевод, выполненный Жаном Ипполитом (Hippolite), вышел в свет в 1939–1941 годах [Hegel 1939–1941].

¹⁷⁸ Кожев имел обыкновение переводить «Феноменологию духа» с немецкого на французский «с листа», не пользуясь никакими записями. Такая манера перевода сложнейшего философского текста уже сама по себе была лингвистическим экспериментом.

Когда Олег, герой «Домой с небес», «весело–мрачно одолевает своего Гегеля и снобирует соседей» [Поплавский 2000–2009: II–348] в библиотеке Святой Женевиевы, можно предположить, что читает он именно «Феноменологию духа».

У Гегеля Поплавского интересуют собственно четыре главных темы: «несчастное сознание»; проблема миротворения; отношения души и тела; социальные отношения между людьми. Судя по всему, кристаллизация этих тем в сознании поэта объясняется, хотя бы частично, тем кругом чтения, который был для него актуален в данный период. К примеру, тема «несчастливого сознания», анализирувавшаяся Кожевом, может отсылать и к Семинару, и к уже упоминавшейся книге Жана Валя, а также к рецензии на нее Бердяева. Проблема миротворения, которую поэт рассматривает через двойную призму гегелевской философии и Каббалы, связана с теми оккультными сочинениями, которыми он увлекался на рубеже 1920–1930-х годов [Tokarev 2017]. Вопрос о взаимоотношениях души и тела, занимавший Поплавского во время написания «Домой с небес», возможно, инспирирован не только чтением «Энциклопедии философских наук» Гегеля, но и знакомством с книгой Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918)¹⁷⁹. И, наконец, социальный момент, особенно занимавший Поплавского в середине 1930-х годов, тематизируется благодаря Кожеву и Семинару (а именно на семинарах 1933–1934 и 1934–1935 учебных годов Кожев разбирает части А и В главы 4, где идет речь о «несчастном сознании» и о диалектике господства–рабства).

О некоторых лингвистических аспектах деятельности Кожева см.: [Азарова 2008: 6–53]; [Azarova 2008: 253–269]; [Selcer 2000: 181–191].

¹⁷⁹ Ср., например, фразу из «Домой с небес» – «Когда-то Олег чуть не задохнулся от удивления-благодарности, прочтя у Гегеля, что тело есть воплощенная, явная, реализованная душа» [Поплавский 2000–2009: II–300] со следующим пассажем из Гегеля – «В своей телесности, преобразованной душой и ею освоенной, душа *выступает* как единичный субъект для себя, а телесность является, таким образом, *внешностью* в качестве предиката, в котором субъект относится только к самому себе. Эта внешность представляет не себя, но душу и является ее *знаком*» [Гегель 1977: 210] – и его комментарием у Ильина: «Овладевая своими ощущениями, идущими *от* тела, и чувствованиями, тяготеющими к телесному разряду, душа тем самым овладевает *самими* телом и становится *действительной* душой. Она достигает тождества между собою и своим “внешним” и подчиняет его себе; тело проработано душой и присвоено ею; оно *изображает* душу и становится ее знаком, ее первым явлением, ее созданием [Ильин 1994: 282].

I

V

«Романы Мудрости» Бориса Поплавского: гегелевский текст русской литературы

4.1. Роман Поплавского «Домой с небес» в контексте кожевовского семинара

Автобиографический характер обоих романов Бориса Поплавского («Аполлон Безобразов», 1926–1932 и «Домой с небес», 1934–1935) отмечали все его современники. Особенно в этом плане выделялся второй роман, производивший скорее впечатление дневниковых записей, чем романного нарратива. Если «Аполлон Безобразов» интриговал как необычной личностью протагониста, так и запутанной композицией и многообразием «языков» (от романтического и символистского до сюрреалистского), то «Домой с небес» казался довольно прямолинейным «романом с ключом», построенным вокруг взаимоотношений главного героя Олега с двумя женщинами – Катей и Таней (в образе последней узнала себя тогдашняя возлюбленная Поплавского Наталья Столярова). Характерно, что особой похвалы Нины Берберовой удостоились как раз те страницы романа, которые были близки к «дневниковой исповеди», а это, как отметила Берберова, «часто бывает с гениальными неудачниками» [Берберова 1939: 469]. Похвала оказалась, таким образом, довольно двусмысленной: получалось, что лучшее, что был способен написать «гениальный неудачник» Поплавский, – это дневниковая исповедь. Тем самым был поставлен под вопрос романский статус текста, что, конечно, не устроило бы самого автора, настаивавшего, в дневниковой записи 1935 года, что все до одного персонажи его романов выдуманы им, а не «скопированы» из жизни¹⁸⁰ [Поплавский 2000–2006: III–444].

Пресловутый автобиографизм романа, сам по себе достаточно очевидный, повлиял и на его рецепцию у современных критиков и литературоведов: отдавая ему должное как «человеческому документу», они совершенно упускают из виду тот сложный комплекс философских, оккультных и религиозных «смыслов», по насыщенности которыми он вряд ли уступает «Аполлону Безобразову». Эти «смыслы», действительно, не лежат на поверхности, а уходят в глубину романа, подобно Безобразову, который лишь эпизодически появляется в нем;

¹⁸⁰ Это не означает, что эти персонажи не имеют никакого отношения к автору: как подчеркивает сам Поплавский, они суть его «множественные личности», но при этом он сам выступает как имперсональный зритель, который находится *посреди них*, но не является *одним из них*. Такая двусмысленная позиция позволяет писать дневник как *почти* роман, а роман как *почти* дневник. См. подробнее: [Токарев 2011а: 108–119].

однако, как справедливо заметил Луи Аллен, фактическое отсутствие Безобразова «равняется какому–то постоянному незримому присутствию» [Аллен 1993: 13].

В настоящей работе я ограничусь анализом лишь одного из этих «смыслов», а именно того, который связан с философией Гегеля и, если быть более точным, с семинаром по «Феноменологии духа», руководителем которого в парижской Практической школе высших

ГЕГЕЛЬ И «ЗВЕЗДА ПОДВИЖНИЧЕСТВА»

Выше были процитированы строчки из романа Поплавского «Домой с небес», в которых говорится о «звезде самоубийства» и «звезде подвижничества». Любопытно, что последняя сцена романа имеет место на площади Звезды (с 1970 г. площадь Шарля де Голля) в Париже, где находится знаменитая наполеоновская триумфальная арка и сходятся двенадцать проспектов, среди которых проспект Елисейских полей. Герой романа Олег любит, «измучившись, прославившись долгой равномерной ходьбой по асфальту и по идеям», сидеть под аркой, «состязаясь» в неподвижности с ее «каменными барельефами». Сидит он «по правую сторону от своего величественного друга – неизвестного солдата», и оба они молчат: «Олег – уставившись на жизнь, ярко и шумно проплывавшую мимо, а тот – опрокинувшись в чернокрылую бездну покоя и вечной справедливости» [Поплавский 2000–2009: II–427]. Физическая неподвижность Олега, которой он научился от своего друга Аполлона Безобразова, является той парадоксальной формой, которую принимает в мире повседневности духовная «подвижность» или, пользуясь терминологией самого героя, «подвижничество». «Подвижничество» – это нечто противоположное активизму, как светскому (жизнь для себя), так и религиозному (жизнь для других во имя Божье). Но это и не абсолютный покой нирваны, поскольку подразумевает некое внутреннее «делание», которое заключается в культивировании «глубинного и золотого процесса», вызревающего в сознании человека. Безобразов считает эту неподвижность «признаком душевного благородства»:

¹⁸¹ Школа, основанная в 1868 году, обладает особым административным и академическим статусом, отличным от статуса университетов. Вплоть до 2010 года преподавание гуманитарных наук осуществлялось в историческом здании Сорбонны, поэтому Школа часто воспринималась как часть этого старейшего университета Франции. См. об истории Школы: [Козлов 2009: 583–606]; [Козлов 2010: 400–442].

Сохранение неподвижности, неподвижности судей, авгуральных фигур и изваяний было особой мистической модой тех лет, созданной Аполлоном Безобразовым и усвоенной всеми нами как какое-то открытие или особое восприятие мира.

Аполлон Безобразов удивительно умел говорить о ней – он любил и считал это самым важным признаком душевного благородства, – но не о полной неподвижности и небытии, а об иной жизни, подобной жизни флагов на башнях, во время которой медленно зреет и повторяется какой-то глубинный и золотой процесс [Поплавский 2000–2009: II–141–142].

Образ развевающегося на ветру флага, чрезвычайно важный для поэтической философии Поплавского, является метафорой этой «внутренней работы», которую Поль Валери резюмирует в цикле о господине Тэсте словом «maturare», то есть «созревать»¹⁸². При этом флаг всегда находится в движении, пусть и малозаметном, которое «овнешнивает» движение внутреннее. В сущности, флаг как таковой и есть та внешняя форма, через которую проявляет себя внутреннее содержание. В пределе, флаг и есть реализованное внутреннее содержание. Неудивительно, что флаг становится для Поплавского объектом не только поэтического описания, но и философской рефлексии, причем, что тоже характерно, рефлексии, апеллирующей к Гегелю:

Когда-то Олег чуть не задохнулся от удивления–благодарности, прочтя у Гегеля, что тело есть воплощенная, явная, реализованная душа; значит, не обуза, не завеса, а совершенство и роскошь творения, злое, оскаленное, дрожащее, как струна, когда над ним среди хлопанья флагов и рева толпы вот-вот щелкнет, ахнет выстрел стартера ... [Поплавский 2000–2009: II–300].

В статье «С точки зрения князя Мышкина» (1933) Поплавский вновь одобрительно отзывается о Гегеле:

Это материя и дух, электрические супруги... и потому «люди смотрят на небо и думают: там Бог, а ангелы смотрят на землю и думают: там Бог»... Но где же Он? Не там и не здесь, а при встрече их, на самой поверхности отражения, в плотском материальном явлении духа... Здесь Кант не понял, а Гегель понял... Сущность не «за вещами» и не «за разумом», а на самой поверхности, в радостной, сияющей, реальной встрече того и другого в пластически–объективном рождении духа... [Поплавский

2

0

0

¹⁸² См. о влиянии Гегеля на Валери: [Jones 1950: 142–150]; [Sutcliffe 1952: 53–57].

¹⁸³ Поплавский рассматривает здесь Гегеля в каббалистической перспективе, которую в данной статье я анализировать не буду.

I

I

I

Флаг есть именно пластически-объективное выражение души, ее движений, ее «подвижничества». Тело Олега, неподвижно сидящее под триумфальной аркой, по сути дела выступает в качестве объективированной души, а сам Олег становится (в смысле находится в становлении), в единстве его тела–души, гегелевским философом, который уже перестает быть «несчастливым религиозным Человеком» и превращается в Человека разумного. Как поясняет Кожев, «подвергнув отрицанию потустороннее, Человек более не бежит Мира, он его “переносит”» [Кожев 2003: 95]. Конечно, сказать, что Олег полностью отрицает потустороннее, Бога, будет затруднительно, принимая во внимание все религиозные импликации мировоззренческой позиции Поплавского, однако очевидно, что попытка вернуться «домой с небес» есть так или иначе попытка отринуть потустороннее ради земного, физического, материального. И если она и не приводит к успеху, «земля не принимает» героя, это не означает, что он возвращается на «небеса». Характерный диалог происходит между Олегом, застывшим под триумфальной аркой, и невесть откуда взявшимся Безобразовым:

– Ну как, удалось путешествие домой с небес?

– Нет, не удалось, Аполлон... Земля не приняла меня.

– Ну, так, значит, обратно на небо?

– Нет, Аполлон, ни неба, ни земли, а великая нищета, полная тишина абсолютной ночи... Помнишь Saint Jean de la Croix. Темною ночью, о счастье, о радость, никем не замеченная душа вышла из дому, о счастье, о радость, навстречу своему жениху...

– Ну ладно, ладно... Но, значит, опять друзья...

– Да, Аполлон, снова в раю друзей... [Поплавский 2000–2009: II–429–430]

«Рай друзей» – это сфера, которая существует как бы между землей и небом или, точнее, без земли и неба.

Бердяев справедливо указал в своей рецензии на дневники Поплавского, что было бы неправильно смешивать эту переходную сферу с «мистической ночью» святого Иоанна Креста:

Мистическая ночь у Св. Иоанна Креста была путем самоосвобождения духа, освобождения от власти мира чувственного и мира разума, но в ней нет смешения всего со всем, нет смешения верхней бездны с нижней бездной. Б. Поплавский не выходит из астрального плана, и план духовный у него всегда смешивается с астральным [Бердяев 1939: 446].

«Небеса» для Олега – это как раз и есть смешанный духовно–астральный план, но в том–то и дело, что после своего путешествия «на землю» он попадает в какую–то третий «план» бытия, ни духовно–астральный, ни земной.

Является ли этот «план» сферой гегелевского Vernunft – Разума, а Олег его носителем, тем Интеллектуалом, который, как настойчиво учит Кожев, «нерелигиозен: ему чужды мысли о потустороннем, переживание трансцендентного, равным образом он не ощущает себя несчастным» [Кожев 2003: 259]? Утверждать это было бы натяжкой, но в то же время понятно, что путь, который проходит Олег, приводит его к тому, что Кожев называет

новой установкой /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 [Кожев 2003: 95].

Внутренний монолог Олега, обращенный к нему самому, как раз и фиксирует эту тенденцию перехода от наблюдения за миром и за собственным созреванием к активному участию в Истории. Отметим здесь также лексику, выражающую идею анонимности (неизвестный солдат, будущие души и времена) и непонятности (чернокнижные откровения, непечатный апокалипсис):

Ты, неизвестный солдат русской мистики, пиши свои чернокнижные откровения, перечитывай их на машинке и, уравнивая аккуратной стопой, складывай перед дверью на платформе, и пусть весенний ветер их разнесет, унесет и, может быть, донесет несколько страниц до будущих душ и времен, но ты, атлетический автор непечатного апокалипсиса, радуйся своей судьбе. Ты один из тех, кто сейчас оставлены в стороне, которые упорно растут, как хлеб под снегом, в ковчег нового мирового потопа – мировой войны. Ковчег, который ныне строится на Монпарнасе; но если потоп запаздает, ты погибнешь, но и это перенесешь спокойно, так же, как перенес, принял уже гибель своего счастья или заочную гибель своих сочинений... [Поплавский 2000–II–428].

Несомненно, что монпарнасский ковчег не поплывет без помощи «Божества и его медиумов» [Поплавский 2000–2009: II–428], но несомненно и то, что Божество это скорее является воплощением Абсолютного духа, нежели персонифицированным христианским Богом. Прийти к Geist можно лишь через Негативность революции, как утверждает

П
о
п

л ¹⁸⁴ «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 преображающего Природу труда» [Кожев 2003: 63–64].

с
к
и

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 [Поплавский 2000–2009: II–429].

Обратим еще раз внимание на то, как организована последняя романная мизансцена: Олег сидит в неподвижности рядом с могилой неизвестного солдата¹⁸⁵, вокруг него (в буквальном смысле слова) проносится жизнь, а над ним плывут облака, напоминая о небесном:

Быстро проносясь мимо него, кружась, как на карусели, автомобили огибали Триумфальную арку, а над ними медленнее, ярче, торжественнее проплывал ослепительный флот облаков, к которым, шумя на весеннем солнце, тянулась новая молодая зелень тополей. Олег сидел по правую сторону от своего величественного друга – неизвестного солдата, и оба они молчали: Олег – уставившись на жизнь, ярко и шумно проплывавшую мимо, а тот – опрокинувшись в чернокрылую бездну покоя и вечной справедливости. Какие-то молодые иноземцы, слезши с велосипедов, снабженных приспособлениями для багажа, фотографировали арку вместе с ними двумя, неподвижностью состязавшимися с каменными барельефами [Поплавский 2000–2009: II–427].

В романе ранее упоминалось как однажды ночью Олег вместе с друзьями едут на машине в ресторан на Сене (расположенный неподалеку от Булонь-сюр-Сен, где с 1929 по 1932 годы проживал Кожев) и по дороге огибают Триумфальную арку. За рулем автомобиля некая Леля Гейс, фамилия которой, возможно, отсылает к парижскому знакомому Кожева Евгению Рейсу, известному также в качестве французского фотографа Eugène Rubin [см. Filoni 2013: 3–12]. Уже в постсоветское время вышла книга воспоминаний Рейса о Кожеве [Рейс 2000].

В конце романа Олег из пассажира автомобиля, огибающего арку, превращается в наблюдателя за теми, кто проносится мимо в автомобилях. Триумфальная арка не только символически репрезентирует для него центр мира, но и актуализирует – в первом случае имплицитно, а во втором эксплицитно – два важных имени, «оторвавшихся» по сути дела от своих референтов и перешедших на уровень концептов: Наполеон и неизвестный солдат. Как известно, именно Наполеон стал для Кожева той эмблематической фигурой, которая позволила ему сформулировать концепт конца Истории. И хотя аргументация Кожева будет развернута

¹⁸⁵ В июле 1929 года Поплавский записывает в дневник, что сидел «долго у неизвестного солдата» [Вишневский 2008: 159].

им в лекциях 1936–1937 годов, уже в 1933–1934 учебном году он четко формулирует исходную посылку:

Наполеон завершает историю, Гегель ее осознает, и это есть «абсолютное Знание», которое уже больше не будет изменено или дополнено, поскольку ничего нового в Море больше не будет. Это знание, стало быть, описывает *тотальность* /la totalité/ реального: это ИСТИНА, полная и окончательная («вечная») [Кожев 2003: 47].

В текстах Поплавского нет никаких указаний на его особый интерес к фигуре Наполеона; однако вполне возможно, что завершение истории Олега (начатой еще в романе «Аполлон Безобразов») не случайно «осенено» гением наполеоновского места.

Если Наполеон в романе не называется, но имплицитно присутствует, то неизвестный солдат эксплицирует ключевую для Поплавского идею о том, что настоящий поэт должен остаться неизвестным для современников и писать для будущего читателя.

Эта идея восходит к известному афоризму Альфреда де Виньи, датированному 1842 годом:

Уважающему себя человеку пристало только одно. Выпустить книгу в свет, ни с кем не видеться и позабыть свое сочинение. Книга – бутылка, брошенная в открытое море, на которую не мешало бы наклеить этикетку: Улови, кто может [Виньи 2004: 238]¹⁸⁶

В 1847 году Виньи пишет поэму «Бутылка в море» (La Bouteille à la mer, опуб. в 1854 году), послуживший претекстом стихотворения Поплавского «Рукопись, найденная в бутылке» (1928) [см. подробнее: Токарев 2011б: 365–376]. У Виньи Капитан воплощает собой тип романтического воина–ученого, бесстрашного «героя знания», верующего в «Бога идей»:

Бог мысли – вот кто есть Бог истинный, Бог сильный!
Пусть семя, что в мозгу с рожденья мы несем,
Познанием прорастет и колос даст обильный,
И плод своих трудов без страха мы потом
Отправим странствовать – но не в пучинах водных,
А по морям судьбы и гребням волн народных,
И в гавань путь ему укажет Бог перстом [Виньи 1987: 514.].¹⁸⁷

Виньи ни секунды не сомневается в том, что Бог укажет бутылке с посланием верный путь и приведет ее в конце концов в руки того, кто сможет ее «уловить» и прочитать

¹⁸⁶ Впервые отрывки из «Дневника Поэта» (Journal d'un Poète) были изданы в Париже в 1867 г. и затем неоднократно переиздавались.

¹⁸⁷ Перевод Ю. Б. Корнева. «Le vrai Dieu, le Dieu fort, est le Dieu des idées. / Sur nos fronts où le germe est jeté par le sort, / Répondons le Savoir en fécondes ondées; / Puis, recueillant le fruit tel que de l'âme il sort, / Tout empreint du parfum des saintes solitudes, / Jetons l'œuvre à la mer, la mer des multitudes: / Dieu la prendra du doigt pour la conduire au port».

заклученный в ней текст. Так все и происходит: рыбак подбирает бутылку у берегов Франции и, не решаясь открыть ее сам, бежит к ученым – тем самым реализуется мысль Виньи о том, что знание не подвержено случаю: бутылка с письмом из рук Капитана попадает в руки ученого, а рыбак, неспособный оценить важность этого послания, оказывается, сам того не понимая, лишь пассивным исполнителем Высшей воли. Действительно, поэт даже не рассматривает ситуацию, когда послание было бы прочитано рыбаком или же попало бы не во Францию, а туда, где французского языка не знают. Знание в таком случае было бы отдано на милость случаю, а для Виньи это неприемлемо.

В стихотворении Поплавского, наоборот, прямо говорится о том, что рукопись попадет скорее в руки иностранца («рукопись эту в бутылке прочти, иностранец»), который вряд ли сможет адекватно ее воспринять. Если у Виньи ученый сразу же с энтузиазмом начинает превозносить открытия Капитана, то у Поплавского послание превращается в шифровку,

к
о Со структурной точки зрения, послание в бутылке является элементом конструкции «ep me» (геральдической конструкции), в которой это послание выступает в качестве «уменьшенной копии» послания основного, то есть самого поэтического текста. Характерно, что Виньи, который в своей сентенции подчеркивал незаинтересованность писателя в читателе, в поэме «Бутылка в море» этого читателя тем не менее обозначил – это «неизвестный» молодой человек, приславший ему тетрадь с «жалобными песнями». Слово «неизвестный» (inconnu) не должно вводить в заблуждение; на самом деле, адресат достаточно очевиден – это современник, разочарованный жизнью, которому поэт дает совет следовать примеру бесстрашного Капитана. Подзаголовок поэмы – «Совет юному незнакомцу» (Conseil à l'inconnu) – недвусмысленно демонстрирует ее дидактический характер.

У Поплавского адресат совершенно другой – некий «иностранец», который не сможет прочесть послание, но – и на это, видимо, и рассчитывает автор – сможет почувствовать его энергетику, его ритм. Непонятность послания эту энергетику еще больше увеличивает, ведь «чернокнижное откровение», написанное на непонятном языке, обладает огромной силой, подобной «магической эвокационной»¹⁸⁹ силе музыки» [Поплавский 2000–2009: III–420].

Если вернуться к сидящему под Триумфальной аркой Олегу, то мы увидим, что его внутренний монолог, в котором он презентует себя как «неизвестного солдата русской

у
¹⁸⁸ Ср. у Мандельштама в статье «О собеседнике» (1913; вошла в сб. «О поэзии», 1928): «Письмо, равно и стихотворение, ни к кому в частности не адресованы. Тем не менее оба имеют адресата: письмо – того, кто случайно заметил бутылку в песке, стихотворение – «читателя в потомстве» [Мандельштам 1993: 184].

¹⁸⁹ От французского глагола «évoquer» – «заклинать; воскрешать в памяти, в представлении».

мистики», не обращен по сути ни к какому адресату, кроме него самого, а также неизвестного солдата, не имеющего ни имени, ни прошлого и пребывающему в вечном настоящем «покоя» и «справедливости». Неизвестный солдат выступает здесь в роли идеального читателя, «будущей души», существующей не в историческом настоящем, но лишь, в качестве чистой возможности, в грядущем, которое достигается в «настоящем» смерти. Характерно, что когда Поплавский прямо называет своих «настоящих» читателей, то это уже умершие писатели, так что диалог с ними возможен только после смерти, в том будущем, где уже нет времени:

...так же мало настоящих читателей, как мало настоящих друзей. Потому—то каждый настоящий читатель мог бы быть другом и сам бы того хотел. Ибо как часто мечтал я быть другом Тютчева, Рембо или Розанова [Поплавский 2000–2009: III–112].

Однако хотя неизвестный солдат выпадает из времени, он привязан к конкретному локусу, который легко идентифицируется в качестве ключевого для французской сакральной национальной географии, «закрепляющей» национальную историю за конкретной пространственной точкой (площадь Звезды в Париже). Солдат, павший на полях Великой войны, помещен под Триумфальной аркой, репрезентирующей не только победы Наполеона, но и самого императора как главную фигуру французского исторического пантеона. Анонимный солдат, таким образом, выступает в качестве элемента геральдической конструкции, в которой он выполняет функцию уменьшенной копии основного послания, то есть Наполеона.

Важно, что для Олега, как русского эмигранта, и Наполеон, и неизвестный солдат являются теми «иностранцами», которым он адресует свое послание.

В феврале 1934 года Поплавский записывает в дневник:

Почему—то я пишу так скучно, так нравоучительно, монотонно, так словесно, не потому ли, что не смею писать непонятно, я не свободен от страха публики и даже от страха критики, потому что я недостаточно обречен самому себе, недостаточно нагл, но и смиренен, чтобы ходить голым без <...>, обмазанный слезами и калом, как библейские авантюристы, мою рабскую литературу мне до того стыдно перечитывать, что тяжелое, как сон, недоуменье сковывает руки. *Monstre libère—toi en écrivant, non je préfère prendre un café crème*¹⁹⁰ [Поплавский 2000–2009: III–382].

Первую часть последней фразы можно расценить как обращение писателя к самому себе. Но зачем тогда он делает это на французском языке, не для того ли, чтобы обозначить двусмысленность своей писательской позиции, которая заключается в том, что писатель—эмигрант, пишущий по—русски и стремящийся писать *непонятно*, неизбежно теряет русского

¹⁹⁰ Чудовище, освободись в процессе письма, нет, я предпочитаю кофе со сливками (фр.).

читателя (и так немногочисленного) и при этом не приобретает читателя французского, который, с одной стороны, воспринимает такой текст именно как непонятный (а не такова ли интенция автора?), но, с другой, неспособен быть его читателем в полном смысле слова. Такой читатель воспринимает не смыслы, заложенные в текст, а лишь наличие самого сообщения как такового. Первая часть фразы, таким образом, оказывается не только обращением писателя к себе, но и обращением к писателю, сформулированным как бы со стороны, с позиции «иностранца», неспособного прочесть текст и дать на него ответ. Парадоксальным образом, такой читатель представляется читателем идеальным, ведь если писатель знает, что ответа не будет, то тогда он полностью освобождается от зависимости от читателя.¹⁹¹ В то же время это не означает, что писатель пишет только для себя; уже сам факт постулирования виртуального читателя помогает ему уйти от солипсизма и не быть рабом не только читателя, но и себя самого:

Не для себя и не для публики пишут, – формулирует Поплавский в уже цитированной статье «Среди сомнений и очевидностей» (1932). – Пишут для друзей. Искусство есть частное письмо, посылаемое наудачу неведомым друзьям, и как бы протест против

р
Тут важно то, что друзья неведомые (другими словами, неизвестные), и хотя писатель может надеяться на понимание с их стороны, все равно предсказать их реакцию, а также то, будет ли она вообще, для него затруднительно. Сообщение, посланное наудачу и наполненное «частными» смыслами, то есть написанное как бы на чужом языке (как в прямом, так и в переносном смысле слова), может и не получить никакого ответа. Довид Кнут выразил это сомнение в возможности коммуникации в стихотворении с характерным названием «Бутылка в океане»:

Но донесет ли и – когда, кому,
В какие, человеческие ль, руки,
Волна судьбы непрочную бумажку
С невнятными и стертыми словами
(И на чужом, быть может, языке!) [Кнут 1930: 20].
и

¹⁹¹ Впрочем, соблазн повседневности велик, и в ответ на призыв к освобождению, сформулированный на чужом языке и как бы чужими устами, писатель может ответить «нет, я предпочитаю кофе со сливками».

¹⁹² См. также в статье «О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции» (1930): «Искусство – это частное письмо, отправленное по неизвестному адресу. Письмо, которому «может повезти», которое может дойти до человека, которого можно было бы любить, с которым можно было бы дружить, собрав которых, сладко было бы умереть вместе» [Поплавский 2000–2009: III–45].

Хотя в целом Ирина Каспэ права, когда пишет, что у представителей «незамеченного поколения» «образ литературы без адресата, – литературы, “поневоле ни к кому не обращенной”, а потому особенно “трезвой” и “искренней”, и в то же время способной стать “посланием в бутылке” для грядущего, непременно “понимающего” читателя, – не только конструируется в публицистике, но и активно поддерживается в художественной прозе» [Каспэ 2005: 150], стоит отметить, что как раз у Поплавского, наиболее «типичного» представителя этого поколения, этот грядущий читатель не конструируется как «непременно понимающий» и даже вообще как «реальный». Напротив, интенцию Поплавского можно сформулировать так: писать надо не для себя и не для публики, а для неведомых друзей, которых в реальности *нет и быть не должно*, иначе – в качестве реальных читателей – он стали бы той публикой, от власти которой писатель как раз и стремится всеми силами избавиться.

Таковыми «неведомыми друзьями» и являются Наполеон и неизвестный солдат: с одной стороны, их *нет и не будет*, но с другой стороны они все-таки *есть*, будучи репрезентированными в Истории и в пространстве (благодаря «представляющей» их могиле и арке).

Но пишут не только для «друзей», пишут также и для Того, чье пришествие подготавливается этим «непечатным апокалипсисом». Бог – это самый идеальный адресат, однако особенность «переписки» с ним состоит в том, что она уж точно является односторонней; божественный читатель ничего не сообщает о том, дошло ли до него послание.

Остается вопрос: является ли этот Бог «богом мысли», как у Виньи и – Гегеля, или же он «Христос православный – трости надломленной не переломит, он весь в жалости, всегда в слезах» [Поплавский 2000–2009: III–84]? Подражая Христу, герой Поплавского все время рыдает, как во время общения с женщиной, так и обращаясь к Богу. В «Домой с небес» событие теофании неразрывно связано со слезами, которыми истекает узревший Христа герой (он видит божественный образ на стене, что напоминает момент явления Богородицы Рафаэлю, известном по описаниям, данным Вакенродером и Жуковским). И в то же время конец романа свидетельствует, как уже отмечалось, об определенной эволюции, которую претерпевает герой. Он старается и не без успеха быть твердым («Шел и твердил про себя: «Sois dur, dur, неизвестного солдата, он медитирует не о Христе, а о том, что ему необходимо «накапливать солнечную энергию», чтобы «строить заново» «до основания разрушенный» в результате грядущей войны мир [Поплавский 2000–2009: II–428].

Разумеется, его «проект» обращен в будущее, а не в настоящее, подобно книге, «твердой как сталь», о которой мечтает в конце сартровской «Тошноты» (1938) Антуан Рокантен. Можно сказать, что пока этот проект, очертания которого не до конца ясны самому герою, находится в

становлении, он принимает форму «чернокнижного откровения» или, если угодно, герметичного сообщения, которое еще надо суметь прочитать, как Кожев сумел прочитать «Феноменологию духа».

За несколько дней до смерти Поплавский пишет текст, который можно счесть его философским завещанием. В нем он рассуждает о музыке, о немецком идеализме, о Шеллинге, Гегеле и о Бергсоне. Не имея в данной работе возможности подробно проанализировать этот важнейший текст, отмечу лишь то центральное место, которое занимает в нем размышление об имперсонализации как основе научного взгляда на бытие:

...праведность личности заключается в максимальном приведении себя, как внешнее, в гармонию с собою, как сущность, т.е. de facto имперсонализация, деперсонализация, отрицание себя как личности, что и реализуется в холодной имперсональной зрительной позиции ученого. Ибо если личность есть самосознающий абсолют, момент личности в ней чисто служебен и несущественен. В существенном же, т.е. в смысле своей субстанциональности, она есть сам Абсолют [Поплавский 2000–2009: III–452].

Кто, как не Гегель, этот ученый, который проходит через отрицание себя и через принятие своей собственной смерти как непосредственной данности для того, чтобы занять «холодную имперсональную зрительную позицию», становясь тем самым, как подчеркивает Кожев, Абсолютным Мудрецом? Именно об этом он говорит в последней лекции 1938–1939 года, завершающей шестилетний труд по комментированию «Феноменологии духа»:

[Гегель] рассказывает о периоде полной подавленности, который продолжался с 25 до 30-летнего возраста, об «ипохондри», доведшей его «bis zur Erlahmung aller Kräfte», «до полной немочи», и вызванной как раз тем, что он никак не мог согласиться с неминуемым отказом от *Индивидуальности*, т. е. фактически от человечности, которого требовала идея *абсолютного* Знания. Но, наконец, он превозмог эту «ипохондрию». И, становясь Мудрецом благодаря все-таки воследовавшему приятию смерти, он опубликовал, несколькими годами позже, первую часть «Системы науки» под названием «Наука феноменологии духа», в которой окончательно примирился со всем, что есть и что было, оповестив мир о том, что не будет больше ничего нового на земле [Кожев 2003: 549].

Согласно Роджеру Девлину, Кожева не устраивал замкнутый характер гегелевской системы, который он пытался преодолеть в послевоенных текстах, в частности, в тексте «Концепт, Время и Дискурс. Введение в Систему Знания» [Devlin 2004 : 151]. Мне кажется здесь важным отметить, что если герой «Домой с небес» возвращается, на первый взгляд, в ту

точку своего духовного путешествия, откуда он его начал¹⁹³, это возвращение лишь кажущееся: на самом деле, последние слова романа «Да, Аполлон, снова в раю друзей» означают совсем не то, что Олег снова оказывается среди старых друзей, а то, что он обретает «рай друзей», иными словами, устанавливает коммуникацию с теми «неведомыми друзьями», к которым он адресует в своих монологах (а Поплавский в своих текстах). «Дом» этих друзей – это тот дом «в вышине», образ которого так поразил его в стихотворении Льва Савинкова:

Так, помнил он, как его поразили изумительные стихи Льва Савинкова: «Под ногами шумела солома, ты, смеясь, повернулась ко мне. Мы построим себе два дома, здесь – один, другой – в вышине»¹⁹⁴, – Олег в точности никогда не знал, какой из них строится раньше, но оба были ему необходимы, когда, как атлетический ангел, пробующий новые крылья, жизнь его с головокружительной быстротой путешествовала с неба на землю и с земли на небо [Поплавский 2000–2009: II–402].

«Дом в вышине» – это дом, куда возвращаются «с небес»; он не принадлежит ни небу, ни земле. В разговорах со своим другом Николаем Татищевым Поплавский называет этот «дом» «Республикой солнца», но при этом интерпретирует его в контексте «ночного» стихотворения Фридриха Гёльдерлина «Ночь»:

Республика Солнца. Не хочу или не могу быть моральным или вежливым со всеми. А только с теми, которыми восхищаюсь. Пусть внутри цивилизации невидимо существует Республика Солнца, граждане коей, связанные между собой исключительно одним восхищением, свободно уничтожат между собой всякое зло (это так легко, когда благоговеешь). Относительно остальных (внешний круг) морали не существует, и всякое зло позволено...

[...] Если тебе не все понятно – Hölderlin даст объяснение. Прочти у него «Ночь спустилась»¹⁹⁵. Реальна только Республика Солнца или «рай друзей», остальное нас
н

«Остальные» остаются за пределами внешнего круга, который очерчивается машинами, «огигающими» Триумфальную арку. В центре же этого символического круга, вписанного в реальное пространство французской столицы, пребывает Олег вместе со своими «невидимыми

¹⁹³ См. комментарий Е. Менегальдо: «Круг замыкается: пройдя определенный жизненный цикл, герой возвращается в первоначальное состояние» [Поплавский 2000–2009: II–451].

¹⁹⁴ Два дома отсылают к хорошо знакомой герою каббалистической модели, где нижний дом – земное пристанище человека, а верхний – область Шхины, выступающей посредником между Богом и человеком.

¹⁹⁵ Речь идет о первой части элегии Гёльдерлина «Хлеб и вино» (Brod und Wein, 1800).

¹⁹⁶ Влияние Гёльдерлина на Поплавского было проанализировано мною в докладе на международной конференции «Фридрих Гёльдерлин и идея Европы в литературах Германии, Франции, России и США» (Смольный факультет СПбГУ, 26–28 мая 2015 года).

друзьями» – Наполеоном и неизвестным солдатом. Можно предположить, что там же, незамеченные остальными, находятся и другие его «друзья»: Рембо, Гёльдерлин, Тютчев, Розанов, Блуа, Элло, Пеги¹⁹⁷... Кто еще допущен в этот внутренний круг, кроме покойников? Наверняка, его фикциональный друг Аполлон Безобразов, но, может быть, также и реальный Александр Кожев?

Вернемся к вопросу, поставленному в начале статьи, – кто кого не заметил? – и попытаемся ответить на него, принимая в расчет, что для Поплавского, который традиционно играет одну из основных ролей в этой драме незамеченности, данное понятие не является релевантным. Вообще, Поплавский был замечен еще при жизни, как из-за своего часто провокативного поведения, так и благодаря своему поэтическому дарованию. При этом многие современники отмечали и другую его характерную черту, а именно поразительную изменчивость и его взглядов, и даже его внешнего облика. Адамович писал в некрологе:

Никогда нельзя было заранее знать, с чем пришел сегодня Поплавский, кто он сегодня такой: монархист, коммунист, мистик, рационалист, ницшеанец, марксист, христианин, буддист или даже просто спортивный молодой человек, презирающий всякие отвлеченные мудрости и считающий, что нужно только есть, пить, спать и д

Берберова, назвавшая Поплавского человеком «без языка», особое внимание обратила на его черные очки, скрывающие глаза и тем самым как бы лишаящие его не только взгляда, но и самой личности:

В жизни он никогда не снимал черных очков, так что *взгляда* у него не было. В нем была «божественная невнятица», чудесная образность видимого и слышимого, но какая-то необъяснимая жалость всегда вырастала во мне, когда я говорила с ним: неловек без взгляда, человек без жеста, человек без голоса [Берберова 1996: 316].

Человек в черных очках, с одной стороны, заметен¹⁹⁹, а с другой – ускользает от взгляда других, в котором, как отмечал Сартр, «обнаруживается другой-объект в качестве конкретного и вероятного присутствия в моем перцептивном поле и по поводу некоторых позиций этого

а

¹⁹⁷ Трое последних (а также Эпиктет, Рамон Луллий и Мартинес де Паскуалли) называются в его последнем монологе.

¹⁹⁸ Адамович фактически использует метафору бутылки в океане, чтобы определить ускользающую сущности Поплавского: «Его душа была как бы затоплена теми «волнами музыки», о которых любил говорить Блок. Он был, бесспорно, умен – в каждом отдельном разговоре. Но в целом ум его представлял собой какую-то песчинку на этих “волнах”, несших его неизвестно в каком направлении [Адамович 1935].

¹⁹⁹ «Новые лица, попадавшие по субботам в кафе «Наполи», неизменно обращали внимание на его наружность (Поплавский болел глазами и постоянно носил черные очки) и на его всегда острые разговоры», – вспоминал Ю. Мандельштам [Мандельштам 1935].

другого я определяюсь в понимании через стыд, тревогу и т.д. своего “рассматриваемого-бытия”» [Сартр 2000: 303].

Газданов и Одоевцева, сравнивающие внешность Поплавского с внешностью слепца, особо отмечают тот факт, что когда Поплавский снимал очки, его глаза производили странное и даже неприятное впечатление. Это были глаза человека, который *отлично видит* других, но *не дает увидеть себя*.

Он носил глухие черные очки, совершенно скрывающие его взгляд, и оттого, что не было видно его глаз, его улыбка была похожа на доверчивую улыбку слепого. Но однажды, я помню, он снял очки, и я увидел, что у него были небольшие глаза, не улыбающиеся, очень чужие и очень холодные [Газданов 1935: 463].

Да, повторяю, он был прекрасным оратором²⁰⁰. И это несмотря на чрезвычайно невыигрышную внешность – внешность слепца. Отсюда и черные очки, скрывающие его кажущиеся слепыми глаза. Он, впрочем, отлично «видит. Он сам, должно быть, сознавал странное впечатление, производимое его глазами, и никогда не снимал черные очки.

Ведь глаза – зеркало души. Но его глаза вряд ли были зеркалом его души. Это были странные, неприятные глаза, производившие на многих просто отталкивающее впечатление. В них совсем не отражалась его душа – душа поэта [Одоевцева 2012:

Велико искушение напомнить в данной связи об известной фотографии Кожева, на которой он запечатлен в дымчатых, почти темных очках (воспроизведена на обложке русского издания «Атеизма»). Не поддаваясь соблазну сравнительной физиогномики, отметим тем не менее, что многие обращали внимание на две важных черты личности Кожева – ее многогранность, граничащую с парадоксальностью, и способность «смотреть на вещи прямо» [см.: Auffret 1990: 356–357; Filoni 2013]. Евгений Рейс так ставит себе задачу в своих воспоминаниях о Кожеве: « ...осветить Ваше второе лицо – Кожевникова, человека неизвестного тем, кто видит Вас как флорентийскую статую, не подозревая, что у нее есть второе лицо» [Рейс 2000: 8].

Не является ли эта «многогранность» (по-французски это звучит как «à multiples facettes», где слово «facette» происходит от латинского «facies», «лицо») формой, как сказал бы Поплавский, «деперсонализации», которая в конце концов и реализует себя в «холодной имперсональной зрительной позиции ученого»? Другими словами, чтобы оставаться собой и

²⁰⁰ А Берберова утверждает, что он был плохим оратором [Берберова 1996: 316].

смотреть на вещи прямо, необходимо все время ускользать от взгляда другого, быть для него «неведомым» и «неизвестным» или, если угодно, «незаметным» (что не равнозначно «незамеченному»²⁰¹). Другие – это, как говорит Поплавский Татищеву, «внешний круг»; кто же входит в круг внутренний, в «рай друзей», в «Республику Солнца»? Те, кто остаются неизвестными, «иностранными»²⁰² как для других, так и для друзей. Этот рай есть именно рай «неведомых друзей», причем скорее философов, чем поэтов. Философов, конечно, «неизвестных» (в том смысле, который придавал этому слову Луи Клод де Сен-Мартен). Не случайно в разговоре с Татищевым Поплавский сравнивает занятие философией со вступлением в масонскую ложу:

Борис Друбецкой у Толстого поступил в масонскую ложу только для того, чтобы познакомиться с некоторыми влиятельными лицами, которые были ее членами. Не то же ли я делаю, занимаясь философией? Ведь философия для меня – это личная жизнь философов. Их темное делание на земле и светлая смерть [Поплавский 2000–2009: III–

И, наверное, вряд ли случайно, что последний текст, написанный Поплавским перед смертью, – философская статья, в которой говорится о «примирении с Абсолютом» (то есть смерти) как о «солнечном отшельничестве»²⁰³, заканчивается словами «Рай и Царство друзей».

²⁰¹ Например, Олег, которого фотографируют «молодые иноземцы» вместе с Триумфальной аркой и могилой неизвестного солдата, вполне ими замечен, но остается для них незаметным, то есть неизвестным и неведомым.

²⁰² Характерное определение Поплавского как «иностранца» дает Газданов в некрологе на его смерть: «Бедный Боб! Он всегда казался иностранцем – в любой среде, в которую попадал. Он всегда был – точно возвращающимся из фантастического путешествия, точно входящим в комнату или в кафе из ненаписанного романа Эдгара По» [Газданов 1935: 463].

²⁰³ См. авторскую ремарку к статье: «Снял все-таки этот “субъективный” куст со стола. Солнце, отшельничество труд, счастье» [Поплавский 2000–2009: III–450].

Солнце связано с огнем, в том числе и с вечным огнем, возле которого сидит Олег. Поплавский называет его также «центральным огнем», отсылая к оккультной интерпретации этого понятия у Жерара де Нерваля; см. [Токарев 2011в: 454–470]. См. также следующий пассаж: «Брат мой осел», – говорит св. Франциск о своем теле; братик мой ослик, душа моя, чуть не упавшая, подобная Эмпедоклу, в объятия центрального огня. О Тебе, незаметной, незаметно хочу я написать и о том, как иногда Пречистая Дева пользовалась Тобою, сажала на Тебя Младенца Иисуса» [Поплавский 2000–2009: III–428].

«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»²⁰⁴. Статья была начата 28 февраля и закончена 7 марта 1934 года. На мой взгляд, аргументация, в 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 В

Л

а
В течение шести лет (с 1933 по 1939 год) Кожев вел в парижской Практической школе высших исследований (École pratique des hautes études, ЕРНЕ)²⁰⁶ семинар (далее – Семинар), Д

и

М ²⁰⁴ Возможно, речь идет о наброске готовившегося Поплавским устного выступления на одном из многочисленных заседаний и диспутов, которые проводили русские эмигранты в Париже.

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

Р ²⁰⁵ 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.

и ²⁰⁶ 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 выскочек. «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

о

ж

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 Кено²⁰⁷ опубликовал в 1947 г. «заметки к курсу лекций» Кожева (включавшие в себя как краткие резюме ранних, так и стенографические версии более поздних лекций), новаторская интерпретация Гегеля²⁰⁸, 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 Сопротивления 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 Кожева²⁰⁹, мне удалось обнаружить, что в 1934-1935 учебном году Поплавский значится в Ежегоднике Практической школы как «усердный слушатель» Семинара²¹⁰. Зная его интерес к философии Гегеля, можно предположить также, что Поплавский мог присутствовать и на семинарах 1933-1934 учебного года и даже посещать

Практическая школа высших исследований» // Пермский сборник. М.: Новое издательство, 2010. Ч. 2. С. 400-442.

²⁰⁷ 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.*

²⁰⁸ См., например: *Jarczyk G., Labarrière P.-J. De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France. Paris: Albin Michel, 1996.*

²⁰⁹ 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.*

²¹⁰ См.: *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1935–1936. P. 80 (Ежегодник отражает занятия, проходившие в предыдущем учебном году.)*

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 П

р
а
к
т
и
ч
е
с
к
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, **коего** объявляет завершителем Истории и строителем гомогенной Империи, в которой должны были быть диалектически «сняты» все противоречия исторического развития, понятого как эволюция мирового Духа.

к
о
и
ш
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, понятая как движущая сила мирового исторического процесса.

к
о
л
е
ш
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

²¹¹ 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 (в печати).

войско было «рабским быдлом»²¹², то Вавилон оказывается идеальным «симметричным» фашистским государством²¹³, 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-Кожера, 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 «себетожественное» 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 себетожественности и сохранением уже занятого им «места» в Мироздании, или, другими словами, если бы он перестал жить будущим или «проектами», 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»²¹⁴.

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-Кожером, есть «вторичный и не природный диалектический момент» :

Ибо так же, как общие понятия, несомненно, появились первыми (ибо язык дикарей и детей

²¹² 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 дальнейшем ссылка на данный текст дается непосредственно в статье с указанием названия (ЛиО) и страницы.

²¹³ Поплавский Б. Личность и общество (ответ на анкету журнала «Встречи») // Там же. С. 138.

²¹⁴ 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 Кожера, которые хронологически совпадают со временем написания анализируемой статьи Поплавского.

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»²¹⁵. Мистическая

в
л 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:

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

а Преступив «правду отцов», человек из раба рода становится собственно 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

в Господство и Рабство не даны налично, это не врожденные свойства. Во всяком случае,
и

Д ²¹⁵ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 64.

у ²¹⁶ 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.

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, становясь *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 она 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 инженере 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 самоотрицания, 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 он отличается от господина, который ничего не преобразует и, более того, потребляет то, что ему поставяет 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 действительным *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) себестождественность, 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 террор²¹⁷, 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

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»²¹⁸ (ВЧГ, 693).

Характерно, что Олег, автобиографический герой романа «Домой с небес» приходит в конце своего духовного пути²¹⁹ 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).

²¹⁷ Кожев анализирует период Французской революции в подглавке «Die absolute Freiheit und der Schrecken (Абсолютная свобода и ужас)». Кожев переводит *Schrecken* именно как *Terror*, 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 *Terror* пять раз. Именно слово «террор», так настойчиво внедряемое в сознание слушателей, позволяет Кожеву предельно конкретизировать абстрактные спекуляции Гегеля.

²¹⁸ И далее: «На втором этапе Революции стремящиеся к “абсолютной свободе” революционеры как отдельные единичности противостоят 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).

²¹⁹ 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.

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 потопа – 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...²²⁰

Несомненно, что монпарнасский ковчег не поплывет без помощи «Божества и его медиумов»²²¹, но несомненно и то, что Божество это скорее является воплощением Абсолютного духа, нежели персонифицированным христианским Богом. Прийти к *Geist*

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 потовится к «действию» и пока еще не готов в полной мере стать «деятельным праздником» 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).

а

²²⁰ Поплавский Б. Домой с небес // Поплавский Б. Собр. соч. Т. 2: Романы. С. 428 (далее – ДсН).

²²¹ Там же.

²²² «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).

с

т

ь

Кожев здесь как будто метит (но лишь «как будто») в adeptов литературы «человеческого документа»²²³, среди которых и Поплавский, заявлявший, на заседании Франко-русской студии²²⁴, посвященной Достоевскому (18 декабря 1929 года), что «существует только

в
н 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).

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

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

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

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

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

о По сути, гегелевский скептик, который олицетворяет собой второй этап диалектики
восподства 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

Л 223 См.: Яковлева Н. «Человеческий документ»: история одного понятия. Хельсинки, 2012 (Slavica
Helsingiensia 42).

И 224 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.

е 225 Поплавский Б. Заметки о Достоевском // Поплавский Б. Собр. соч. Т. 3. С. 104.

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»²²⁶? 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.

²²⁶ «Я никогда не буду работать». Эта фраза взята из четвертого текста «Поры в аду», носящего заглавие «Бред I. Неразумная дева. Инфернальный супруг».

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 «девушку Достоевского» мы никогда не перешагнем и останемся вне гибели мира, в катакомбах и в подполье. Однако я признаю, что готовящаяся 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 поднимаю одною рукою три пуда и готов работать даже и тяжело. Что до бедности, то беднее моего вообще быть нельзя²²⁷.

²²⁷ Поплавский Б. Собр. соч. Т. 3. С. 484-485.

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

а
к 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 в это, как сказал бы Гегель, «налично-данное Бытие» или Природа. «В сущности, фашизм и коммунизм есть возвращение России и Германии к природе»²²⁹, – так завершает свою статью Поплавский.

е 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»:

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

о 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).

ь Не вдаваясь сейчас в дискуссии 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)²³⁰, 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,

о может в этом *ничто*, в этом отсутствии всякой предзаданной *определенности* в известном р смысле «осуществить» чаемый синтез Господства и Рабства: он может его *замыслить*. Только ь что, не будучи *ни* Господином, *ни* Рабом, т. е. устранившись от всякой Работы и от всякой Борьбы,

б
²²⁸ Характерно, что в своем финальном монологе Олег проецирует себя в прошлое, принимая обличия *Икторов* 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).

²²⁹ 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.

²³⁰ См., например: *Kervégan J.-F. Au-delà de l'histoire: le Livre et la fin du Sage // Philosophie. Septembre 2017. № 135. P. 78-91.*

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 *действие* означает только то, что его мышление должно стать всеобщим, всеобщим значимым» (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»²³¹, - 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,

о
щ
у
щ
е
н
и
й
,

г
о
р
д
о

Г
о ²³¹ Татищев Н. Из разговоров с Борисом Поплавским // Поплавский Б. Собр. Соч. Т. 3. С. 501.
²³² Там же. С. 502.

о
ш

Семинар в интеллектуальном контексте эпохи. Самоубийство, революция, абсурд: инженер Кириллов («Бесы») как гегелевский нигилист у Александра Кожева и Альбера Камю

L'ingénieur Kirillov²³³ est entré dans la philosophie française avec Sisyphé. Quoique ce personnage des *Démons* ait déjà attiré l'attention d'Edmond Jaloux²³⁴, d'André Gide²³⁵ et d'André Malraux²³⁶, c'est chez Camus qu'il devient pour la première fois une figure de référence de la réflexion philosophique sur la condition humaine. En se penchant sur les mêmes passages des *Démons* que Gide avait déjà mis au centre de son exégèse, Camus jette toutefois une lumière nouvelle sur la démarche de Kirillov, qu'il inscrit dans une vaste perspective théorique. Ceci n'est point surprenant si l'on se rappelle que pour Dostoïevskij la mort de son personnage renvoie, selon Irina Paperno, aux « éléments de divers systèmes philosophiques qui étaient connus des lecteurs contemporains, à savoir ceux de Kant, Hegel, Schopenhauer et Feuerbach »²³⁷.

Camus conçoit l'idée d'écrire un essai sur l'absurde en janvier 1936 pour terminer son travail en février 1941. En décembre 1938, le nom de Kirillov apparaît pour la première fois²³⁸ dans ses carnets dans le cadre du thème de l'absurde associé à celui de la peine de mort.

²³³ Dans les citations, nous gardons l'orthographe traditionnelle de Kirilov avec un seul « l ».

²³⁴ Dans une lettre à Gide datée de 22 septembre 1902, Jaloux s'exclame : « ...figurez-vous que j'en arrive à préférer *Les Possédés* à tous les autres. C'est le plus ténébreux, peut-être, mais le plus fort, je crois, et celui où l'on voit le mieux la pensée de Dostoïevski. Quelle lumière sur toute son oeuvre jette le dialogue entre Verkhovenski et Kirillov et la lettre finale, étonnante de Stavroguine » (André Gide, Edmond Jaloux, *Correspondance, 1896-1950*, Presses universitaires de Lyon, 2004, p. 187).

²³⁵ Dans *Dostoïevsky (articles et causeries)* (Paris, Plon, 1923), Gide analyse le cas Kirillov dans le contexte de sa doctrine de l'acte gratuit. Voir Daniel Moutote, « Dostoïevski et Gide », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 76/5, 1976, p. 768-793.

²³⁶ Tchen, le personnage suicidaire de *la Condition humaine* (1933) de Malraux, serait influencé par Kirillov. Voir Evgenij Kuškin, « У истоков рецепции Бесов (Кириллов во французской литературе 20 века) », in : Ju. V. Kovalev (ed.), *Межнациональный фактор в литературном процессе*, Leningrad, LGU, 1989, p. 63-76.

²³⁷ Irina Paperno, *Самоубийство как культурный институт*, Moskva, NLO, 1999, p. 181. Cet ouvrage, qui analyse, entre autres, l'impact de la vision dostoïevskienne du suicide chez Nietzsche, Merežkovskij, Wittgenstein, Camus et Kojève (les trois derniers ne sont évoqués que très brièvement), a tendance à surestimer le rôle du médiateur qu'aurait joué Nietzsche dans les spéculations qui lui ont succédé..

²³⁸ À cette époque, Camus connaît déjà bien l'œuvre de l'écrivain russe ; ainsi, il a tenu le rôle d'Ivan dans une adaptation des *Frères Karamazov* au Théâtre de l'Équipe à Alger en mai 1938.

Sur l'impact de la pensée de Dostoïevskij chez Camus, voir par exemple Peter Dunwoodie, *Une histoire ambivalente : Le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris, Nizet, 1996 ; Ray Davison, *Camus. The Challenge of Dostoevsky*, Exeter, University of Exeter Press, 1997.

Sur l'Absurde ?

Il n'y a qu'un cas où le désespoir soit pur. C'est celui du condamné à mort (qu'on nous permette une petite évocation). On pourrait demander à un désespéré d'amour s'il veut être guillotiné le lendemain, et il refuserait. À cause de l'horreur du supplice ? Oui. Mais l'horreur naît ici de la certitude – plutôt de l'élément mathématique qui compose cette certitude. L'Absurde est ici parfaitement clair. C'est le contraire d'un irrationnel. Il a tous les signes de l'évidence. [...]

Kirilov a raison. Se suicider c'est faire preuve de sa liberté. Et le problème de sa liberté a une solution simple. Les hommes ont l'illusion d'être libres. Les condamnés à mort n'ont pas cette illusion. Tout le problème est dans la réalité de cette illusion²³⁹.

Or, si le condamné à mort²⁴⁰ ne vit que par la pensée d'une mort imminente et se voit donc pris au piège de l'absurde « rationnel » (il pense sa mort comme une absence de pensée), Kirillov parvient à surmonter l'absurde en déplaçant la mort, par un acte de pensée conscient et volontaire, de la sphère du futur imminent vers celle du présent potentiel. Potentiel, parce que Kirillov peut se suicider (ou ne pas se suicider) à n'importe quel moment.

Tant que son suicide n'est pas accompli, Kirillov reste un « homme absurde » qui vit et accepte son destin en maintenant « devant soi cet absurde mis à jour par la conscience »²⁴¹. Une fois le suicide accompli, il cesse de l'être car il nie « l'un des termes de l'opposition dont il vit » (1, 256), c'est-à-dire lui-même. Sa révolte est ainsi terminée, mais, comme le souligne Camus, « abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème » :

On peut croire que le suicide suit la révolte. Mais à tort. Car il ne figure pas son aboutissement logique. Il est exactement son contraire, par le consentement qu'il suppose. Le suicide, comme le saut, est l'acceptation à sa limite (1, 256).

Kirillov élude donc le problème, tout en faisant preuve d'une grandeur incontestable dans sa démarche. En effet, son suicide est un « suicide supérieur », car il est purement idéal. L'idée qui le conduit à s'ôter la vie est l'affirmation de son insubordination, de son indépendance, de sa « liberté nouvelle »²⁴² vis-à-vis de Dieu :

Si Dieu existe, explique Camus, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous. Pour Kirilov comme pour Nietzsche, tuer Dieu, c'est devenir dieu soi-même – c'est réaliser dès cette terre la vie éternelle dont parle l'Évangile (1, 293).

²³⁹ Albert Camus, *Carnets, Mai 1935 – Février 1942*, Paris, Gallimard, 1962, p. 141.

²⁴⁰ Sur l'importance de la question de la peine capitale pour Dostoïevskij voir, entre autres, Anna Schur, *Wages of Evil : Dostoevsky and Punishment*, Evanston, Northwestern University Press, 2012.

²⁴¹ Albert Camus, *le Mythe de Sisyphe*, in Albert Camus, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2006-2008, t. 1, p. 256 ; pour toutes les citations des œuvres de Camus dans cet article, les numéros de pages, précédés de numéros de tomes, renvoient à cette édition.

²⁴² Fédor Dostoïevski, *Les Démons (Les Possédés)*, Paris, Gallimard, 1955, trad. de Boris de Schloezer, p. 882. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

« LA FACULTE DE LA MORT »

Qu'une vision très semblable du suicide ait été exprimée quelques années plus tôt par l'émigré russe Aleksandr Koževnikov, alias Alexandre Kojève (1902-1968)²⁴³, porte à réflexion. Après la parution en 1947, par les soins de Raymond Queneau, de *l'Introduction à la lecture de Hegel*, les études hégéliennes en France et dans le monde entier ont été bouleversées par l'interprétation révolutionnaire, dans tous les sens du mot, de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'a donnée Kojève lors du séminaire qui s'est tenu, de septembre 1933 à mai 1939, à l'École Pratique des Hautes Études. Davantage un événement intellectuel qu'un simple « cours », le Séminaire a exercé une influence indiscutable sur ses auditeurs, parmi lesquels on trouve Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Jacques Lacan, Michel Leiris, Raymond Queneau, mais aussi le chef de file des jeunes poètes émigrés russes Boris Poplavsky²⁴⁴.

Au cours de l'une de ses conférences sur la dialectique du réel et la méthode phénoménologique chez Hegel, prononcées en 1934-1935 dans le cadre du Séminaire, Kojève affirme :

Et en passant au plan « phénoménologique » on voit que le suicide, ou la mort volontaire sans « nécessité vitale », est la « manifestation » la plus évidente de la Négativité ou de la Liberté. Car se donner la mort pour échapper à une situation donnée à laquelle on est *biologiquement* adapté (puisqu'on pourrait continuer à *y vivre*), c'est manifester son indépendance vis-à-vis d'elle, c'est-à-dire son autonomie ou sa liberté. Et du moment qu'on peut se suicider pour échapper à n'importe quelle situation donnée, on peut dire avec Hegel que « la faculté de la mort » est l'« apparition » de la « liberté pure » ou absolue (du moins en puissance) vis-à-vis de tout donné en général. Mais si le suicide (qui de toute évidence distingue l'Homme de l'animal) « manifeste » la liberté, il ne la *réalise* pas, car il aboutit au néant et non à une *existence libre*²⁴⁵.

²⁴³ Voir les biographies de Kojève : Dominique Auffret, *Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990 ; Marco Filoni, *le Philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010 (initialement par en italien en 2008) ; Laurent Bibard, *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*, Paris, Lemieux, 2016 ; Jeff Love, *The Black Circle : A Life of Alexandre Kojève*, New York, Columbia University Press, 2018.

²⁴⁴ Sur les auditeurs russes du Séminaire voir Dimitri Tokarev, « 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*, 88/3, 2017, p. 495-514. Voir également Dmitry Tokarev, « In “the Paradise of Friends”: Boris Poplavskii's Novel, *Homeward from Heaven*, in the Light of Alexandre Kojeve's Seminar on Hegel », *Slavonic and East European Review*, 96/2, 2018, p. 181-207.

²⁴⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 517. Les numéros de pages dans le texte de l'article renvoient à cette édition.

À cette époque, Kojève se plaisait à mener des discussions avec une connaissance de Berlin, Jacob Klein (Jakov Savel'evič Klein, 1899-1978²⁴⁶). Elles portèrent entre autres sur *Les Démon*s, ce dont témoigne une note qui accompagne la réflexion que nous venons de citer :

Ce thème hégélien a été repris par Dostoïevski dans *Les Possédés*. Kirilov veut se suicider uniquement pour démontrer la possibilité de le faire « sans nécessité aucune », c'est-à-dire *librement*. Son suicide doit démontrer la liberté absolue de l'homme, c'est-à-dire son indépendance vis-à-vis de Dieu. L'objection théiste de Dostoïevski consiste à dire que l'homme ne peut pas le faire, qu'il recule nécessairement devant la mort : Kirilov se suicide par honte de ne pas pouvoir le faire. Mais cette objection n'est pas valable, parce qu'un suicide « par honte » est lui aussi un acte *libre* (aucun animal ne le fait). Et si, en se suicidant, Kirilov s'anéantit, il a, comme il l'a voulu, supprimé la toute puissance de l'extérieur (du « transcendant ») en mourant « prématurément », avant que cela « ne soit écrit » et limité l'infinitude ou Dieu. – Je suis redevable de l'interprétation de l'épisode Kirilov à M. Jacob Klein, conclut Kojève (517-518).

Kojève inscrit ici la problématique du suicide, illustrée ainsi par la figure de Kirillov, dans le contexte des relations dialectiques du maître et de l'esclave²⁴⁷, qui l'inspirent au point de devenir le thème principal de son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit*. Après y avoir prêté une attention particulière lors des séminaires de 1933-1934 et surtout de 1934-1935, Kojève revient à maintes reprises sur cette dialectique qu'il reconnaît comme le moteur du processus historique, pour en donner un résumé détaillé lors des trois premières conférences de l'année scolaire 1937-1938.

Rien ne prouve que Camus ait eu connaissance de la spéculation kojévienne avant la parution en 1947 de *L'Introduction à la lecture de Hegel*²⁴⁸. D'ailleurs, Kojève ne fait référence à Kirillov qu'en 1934-1935. Toutefois, la similitude conceptuelle est frappante.

²⁴⁶ Né à Libava (Liepaja, Lettonie), Klein a fait ses études à Berlin et à Marbourg, où il était étudiant de Hartmann, Husserl et Heidegger. Dans sa préface au *Concept, le temps et le discours* (années 1950), Kojève qualifie Klein de fin connaisseur de Platon.

²⁴⁷ Il semble que cette dialectique n'ait pas attiré l'attention de Dostoïevskij qui, pourtant, s'intéressait beaucoup, et surtout lors de son exil à Semipalatinsk, à l'œuvre de Hegel au point de vouloir la traduire lui-même. Selon V. P. Xjutt, le thème de la « conscience malheureuse » aurait pu influencer l'écrivain au moment de la rédaction du *Crime et Châtiment*, non sans quelques désaccords majeurs avec le philosophe allemand. Voir V. P. Xjutt, « Гегель и Достоевский (к вопросу о влиянии идей Гегеля на творчество Достоевского) », *Ученые записки Тартуского государственного университета, Труды по философии*, 33, К истории восприятия западной философии в России, Tartu, 1987, p. 91-103. Voir aussi V.A. Ваџинин, « Достоевский и Гегель (К проблеме “разорванного сознания”) », *Достоевский. Материалы и исследования*, 3, Leningrad, Nauka, 1978, p. 13-20 ; [Laszlo F. Földényi](#), *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Paris, Actes Sud, 2008 ; Lisa Knapp, *The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics*, Evanston, Northwestern University Press, 1996.

²⁴⁸ Pourtant, il aurait pu lire la traduction commentée de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit* (c'est-à-dire celui qui traite de la dialectique maître – esclave), paru dans la revue *Mesures* le 14 janvier 1939.

CAMUS VS KOJÈVE

Il est significatif que le nom de Hegel soit passé sous silence dans *le Mythe de Sisyphe*, tandis que d'autres philosophes, tels Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Jaspers et Chestov, sont abondamment cités. Mais de fait, cette lacune s'explique davantage par l'absence d'un modèle d'interprétation « mis à jour » que par un désintérêt de Camus à l'égard de ce grand classique de la philosophie allemande. Bien qu'une première traduction française de la *Phénoménologie de l'esprit*, effectuée par Jean Hyppolite, sorte en 1939-1941, il faudra attendre *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946) du même Hyppolite et les *Leçons* de Kojève pour qu'elle soit considérée comme la clé de voûte de l'œuvre hégélienne. Notons cependant une omission importante : Camus ne fait jamais référence à l'ouvrage de Jean Wahl *le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, comme si ce texte pionnier, paru en 1929, était déjà dépassé par l'époque, exigeant des interprétations plus « musclées ».

En revanche, dans un chapitre de *L'Homme révolté* (1951) dont le titre ne laisse place à aucune équivoque : « Les déicides », Hegel devient l'objet d'une attention soutenue et peu favorable. Une des accusations majeures que lui porte Camus prétend que Hegel aurait jeté les bases d'un nihilisme philosophique et politique. Il est à noter que Kojève n'y est évoqué que d'une manière assez évasive et seulement après que Camus a donné un exposé détaillé de la dialectique maître-esclave. Le nom de Kojève, attaqué par Camus sur un point précis, apparaît donc après cet exposé qui reproduit, sans le dire explicitement, les grandes lignes de la lecture kojévienne (Camus se réfère principalement aux séminaires de l'année 1934-1935).

Même s'il affirme effectuer « un nouvel exposé » qui fait « ressortir certaines tendances plutôt que d'autres » (3, 178), Camus se limite en réalité à ajouter une dimension morale à l'exégèse kojévienne, qui prétendait décrypter objectivement la pensée hégélienne sans y insérer de jugement d'ordre éthique. Tant que l'histoire humaine est présentée chez Hegel (lu par Kojève) comme une histoire du travail et de la révolte, Camus admet pleinement cette vision. Il en fait alors le résumé suivant :

La maîtrise est une impasse. Puisqu'il ne peut pas non plus renoncer à la maîtrise et redevenir esclave, le destin éternel des maîtres est de vivre insatisfaits ou d'être tués. Le maître ne sert à rien dans l'histoire qu'à susciter la conscience servile, la seule qui crée l'histoire justement. L'esclave, en effet, n'est pas lié à sa condition, il veut en changer. Il peut donc s'éduquer, au contraire du maître ; ce qu'on appelle histoire n'est que la suite de ses longs efforts pour obtenir la liberté réelle (3, 181).

Comme le dit justement Frédérick Bruneault, si Camus est d'accord avec « cette interprétation de l'anthropologie philosophique de Hegel, il n'en partage pas pour autant les conclusions »²⁴⁹. Que l'État absolu de Hegel soit érigé par les soldats-ouvriers, une sorte d'hommes-dieux contemporains, voilà contre quoi le philosophe français s'insurge. On se rappelle bien que Kirillov, s'il n'est pas un ouvrier, est un ingénieur constructeur de ponts, donc quelqu'un qui établit une liaison entre deux rives opposées, ce qui ne l'empêche pas de prôner, selon un témoignage de Liputin, le « nouveau principe de la destruction universelle en vue du triomphe définitif des idées saines » (160). Kirillov se présente en effet comme un personnage très hégélien qui « se contente de recueillir des observations et ne touche pas au fond de la question, à son aspect moral pour ainsi dire ; il nie même complètement la morale [...] » (160).

Voilà tout le paradoxe : pour atteindre l'Absolu, il faut passer par une étape de destruction et de négation totales. Pour Hegel, l'État final est l'incarnation d'une synthèse suprême où, comme le résume Camus, « l'esprit du monde se reflétera enfin en lui-même dans la reconnaissance mutuelle de chacun par tous et dans la réconciliation universelle de tout ce qui a été sous le soleil » (3, 182).

Cette apothéose qui sonnera la fin de l'Histoire n'est toutefois préparée que par une contestation perpétuelle et une lutte sanglante que mènent le maître et l'esclave. L'histoire n'acquiert sa valeur qu'à la fin, « jusque-là, point de critère propre à fonder un jugement de valeur » (3, 183). Toute morale devient donc provisoire et ne sera valorisée que dans et par l'avenir.

C'est à ce moment très précis de sa critique de Hegel que Camus vise Kojève en l'accablant du même conformisme moral que celui dont aurait fait preuve Hegel lui-même. Non sans ironie, il considère Kojève comme un « hégélien de gauche », et en même temps comme un orthodoxe en ce qui concerne l'attitude de l'homme envers les mœurs et les coutumes de sa nation. Si Kojève note l'hostilité de Hegel envers les moralistes, c'est pour soutenir, comme le soupçonne Camus, son « axiome » selon lequel il faut vivre conformément à ses mœurs tant qu'elles correspondent à l'esprit du temps. Mais alors, se demande Camus, qui décidera de leur solidité et de leur légitimité ? De fait, il s'agit de « la suppression de toute valeur morale et des principes », de « leur remplacement par le fait, roi provisoire, mais roi réel », ce qui conduit au « cynisme politique, qu'il soit le fait de l'individu ou, plus gravement, celui de l'État ». « Les mouvements politiques, ou idéologiques, inspirés par Hegel, se réunissent tous dans l'abandon ostensible de la vertu » (3, 183), conclut le philosophe.

²⁴⁹ Frédérick Bruneault, « L'absurde, la révolte et la fin de l'histoire chez Albert Camus », in Jean-François Payette, Lawrence Olivier (ed.), *Albert Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 111.

Si Camus se considère comme un moraliste qui aurait répugné à Hegel, Kojève se range en revanche du côté de ceux qui acceptent tout ce que l'histoire devient, à condition qu'elle reflète une évolution objective de l'esprit universel. Il n'est pas surprenant que Camus mette de côté la description des attitudes de la conscience servile, à savoir le stoïcisme, le scepticisme, et la conscience malheureuse, tandis que Kojève ne cesse d'y revenir au cours de ses leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour ce dernier, la démarche hégélienne ne peut être comprise sans un déploiement progressif de son analyse sociale, d'où l'importance quelque peu démesurée, compte tenu de la place qu'elle occupe réellement dans la structure de la *Phénoménologie de l'esprit*, que prendra la dialectique maître-esclave dans la lecture kojévienne.

LA DIALECTIQUE DE LA TERREUR

Que ce soit du cynisme ou non, la violence révolutionnaire et la terreur sont pensées par Kojève, à la suite de Hegel, comme une étape incontournable du processus de transformation de l'esclave en soldat-ouvrier. Comme il le dit durant les séminaires de 1936-1937, la Subdivision B du Chapitre VI, qui porte dans l'original le titre abstrait de « Der sich entfremdete Geist; die Bildung » (L'esprit aliéné de lui-même ; l'éducation), est consacrée de fait à « une analyse phénoménologique de l'histoire de la France, de la Féodalité à Napoléon » (113). La période de la Révolution est ainsi examinée dans la sous-partie « Die absolute Freiheit und der Schrecken » (Liberté absolue et Terreur).

Kojève choisit de traduire le mot « Schrecken » par « terreur », avec toutes les connotations historiques que ce mot peut avoir en français²⁵⁰. Ajoutons que dans cette sous-partie Hegel n'utilise le mot « Schrecken » que deux fois (sans compter le titre). Kojève insiste par contre sur le mot « terreur », qu'il utilise cinq fois, l'enracinant ainsi dans la conscience de ses auditeurs. C'est justement ce mot-là qui lui permet de concrétiser au maximum les spéculations abstraites de Hegel.

²⁵⁰ Dans la traduction russe dirigée par Ernest Radlov (1913) et dans celle effectuée par Gustav Špet (années 1920, éditée en 1959), « Schrecken » est traduit par le mot russe « užas » qui signifie « horreur » et ne renvoie à aucune période historique particulière.

Nina Ivanoff, la compagne de Kojève, succombe à son charme intellectuel quand elle rend, dans sa traduction de *l'Athéisme* (le texte qui fut écrit en russe en 1931 porte le même titre que le roman inabouti de Dostoïevskij), le mot « užas » par « terreur » bien qu'il s'agisse là d'une perspective purement existentielle. Kojève dit effectivement que « l'homme dans le monde » est donné à lui-même « comme suicidé potentiel, comme celui qui peut se tuer à n'importe quel moment » (Alexandre Kojève, *l'Athéisme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 158). Or, il est donné à lui-même « в тонце ужаса ».

Pour Kojève, la période du début de la Révolution est une période anarchiste :

Cette idéologie de la Liberté absolue est donc bien « le Ciel descendu sur Terre » dont rêvait la Raison « éclairée ». En fait, c'est un vide qui s'anéantit lui-même. La réalisation et la révélation de cet anéantissement de la Liberté absolue, c'est la Terreur (Schrecken = médiation par la mort) (142).

La Terreur politique naît de cette horreur que l'homme éprouve devant la mort et d'une tentative de surmonter la Liberté absolue par la « Kampf, la Lutte sanglante pour la reconnaissance » (143) entre les factions révolutionnaires.

Kojève décrit ainsi la dialectique de la Terreur²⁵¹:

Par la Terreur, l'Homme prend conscience de ce qu'il est réellement : néant. « Der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres (der Freiheit) negative Wesens » (p. 419, l. 17-18). Ce n'est qu'après cette expérience que l'Homme devient vraiment « raisonnable » et veut réaliser une Société (État) où la Liberté soit vraiment possible (143-144).

Pour Camus, cette éducation par la terreur est impensable, elle n'est rien d'autre qu'un « meurtre philosophique ». Alors que ce dernier s'accompagne souvent d'un « suicide philosophique », commis par un révolutionnaire-terroriste qui se sent prêt à sacrifier non pas seulement la vie d'autrui mais aussi la sienne, ce meurtre devient institutionnel dans un État gouverné par des esclaves affranchis, des hommes-dieux ou bien des « hommes-rois ».

Dans *l'Homme révolté*, Camus retrace la généalogie historique, philosophique et littéraire de ces surhommes, dont les porte-paroles sont Šigalëv et Pëtr Verxovenskiĭ. Kirillov est en revanche repoussé au second plan et n'est mentionné qu'une seule fois²⁵², dans un contexte négatif :

De même que Kirilov, qui se tue pour être dieu, accepte de voir son suicide utilisé par la « conspiration » de Verkhovensky, de même la divinisation de l'homme par lui-même brise la limite que la révolte mettait pourtant au jour et s'engage irrésistiblement dans les chemins boueux de la tactique et de la terreur dont l'histoire n'est pas encore sortie (3, 212).

La révolte individuelle de Kirillov, qui vise Dieu et la transcendance, dégénérerait donc inévitablement en une négation nihiliste, fût-elle individuelle (terrorisme politique) ou institutionnelle (le « chigalevisme »)²⁵³.

²⁵¹ Voir Arthur Bradley, « Terrors of Theory : Critical Theory of Terror from Kojève to Žižek », in *Telos*, 190, Spring 2020, p. 157-176.

²⁵² Camus mentionne Kirillov une fois de plus dans le chapitre « Roman et révolte » pour le mettre à côté de Stavrogin, Mme Graslin, Julien Sorel ou la princesse de Clèves, ces héros « bouleversants » qui « vont jusqu'à l'extrémité de leur passion » (3, 287).

²⁵³ Comme le note Philippe Sabot, « au lieu d'articuler la dialectique des désirs désirés à la perspective d'une "fin de l'histoire" qui fournirait la clef de la réconciliation entre le monde et l'homme dans la forme d'une Vérité sécularisée, d'une sagesse accomplie, l'auteur de *L'Homme*

Dans ses carnets ainsi que dans *le Mythe de Sisyphe*, Camus dessine un portrait plus sympathique de ce héros dostoïevskien ; du moins le représente-t-il comme se tuant « par amour de l'humanité ». C'est donc un suicide pédagogique. En effet, Kirillov « doit montrer à ses frères une voie royale et difficile sur laquelle il sera le premier » (1, 293). Pour ceux qui le suivront, il suffira de prendre conscience des enjeux du suicide philosophique, sans jamais le traduire en un acte concret :

Mais lui mort, les hommes enfin éclairés, cette terre se peuplera de tzars et s'illuminera de la gloire humaine. Le coup de pistolet de Kirilov sera le signal de l'ultime révolution (1, 293).

Le problème, c'est que Kirillov ne devient « tzar » qu'au moment du suicide ; il n'est disposé à tuer personne, et pourtant il consent à « passer » sa mort au nihiliste Verxovenskiïj.

De même que Hegel est, pour Camus, un athéiste « provisoire », Kirillov est un nihiliste « provisoire » qui se nie lui-même. Un tel nihiliste n'est autre que le Sceptique hégélien, qui « n'avait d'autre issue que la contradiction ou le suicide philosophique » (3, 184).

Ici, Camus reste fidèle à la description du Sceptique donnée par Kojève lors de son séminaire. En effet, l'esclave qui s'est rendu compte de sa situation est le Stoïcien qui

s'oppose au monde, se retire dans la pensée, mais il ne lutte pas contre ce monde, contre le Maître, pour se faire reconnaître comme libre (en risquant sa vie). C'est un homme libre mais abstrait, car il n'est libre que dans la pensée, plus exactement – dans sa pensée (62).

Mais quand le Stoïcien commence à s'apercevoir que son indépendance vis-à-vis du monde et sa liberté sont illusoires, il en vient à la négation du monde et de la société. Il se mue en Sceptique ou « nihiliste » :

Le Sceptique seul réalise l'idéal du Stoïcien (la liberté abstraite du Verstand) en niant l'existence même du monde extérieur. [...]

Pour Hegel, l'Homme n'est pas seulement ce qu'il *est*, mais ce qu'il *peut être*, en niant ce qu'il est. La Négativité de l'Homme est ici révélée par le Sceptique. Et c'est ainsi que l'idée de liberté pénètre dans la philosophie (63).

révolté met plutôt l'accent sur le passage qui se trouve effectué d'une "transcendance verticale" à une transcendance horizontale (caractéristique de l'humanisme athée), celle qui dessine la dynamique de l'action transformatrice du monde par l'homme mais sous la double condition, impliquée par la dialectique historique, de la violence et d'une perspective eschatologique, réintégrée au sein même de l'immanence du devenir » (Philippe Sabot, « Les mésaventures de la dialectique. Camus critique de Kojève dans *L'Homme révolté* », in Dolorès Lyotard (dir.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2009, p.).

Voir aussi Maciej Kałuża, « Camus and his Hegel(s) », in Matthew Sharpe, Maciej Kałuża, Peter Francev (ed.), *Brill's Companion to Camus : Camus among the Philosophers*, Leiden, Boston, Brill, 2020, p. 199-222.

Kirillov est ce Sceptique car il « a déjà conscience de soi en tant qu'Homme opposé à la Nature : il a la certitude subjective (Gewissheit) de sa liberté, c'est-à-dire de son existence non-naturelle » (65). Si vraiment son idéal est Stavrogin, le vrai Maître hégélien, Kirillov choisit de ne pas participer aux luttes de prestige. Sa position n'est pourtant pas viable :

- a) Le Sceptique reste dans le Verstand (et dans la Perception), et conserve la distinction du sujet et de l'objet (percevant – perçu).
- b) Il découvre la liberté, mais il l'isole, il veut penser la Négativité dans l'isolement. Négativité qui aboutit au Néant, car la Négativité n'existe pas en dehors de la Totalité : isolée de l'Identité (= Homme hors du Monde), elle est néant pur, mort.
Résultats : le suicide (sans but) (Cf ; le thème de Kirilov, chez Dostoïevski) (66).

Kirillov n'appartient pas à cette « autre sorte de nihilistes », voire de sceptiques qui, selon Camus, ont lu Hegel. Mais aurait-il pu théoriquement devenir un des leurs s'il était resté vivant et avait ignoré la doctrine hégélienne ? C'est bien là la question cruciale à laquelle Camus et Kojève donnent des réponses opposées.

LE MYTHE DE KIRILLOV

Pour Kojève, la réponse serait définitivement positive. Kirillov le sceptique devrait nécessairement subir une évolution de l'esclave hégélien, qui passe du sceptique à l'« âme religieuse » et, finalement, à l'Homme de la *Vernunft* (Raison). Sa conversation avec Stavrogin et surtout celle avec Pëtr Verxovenskiï sont révélatrices à cet égard.

Si Stavrogin parie que Kirillov croira déjà en Dieu à leur prochain rendez-vous (361), Verxovenskiï le constate avec assurance lors de leur rencontre finale : « M'est avis que vous croyez encore plus qu'un pope », dit-il à Kirillov (880).

Certes, Kirillov croit plutôt à l'homme suprême, parfait, à l'Homme-Dieu nommé Jésus et non pas au Christ, un Dieu-Homme, et il croit encore moins à un Dieu transcendant, Dieu-Père. Il s'agit d'« annexer » le Christ, selon le mot de Camus ; cette divinité est donc « toute terrestre » (1, 293).

Or, ce n'est pas la peur d'affronter la transcendance, c'est-à-dire de mourir, qui le rend malheureux, mais celle de ne pas pouvoir le faire. Voici ce qu'il dit à Verxovenskiï :

Je ne suis encore Dieu que malgré moi et je suis malheureux, car je suis *obligé* de proclamer ma propre volonté. Tous les hommes sont malheureux parce qu'ils ont peur de proclamer leur volonté. L'homme jusqu'ici a toujours été pauvre et malheureux, parce qu'il craignait de réaliser la forme suprême de sa volonté ; il n'usait de cette volonté qu'en tapinois, comme en écolier. Je suis affreusement malheureux parce que j'ai affreusement peur. La peur est la malédiction de l'homme... Mais je proclamerai ma

volonté ! Je suis obligé de croire que ne crois pas. Je commencerai, j'achèverai, et j'ouvrirai la porte. Et je sauverai (882).

Kojève dirait que Kirillov se considère comme « dédoublé en lui-même (Moi empirique d'une part, Moi négateur, libre, transcendant, de l'autre) ».

Remarquer, continue-t-il, que c'est le Sceptique qui devient religieux. L'homme religieux dépasse le Sceptique parce qu'il rend viable la contradiction, en acceptant ses deux « Moi » ; c'est pourquoi il est malheureux ; c'est pourquoi il est théiste. La religion n'est viable que dans le malheur et elle engendre, entretient le malheur (67).

Kirillov est théiste, mais un théiste spécifique et « provisoire », car il parvient, contrairement à l'homme religieux, à faire en sorte que son « Moi négateur » l'emporte sur son « Moi empirique ». Par sa mort volontaire, il nie l'idée de transcendance. Ce qui est encore plus important, c'est qu'il reproduit, sans le savoir, la vision hégélienne d'un Dieu inscrit dans l'histoire humaine :

Je dois proclamer mon incrédulité, reprit Kirilov qui continuait de marcher de long en large. L'idée la plus haute, pour moi, c'est que Dieu n'existe pas. L'histoire de l'humanité tout entière me rend témoignage. Jusqu'ici l'homme n'a fait qu'inventer Dieu pour vivre sans se tuer ; voilà toute l'histoire du monde jusqu'à nos jours ! Moi seul, pour la première fois dans l'histoire du monde, j'ai refusé d'inventer Dieu (880).

Kojève, quant à lui, n'avait pas de doute sur l'athéisme de la philosophie hégélienne. Dans un résumé des cours de 1934-1935, il constate que :

pour se libérer de ce *malheur*, pour arriver à la *Satisfaction*, c'est-à-dire à la plénitude réalisée de son être, l'Homme doit donc tout d'abord abandonner l'idée de *l'au-delà*. Il doit reconnaître que sa réalité véritable et unique est son action librement effectuée dans l'ici-bas pour l'ici-bas ; il doit comprendre qu'il n'est rien en dehors de son existence active dans le Monde, où il naît, vit et meurt, et où il peut atteindre sa perfection (75-76).

On sait très bien comment Stavrogin décrit l'attitude paradoxale de Kirillov envers la foi religieuse :

Si vous saviez que vous croyez en Dieu, répondit en ricanant Stavroguine, vous croiriez en lui : mais comme vous ne savez pas encore que vous croyez en lui, vous ne croyez pas (361).

Lors de sa conversation finale avec Verxovenskiï, Kirillov s'empare de cette définition pour caractériser l'idée qui a dévoré Stavrogin : « ...quand Stavroguine croit, il ne croit pas qu'il croit. Et quand il ne croit pas, il ne croit pas qu'il ne croit pas » (877-878).

Mais il parle ici plus de lui-même que du « tsarévitch Ivan ». Son problème est de ne pouvoir croire à ce qu'il ne croit pas. Il aurait pu y croire s'il avait admis l'idée de mener, dans les termes de Kojève, une « existence active dans le monde », c'est-à-dire de participer à la lutte et au travail qui seuls peuvent créer « un Monde nouveau *réel* » (141).

Kirillov cesse d'intéresser Kojève au moment où il fait le contraire de ce qu'a fait Hegel : si ce dernier a restauré, comme le dit Camus, « dans le devenir du monde, l'immanence de l'esprit » (183), Kirillov choisit de mettre fin à ce devenir. S'il réalise l'acte d'une liberté absolue, cet acte ne vise que sa nature humaine mortelle sans vraiment se préoccuper de la transcendance. Kirillov *meurt* en sceptique alors qu'il aurait pu *vivre* comme soldat-ouvrier, homme de la fin de l'Histoire.

Pour Kojève, Kirillov perd parce qu'il renonce à être un homme historique impliqué dans la lutte à mort et le travail. Pour Camus, il perd parce qu'il met fin à la révolte permanente qu'est la vie de l'homme. Les deux sentences semblent similaires, néanmoins une nuance importante les différencie : si Camus n'a rien contre le travail (et l'exemple de Sisyphe le démontre avec évidence), il est réticent devant l'idée de lutte à mort, une étape incontournable pour Kojève. De fait, si Kirillov était resté vivant, se serait-il satisfait d'une révolte philosophique, donc imaginaire ? Aurait-il vraiment dit, comme le prétend Camus, que « tout est bien », suivant ainsi le chemin d'Œdipe et de Sisyphe ? Notons que Camus mystifie son lecteur car Kirillov affirme que « tout est bien » non pas à la fin de son « indicible aventure spirituelle » (1, 294) mais bien avant, lors de sa conversation avec Stavrogin. Son bonheur est initialement purement sensuel :

J'en vis une (feuille) dernièrement, jaunie, avec un peu de vert encore, les bords légèrement pourris, raconte-t-il à Stavrogin. Le vent la chassait. Quand j'avais dix ans, l'hiver, je fermais exprès les yeux et me représentais une feuille verte, brillante, avec ses nervures, sous le soleil. J'ouvrais les yeux et ne croyais pas à la réalité. Ce que j'avais vu était trop beau. Et je fermais de nouveau les yeux (359).

Certes, après l'avoir dit, il le répète dans un contexte plus philosophique, et en même temps plus violent, ce qui démontre d'ailleurs une évolution possible de ce personnage ambigu²⁵⁴ vers une implication plus concrète dans la violence politique reconnue comme positive :

Et si quelqu'un fend le crâne à celui qui a déshonoré l'enfant, c'est bien. Et si on ne le lui fend pas, c'est bien aussi. Tout est bien, tout. Et ceux-là sont heureux qui savent que tout est bien. S'ils savaient qu'ils sont heureux, ils seraient heureux ; mais tant qu'ils ne savent pas qu'ils sont heureux, ils ne sont pas heureux. Voilà toute l'idée, l'idée tout entière, il n'y en a pas d'autre (359).

Dans *L'Homme révolté*, Šigalëv semble en effet prolonger la ligne de Kirillov, bien que dans le roman ces deux personnages suivent des chemins parallèles. Pourtant, Camus préfère ne pas le dire explicitement : si la logique de *l'Homme révolté* le conduit à blâmer le relativisme moral de Kirillov, il ne veut pas non plus renoncer à cette image d'un prophète de la liberté absolue qu'il a dessinée dans *le Mythe de Sisyphe*.

²⁵⁴ Pourtant, il déclare fermement à Verxovenskiĭ : « Tuer un autre, ce serait la forme la plus basse de ma volonté ; c'est bien toi tout entier. Je ne suis pas toi : je veux la forme suprême, et je me tuerai » (880).

On a déjà noté que cette image s'adresse davantage à l'interprétation kojévienne qu'à celle de Dostoïevskij, qui décrit Kirillov en complice conscient, quoique passif, de Verxovenskiï. Pour l'écrivain russe, le suicide d'Alekseï Nilyč est aussi une défaite, non pas devant l'absurde ou bien l'Histoire, mais devant Dieu. C'est pour le montrer que Dostoïevskij accentue les hésitations de Kirillov avant de mourir, ainsi que la lutte interne qu'il mène avec sa honte de « ne pas pouvoir le faire ». Nous avons vu que Kojève rejette cette « objection théiste » de l'écrivain et affirme qu'un suicide par honte est aussi « un acte libre ».

Il est caractéristique que Camus jette lui aussi, dans *le Mythe de Sisyphe*, un regard critique sur le prétendu « renversement métaphysique complet » (1, 294)²⁵⁵ qu'effectue l'écrivain russe dans *Les Frères Karamazov*. À Kirillov, Stavrogin et Ivan Karamazov, Dostoïevskij répond par la scène finale du roman que Camus cite dans son essai :

D'autre part dans les dernières pages de son dernier roman, au terme de ce gigantesque combat avec Dieu des enfants demandent à Aliocha : « Karamazov, est-ce vrai ce que dit la religion, que nous ressusciterons d'entre les morts, que nous nous reverrons les uns et les autres ? » Et Aliocha répond : « Certes, nous nous reverrons, nous nous raconterons joyeusement tout ce qui s'est passé (1, 295). Camus ne cache pas sa stupéfaction devant une telle réponse :

La surprenante réponse du créateur à ses personnages, de Dostoïevski à Kirillov, peut en effet se résumer ainsi : l'existence est mensongère *et* elle est éternelle (1, 296). Kojève dirait que par ce paradoxe Dostoïevskij montre qu'il reste prisonnier de la conscience malheureuse, tandis que les « nihilistes » Kirillov, Stavrogin et Ivan parviennent à la surmonter, ne serait-ce que par la mort et la folie.

Camus n'en est pas moins insatisfait, mais pour une autre raison : d'une part, il ne peut pas partager le pathos religieux de Dostoïevskij ; d'autre part, son attaque contre Hegel, auquel il impute la volonté de détruire « toute transcendance et toute nostalgie de la transcendance » (3, 177), implique une critique de ce qu'il nomme l'« athéisme provisoire » du philosophe allemand : « La vague figure de Dieu qui, chez Hegel, se reflète encore dans l'esprit du monde ne sera pas difficile à effacer » (3, 185), postule Camus.

Pour éviter ce piège, il propose une troisième voie, qui est, dans *le Mythe de Sisyphe*, celle du stoïcisme, d'un Sisyphe mythique (ainsi, le tout premier stade de la dialectique hégélienne est à

²⁵⁵ De fait, Dostoïevskij reste cohérent dans sa critique du suicide. Voir N. N. Shneidman, *Dostoevsky and Suicide*, Oakville, Ontario, New York, and London: Mosaic Press, 1984. Voir également l'interprétation quelque peu fantaisiste de Nikolaj Nasedkin, *Самоубийство Достоевского. Тема суицида в жизни и творчестве писателя*, Moskva, Algoritm, 2002.

nouveau revalorisé), et plus tard, dans *L'Homme révolté*, celle d'un Sisyphe révolté, inscrit dans l'Histoire, un Sisyphe qui rejette aussi bien Dieu que les nihilistes qui tiennent à le renverser :

On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour. Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre : pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant de Karamazov : s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul ! (3, 322)

Ce cri annonce la naissance d'un Ivan Karamazov qui, de sceptique nihiliste, se serait transformé en un révolutionnaire stoïcien et vertueux. Kirillov possède potentiellement les mêmes qualités, mais son suicide fait le jeu du meurtrier Verxovenskiĭ. Camus s'intéresse donc surtout à la double nature de Kirillov, qui aime les enfants et aide la femme de Šatov tout en exposant son manifeste d'un égocentrisme autodestructeur.

Dans *L'Homme révolté*, Camus dessine le chemin qu'aurait pu emprunter Kirillov s'il ne s'était pas suicidé. C'est le chemin du terroriste « vertueux » Ivan Kaljaev, qui devient pour le philosophe français, et non sans quelques altérations de faits historiques, une nouvelle Odyssée, l'homme d'Ithaque, qui personnifie « la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait » (3, 323). Tout comme Kirillov, Kaljaev est prêt à sacrifier sa vie à tout moment, et s'il participe à l'action de terreur, c'est parce qu'il ne trouve pas d'autres moyens pour lutter contre la tyrannie :

Kaliayev prouve, au contraire, que la révolution, moyen nécessaire, n'est pas une fin suffisante. Du même coup, il élève l'homme au lieu de l'abaisser. C'est Kaliayev et ses frères, russes ou allemands, qui dans l'histoire du monde s'opposent vraiment à Hegel, la reconnaissance universelle étant par eux reconnue nécessaire d'abord et ensuite insuffisante (3, 209).

On constate pourtant que la frontière est floue entre les « bons terroristes » anti-hégéliens, qui « rejettent le pouvoir illimité de donner la mort » (3, 323), et les nihilistes hégéliens, qui considèrent que « l'homme et l'histoire ne peuvent se créer que par le sacrifice et le meurtre » (3, 184). Kaljaev et ses camarades occupent en quelque sorte une position médiane sur l'échelle qui reflète les relations dynamiques entre l'idée de suicide et celle de meurtre ; « pour eux, écrit Camus, comme pour tous les révoltés jusqu'à eux, le meurtre s'est identifié avec le suicide » (3, 206). Les extrêmes sont donc représentés par Kirillov, un révolté suicidaire qui abhorre le meurtre, et le meurtrier Verxovenskiĭ qui ne pense pas au suicide. D'autres possibilités sont représentées par Šigalëv, auquel répugne le meurtre individuel mais qui accepte une hécatombe, et par Stavrogin, qui n'a rien d'un révolté hormis sa capacité à tuer et se tuer.

L'ENNUI ET LA MORT

Il est important de reconnaître que chez Dostoievskij c'est bien Stavrogin qui souffre d'ennui, lequel est, pour Hegel, le moteur de la transformation du Stoïcien en Sceptique, puis en homme d'action. Voici ce qu'endit Kojève durant ses cours de 1937-1938 :

L'idéologie stoïcienne a été inventée pour justifier l'inaction de l'Esclave, son refus de *lutter* pour *réaliser* son idéal libertaire. Cette idéologie empêche donc l'Homme d'agir : elle l'oblige de se contenter de *parler*. Or, dit Hegel, tout discours qui reste discours finit par *ennuyer* l'Homme (180).

On ne peut surmonter l'ennui que par la voie de l'action, c'est-à-dire par la voie de la révolte, de la négation du monde donné. Mais comme l'esclave stoïcien n'arrive pas à dominer la peur de la mort et n'ose pas engager une lutte contre son maître, il se met à nier le monde, non pas par l'action, mais par la pensée. On ne saurait trouver une meilleure incarnation de cette attitude que Sisyphe (qui n'est pas encore devenu le Sisyphe camusien). Mais Kojève reste dans un discours très théorique :

Ainsi, prendre le nihiliste au sérieux, c'est se suicider, c'est cesser complètement d'agir et – par suite – de vivre. Mais le Sceptique *radical* n'intéresse pas Hegel, parce que, par définition, il disparaît en se suicidant, cesse d'être et, par suite, cesse d'être un être humain, un agent de l'évolution historique. Ce n'est que le Nihiliste qui *reste en vie* qui est intéressant (181).

C'est l'ennui qui pousse Stavrogin à commettre des crimes et à « pervertir » idéologiquement les autres « démons ». À Šatov il impose l'idée, devenue vite obsessionnelle, selon laquelle le peuple russe est théophile, à Kirillov celle du suicide philosophique. Pourtant, lui-même n'est pas apte à passer de la réflexion à l'acte, ce dont il témoigne dans sa lettre finale à Dar'ja Šatova :

Le généreux Kirilov n'a pu supporter son idée et il s'est fait sauter la cervelle ; mais je vois bien qu'il était généreux parce qu'il n'avait pas toute sa raison. Je ne pourrais jamais perdre la raison et ne pourrais jamais croire en une idée, comme lui ; je ne puis même m'intéresser à une idée quelconque. Jamais, jamais je ne pourrais me brûler la cervelle (955).

Il ne peut pas se brûler la cervelle mais il peut se pendre d'aversion pour lui-même. Ceci n'est pas un suicide philosophique, quoique ce soit un suicide pleinement conscient (« Les médecins qui ont procédé à l'autopsie du corps ont catégoriquement écarté l'hypothèse de l'aliénation mentale », 958).

Le Sceptique-nihiliste Stavrogin se tue parce que chez lui « la négation même est mesquine » (955). C'est un suicide « sans force », et c'est pour cela qu'il ne trouve pas de place dans l'argumentation kojévienne. Quand Kojève dit que pour Hegel « c'est le risque de la *vie* [...] qui est l'Action négatrice créatrice ou libre, qui réalise et “manifeste” la Négativité ou la Liberté, et donc l'Homme », il sous-entend par là que le suicide, de même que la mort en duel ou à la guerre, est un

désir réalisé de reconnaissance et que l'homme se découvre dans « une lutte de pur prestige, c'est-à-dire absolument privée de toute "raison d'être" biologique, de tout "intérêt vital" » (497).

Et plus loin : « Aucun animal ne peut se suicider par simple honte ou par pure vanité (comme le voulait Kirillov dans *Les Possédés* de Dostoïevski) » (498)²⁵⁶.

Le problème, c'est que pour Stavrogin sa mort volontaire n'est point un suicide par honte, de même que son duel avec Gaganov n'a rien à voir avec la lutte de prestige. Il écrit à Dar'ja :

Je sais que je devrais me tuer, disparaître de la surface de la terre comme un insecte répugnant. Mais j'ai peur du suicide, car j'ai peur de montrer de la grandeur d'âme. Je sais que ce ne sera qu'un mensonge de plus, le dernier mensonge d'une longue série. Quel avantage aurais-je à me mentir uniquement pour jouer la grandeur d'âme ? Je ne connaîtrai jamais l'indignation et la honte, ni le désespoir par conséquent (955-956).

Il se tue par faiblesse, et sa mort, choisie certes librement, est pourtant privée de l'énergie créatrice que possède le suicide de Kirillov. Même si ce dernier agit par pure vanité, elle cesse, par ce risque, « d'être "vaine" ou "inexistante" et devient la valeur spécifiquement humaine de l'honneur » (497). La « pure vanité » de Kirillov est donc la prise de conscience de sa liberté et avant tout de celle de pouvoir se tuer. C'est finalement cela qui fait de lui un vrai personnage romanesque hégélien, le seul que Kojève trouve digne d'être mentionné dans *l'Introduction à la lecture de Hegel*. À une réserve près, cependant : si, par son acte auto-négateur, Kirillov transforme la vanité en honneur, il cesse, au moment de la mort, d'être un homme d'action, échappe donc au paradigme historique hégélien et quitte, par conséquent, l'exégèse kojévienne²⁵⁷.

Террор в литературе: политические и лингвистические резонансы в текстах Кожева, Жана Полана, Реймона Кено и Илья Зданевича

In 1941, the editor Gallimard published Jean Paulhan's book *Les Fleurs de Tarbes ou La terreur dans les Lettres*. By that time, Paulhan, editor-in-chief of the famous and influential *Nouvelle Revue Française*, was a key figure of French literary and intellectual life.

²⁵⁶ Jeff Love insiste, dans son livre sur Kojève, que « rather than achieving a status equivalent to that of a god, Kirillov merely bestializes himself ; he becomes a monster » (op. cit., p. 55). Voir un compte-rendu pertinent par Hager Weslati in *Chiasma*, vol. 6, issue 1, 2020, p. 214-230.

La position ambivalente de Kirillov devant la mort nourrit une longue réflexion de Maurice Blanchot dans *l'Espace littéraire* (1955). Dans le célèbre essai « La littérature et le droit à la mort » (publié dans *la Part du feu* en 1949), Blanchot adopte la perspective kojévienne pour la projeter dans la sphère de la création littéraire.

²⁵⁷ Hager Weslati signale que Kirillov redevient une figure de référence pour Kojève dans son manuscrit à ce jour inédit *Sophia, philo-sophie et phénoménologie* (1940-1941), où il critique l'action de Trotsky (Hager Weslati, « Kojève's letter to Stalin », *Radical philosophy*, n° 184, March/April 2014, p. 17-18).

Paulhan began to compose his text as far back as 1925, and several sections of it were published in journals and anthologies between 1926 and 1938. A short version of the entire text was published in Paulhan's journal between June and October 1936.

The *Flowers of Tarbes* starts out by discussing two opposing tendencies within literature, which Paulhan refers to as Rhetoric and "Terror." This is hardly surprising if we take into account the fact that according to some sources, Paulhan could have assisted at Alexandre Kojève's lectures at the Ecole pratique des hautes études in Paris. Thanks to his famous seminar (1933-1939) devoted to Hegel's *The Phenomenology of Spirit*, Kojève has come to be regarded as one of the pioneers of French Neo-Hegelianism. Beginning with the publication in 1947 by Raymond Queneau of Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel*, this revolutionary (in all senses) interpretation of Hegel has remained a focal point not just for Hegel scholars, but also for specialists in social philosophy, psychoanalysis and even literature.

For Kojève, indeed, Terror introduces death into human existence, and by means of death Man realizes that he "must free himself from himself". Referring precisely to the French revolution, the philosopher argues that "the liberating risk of life takes the form not of risk on the field of battle, but of the risk created by Robespierre's Terror. The working Bourgeois, turned Revolutionary himself creates the situation that introduces into him the element of death".

Even if Paulhan refers only once in his essay to the historical period of the Terror, his argument presents a striking resemblance with the Kojève's interpretation:

We call periods of Terror those moments in the history of nations (which often follow some 'famine), when it suddenly seems that the State requires not ingeniousness and systematic methods, nor even science and technology - no one cares about any of that - but rather an extreme purity of the soul, and the freshness of a communal innocence. Consequently citizens themselves are taken into consideration, rather than the things they do or make: the chair is forgotten in favor of the carpenter, the remedy in favor of the doctor. Skill, knowledge, and technique, however, become suspect, as if they were covering up some lack of conviction²⁴²⁵⁸ In this reference, Paulhan talks precisely of what Kojève calls the anarchist period of the Revolution when the hierarchical structure of the Ancient Regime is replaced by multitude of "isolated persons", the "particulars" living in a *Gegenstand* without structure.

Terror in the political sense is born out of the terror of death and out of the attempt to overcome absolute freedom through a "bloody Struggle for Recognition" between parties.

²⁵⁸ The flowers of Tarbes, or Terror in literature trsns by Michael Syrotinski University of Illinois 2006

But further downstream, Paulhan shifts the focus from the historical event itself to its literary context, arguing that Terror must be considered as a decisive turning point in French literary history.

Майкл Сиротински, переводчик Полана на английский, говорит, что

« this is described by Paulhan as a shift from the rule-bound imperatives of rhetoric and genre to the gradual abandonment of these rules in Romanticism and its successors, with the consequent search for greater originality of expression. [...] Terrorist writers are those who demand continual invention and renewal, and denounce rhetoric's codification of language, its tendency to stultify the spirit and impoverish human experience”.

Thus, Paulhan polarizes two conflicting ideologies of expression, namely the yearning for originality, and the aspiration to the stability of the commonplace. The Rhetors are those who work with "commonplaces," satisfied with what is already in the word; the Terrorists, beginning with the Romantics, are those who constantly question the word.

If he believes that French revolution and Terror emphasizes this conflict in a most radical way, he sees it as a characteristic feature of every literature and language.

Paradoxically, the terrorist writers who intend to dismantle Rhetoric also become dependent on language as they seek to rid themselves of clichés:

Никто из писателей не занят словами больше, чем тот, кто ежеминутно нацелен изгонять их, отрешаться от них или заново их изобретать.

There is no writer better occupied with words than the one who proposes at every moment to chase them, to be absent from them or even to reinvent them. 143

The terrorist cannot help but subsume fear, love, and freedom with a constant preoccupation with language and expression.

According to Sirotinsky,

“Paulhan's solution to the paradox is a revalorization (or a “reinvention”) of rhetoric, a redoubled Rhetoric he will distinguish from the accepted understanding of the term by capitalizing it (and which he will also refer to as Maintenance). He suggests that writers should recognize clichés as clichés, and thereby establish a communally agreed-upon Rhetoric in order to remove the perplexing ambiguity that characterizes commonplace expressions”.

Действительно, Полан замечает:

Если я хочу признания, мне не надо требовать, чтобы оно было сделано на каком-то удивительном языке, — достаточно самых простых слов. Так и в Словесности, если оригинальность должна ограничиться выявлением некой личности, она может спокойно воспользоваться принятыми сюжетами и идеями.

If I want to obtain a confidence, I don't ask for it to be given to me in astonishing language; but the simplest words will suffice. So it is with letters: if originality is only to be found in the revelation of a person, it has everything to gain by adopting accepted subjects and ideas.

Thus, a redoubled Rhetoric turns out to be the fruit of Terror. In a sense, this new Rhetoric is paralleled by an emergence of a new post-revolutionary State in which the real freedom comes to replace the absolute or abstract freedom which, as Kojève insists, realizes itself in Terror.

We'll come back later to the question of the language spoken in this homogeneous society. Let's return for the moment to the period of the Terror.

Who, according to Paulhan, are the terrorists in the field of literature?

Another hidden trend in literature - hidden, but from which have emerged some of the most enduring works ever seen in our time – demands of the poet, through some alchemy, another syntax, a new grammar, even forbidden words in which a sort of primitive innocence would come back to life, and some long lost adherence of language to the things in the world. This was the ambition, and sometimes the achievement, of Rimbaud, Apollinaire, Joyce. A not insignificant modern school says that the first duty of a writer is to “dissociate matter from sentences”; another school suggests he should dissociate matter from words. One individual thinker, Monsieur Hiliase, has gone as far as to take letters apart: his work is odd to look at – and even to feel, since the new letters he uses have a relief 13- 14²⁵⁹ are
Неординарный ум мсье Илиаза дошел до разложения букв: его творение удивительно с виду и даже на ощупь, ибо используемые им новые буквы обладают рельефом.

I guess that Monsieur Hiliase is Ilya Zdanevitch (Iliazd) in person. He realizes the politics of Terror à la letter, literally, by playing with letters, characters. Significantly, this transrational Russian poet represents the pinnacle of Terror in Literature.

Zdanevich is known to have maintained close ties with French literati, especially in the first half of the 1920s. Thus, he read out passages from his abstruse pentalogy "aslaablichya" at various joint events with the Dadaists. However, these readings were not successful, not only because Dadaism was surrendering its position to surrealism, but also because of the inevitable language barrier that Zdanevich's sound writing was unable to overcome. The French remain indifferent to Russian zaumi precisely because they perceive it as de'semantised "verbiage" (verbiage).

The remark by Surrealist Robert Desnos after the *Cœur à barbe* (*Bearded Heart*) evening organized by Tzara and Zdanevich on 6 July 1923 is characteristic:

“Yesterday I listened to the verbiage of a Russian for a whole hour. These people with their politics and their poetry should be shot...”

Zdanevich's glossolalia was perceived by Desnos as verbiage, and as not bearing any meanings whatsoever – neither poetic nor sacred.

Another French modernist critic, André Germain, ironically proposed – in a speech introducing a lecture by Zdanevich pronounced in Russian in Paris on 28 November 1922 – to call this language “transanimal” because it could serve as a common language for human beings and animals.

It is most revealing that Germain stresses the Russian origins of zaum, locating it at best in the

²⁵⁹ Syrotinski comments: I have been unable to trace any sources for the following names, even if a number of seductive, but ultimately speculative, theories have been proposed to me 109

domain of curious ethnographic or natural phenomena. For him, zaum is in fact as meaningless as the screech of a tawny owl.

This brings to mind the famous concept of the end of history developed by Kojève who argued that Man would definitely return to animality:

"The *definitive annihilation of Man properly so-called*" also means the definitive disappearance of human Discourse (*Logos*) in the strict sense. Animals of the species *Homo sapiens* would react by conditioned reflexes to vocal signals or sign "language," and thus their so-called "discourses" would be like what is supposed to be the "language" of bees 160

Even if we admit a certain degree of absurdity in this argument, it is clear that the language of posthistoric man, satisfied with his existence, would be quite banal, because it would no longer be the language of questioning existence and history. Kojève notes this in his review of three novels by Queneau, *Pierrot mon ami*, *Loin de Rueil* et *Le Dimanche de la vie*, which Kojève pretends to be Hegelian novels. In this review, untitled *Les romans de la Sagesse* (Critique 1952), he postulates that the language of the posthistorical sages is quite banal, vulgar and uncorrect:

Le langage même de ces hommes de rien (y compris celui du poète) est choquant par sa vulgarité, sans parler de son incorrection grammaticale.

Mais est-ce on bien sûr par exemple que Socrate (voyou désouevré) ne parlait pas de son temps un langage beaucoup plus proche du langage actuel du soldat Brû

Il ne faut pas oublier que l'*en-soi*, le *pour-soi* et l'*en-et-pour-soi*, avant de faire partie du jargon rébarbatif, dit technique, étaient, sous la plume de Hegel, des expressions très simples, pour ne pas dire banales, empruntées à l'allemand courant 392

Литература и право на смерть Вот почему в такие моменты можно выделить лишь слова, свобода или смерть Так и возникает леппор. 29

It is characteristic that Maurice Blanchot, in his essay on Paulhan, "How is literature possible?" (1941), also uses the word "verbiage":

It also happens that their action against words, their unwillingness to reckon with words in order to give all power to thought, their obsession with impartiality, give rise to a singular preoccupation with language, the consequence of which is verbiage. Herein lies a fate of special significance, both sad and happy. At any rate, it is a fact. He who intends all the time to disappear from words or to be present only in those he has invented, is incessantly consumed by words, so those writers who make every effort to avoid the reproach of idle talk deserve it more than others.

Il arrive aussi, nécessairement, que leur entreprise contre les mots, leur désir de n'en pas tenir compte pour laisser tout son empire à la pensée, leur hantise d'indifférence, provoquent un souci extrême du langage dont la conséquence est le verbalisme. C'est là une fatalité significative, à la fois déplorable et heureuse. En tout cas, c'est un fait. Qui veut à tout instant être absent des paroles ou n'être présent qu'à celles qu'il réinvente, est sans cesse occupé d'elles, de sorte que, de tous les auteurs, ceux qui cherchent le plus vivement à éviter le reproche de verbalisme sont aussi les plus justement exposés à ce reproche.

It is important, however, that the word verbiage does not only have negative connotations.

Paulhan makes it clear that what sometimes appears to be verbiage is not really verbiage. I am talking

about situations in which the most common, "understandable" words are used to develop a "personal" language that translates essentially coded messages:

В некотором смысле можно сказать, что общее место сводит нас с постоянными, настойчивыми попытками создания слов. Лингвистам случалось задаваться вопросом о происхождении языка (и безуспешно). Но существует язык, который *ежесекундно обретает начало*, или, по меньшей мере, к этому стремится. Всякая семья, всякий клан, всякая школа вырабатывают свои «слова» и свои обиходные обороты, облакая их невидимым чужаку смыслом. В большем по масштабу обществе эту роль выполняют лозунги, модные шутки, присказки: на наших глазах рождается множество новых выражений, они что-то недоговаривают, затем приобретают какой-нибудь обычный смысл и чаще всего исчезают, за несколько лет, а иногда за несколько недель повторяя путь общего места. Но ведь такие слова, и это факт ежедневного опыта, при употреблении не производят на нас (хотя случается, что производят на наших соседей) ни малейшего впечатления пустословия. Наша мысль никогда не демонстрирует нам большей свободы от языка, чем при их употреблении.

In a sense, we could say that common ground brings us to the constant, persistent attempts to create words. Linguists have had occasion to wonder about the origin of language (and without success). But there is a language that minutely finds a beginning, or at least strives for one. Every family, every clan, every school produces its own "words" and its own everyday expressions, endowing them with a meaning invisible to the outsider. In a larger society, this role is fulfilled by slogans, fashionable jokes, fables: many new expressions are born before our eyes, they are not saying something, then they acquire some ordinary meaning and most often disappear, in a few years, sometimes in a few weeks, repeating the way of a common place. But such words, and this is a fact of daily experience, do not, when used, produce on us (though they happen to produce on our neighbours) the slightest impression of verbiage. Our thought never shows us more freedom from language than when we use them.

In what was thought to be the second volume of *Flowers of Tarbes*, Paulhan quotes an excerpt from Raymond Queneau's late novel *The Blue Flowers* (1965), drawing attention to the fact that the dialogue between the Duke and the girl, itself utterly banal, demonstrates "an exceptional ... care for words and expressions" (301). "More or less ridiculous literary clichés" here function as "events of expression," making us forget the event as such. Of course, Paulhan stipulates, we can also find events in Queneau's novel, but they fulfil only an auxiliary role and are essentially supplanted by a stream of clichéd expressions. But while to the reader these "commonplaces" may indeed seem like twaddle, for the characters in the novel this language is undoubtedly "personal", born anew in each act of communication.

Curiously, a similar language project is discussed in Boris Poplavsky's novel *Apollo Bezobrazov* (1926-1932). It describes an informal community modelled on the circle of avant-garde poets who grouped around Ilya Zdanevich in the first half of the 1920s. This community, which has the characteristics of a utopian society (isolation from the rest of the world, its own language), nevertheless functions in the real world of interwar France and is essentially a "reduced model" of emigration. Communication in this community is carried out in a special way:

It seemed to us at that time that we had invented everything anew: a way of talking, a way of keeping silent, a special way of walking, and a completely unique system of remaining motionless. (126).

Isn't the new way of speaking invented by the inhabitants of the mansion the realization of an avant-garde idea of a new language, the language of the future? As we can assume, this language consists, at least in part, of words devoid of meaning, i.e. it is close to abstruse. Apollo Bezobrazov writes "strange words devoid of meaning" (129) on the dust of a mirror and accompanies them with triangles and pentagrams. Importantly, this inscription includes both verbal (which can be read) and visual (which can only be seen) components, that is, it ceases to be a word proper and becomes a kind of hybrid sign. The narrator claims that the inscription is a kind of "word" that Bezobrazov repeats aloud for hours. Although the narrator manages to "read" it, it is obvious that he perceives it not only with his eyes but also speculatively, fixing not only the drawn figure but also its speculative idea. At the same time he "reads" it as if "to himself", and the reader remains in complete ignorance of the meaning of the word, if, of course, it has any meaning. It can be assumed that this word is connected with magical manipulations to which the protagonist of the novel indulges, and in general refers to the occult and Kabbalistic tradition. At the same time, it may be an echo of avant-garde projects of radical desemanticisation of the word, primarily through hypertrophied attention to its graphic shell, and its subsequent loading with new meanings.

On the other hand, the characters of the novel exchange quite banal phrases:

- Ow," shouted Tikhon in his bass voice from the attic. "It's going to snow.

- What? Snow? All right, - answered Apollo Bezobrazov from the cellar.

It is clear, however, that this exchange is far from verbiage in the pejorative sense of the word; rather, it translates the experience of overcoming words at the expense of words themselves, an experience that Paulhan would call the experience of a new, "double" Rhetoric. But it can only be defined as such by contrasting it with the experience of Terror, whose culminating expression is the abstruse word.

Queneau, despite his closeness to the Surrealists in the second half of the 1920s, could hardly have shared Zdanevich's attitude to the creation of a new language that claimed, despite its Russian origins, a supranational, universal status.

At the same time, Queneau's efforts to bring French spoken and written languages closer together are strikingly reminiscent of what Zdanevich does in his 'abstruse dramas, including "lidantJu faram", in which Ribemont-Dessaigne again discerns the animal world, focusing, like Paulhan and unlike Germain, not on the phonetic but on the graphic un'iqueness of the text. The problem with Germain and Ribemont-Dessenay is that they fail to discern behind graphic signs and

unfamiliar sounds the language that serves as the basis for abstruse deviations. Zdanevich's "Dra" are a mixture of de'semantised abstruse zaum and phonetic transcriptions of Russian words recognizable by ear. The abundance of ca'cography (bad spelling or bad handwriting) brings these texts closer to those of Queneau, who in the 1950s actively promoted the idea of a New French language whose syntax would differ from the bookish language and whose vocabulary would be as colloquial as possible. But the most important thing is that in writing the New French language would be transmitted in fact by phonetic transcription.

Starting in the 1930s, Queneau lays the theoretical foundations of this approach, which he calls linguistic ma'ieutic, in his essays which he publishes together in 1950 with the title "Bâtons, chiffres et lettres". Queneau's famous novel *Zazie in the Underground* (1959) opens with the equally famous 'hapax "Doukipudonktan", which is a distorted phonetic transcription of the question "D'où (est-ce) qu'il pue donc tant ?"

To conclude, I have to say that despite the complexity of the links that united our protagonists, it is clear that their reflections on literature and language refer, in one way or another, to a historicizing approach to the Hegelian dialectics elaborated by Kojève. Kojève was the teacher of Queneau, Poplavsky who attended his lectures in 1934-1935 and probably Paulhan. Iliazd who, like Poplavsky and Kojève, had experienced the revolutionary Terror, became for Paulhan one of the representative figures of what he called Terror in the Letters. Finally, the language of Queneau's nouveaux sages (new sages) inherits as much from this terrorist linguistic experience (zaum) as from a new rhetoric postulated by Paulhan, which adopts the banal language of the street, the verbiage of the post historic age.

Фотографии (у) Александра Кожева: несколько размышлений

В романе Сартра «Тошнота» (1938) его главный герой Антуан Рокантен хранит у себя дома коробку с фотографиями и открытками тех мест, которые он когда-то посетил. Они должны служить подспорьем его памяти, которая отказывается снабжать его связными визуальными (и не только) образами. Проблема в том, что образы начинают замещаться словами, теряя свою изначальную чувственную интенсивность. Трансформация образа в нарратив негативным образом сказывается и на личности рассказчика, который утрачивает свою индивидуальность:

А во многих случаях исчезли и сами эти обрывки - остались только слова; я еще способен рассказывать и даже слишком хорошо рассказывать разные истории (по части анекдотов со мной не может тягаться никто, кроме морских офицеров и профессиональных рассказчиков), но теперь от моих историй остался один остов. В них идет речь о ком-то, кто проделывает то-то и то-то. Но это не я, у меня с ним нет ничего общего [Сартр 1992: 45].

В конце концов Рокантен избавляется от фотографий, гравюр и открыток, отдав их Самоучке, человеку, живущему чужими мыслями и воспоминаниями. Новая идентичность героя, к необходимости построения которой через «твердую как сталь» книгу Рокантен приходит в конце своей рукописи, не должна быть связана ни с созданием нарратива о другом человеке (он отказывается от своего исторического исследования, посвященного маркизу де Рольбону), ни с попыткой актуализировать свое собственное прошлое. Эта книга-проект направлена в будущее и потому может быть только «историей, какой не может случиться, приключением».

Ролан Барт в известной книге «Camera lucida» задается вопросом, можно ли в принципе узнать себя на фотографии, поскольку сам акт позирования перед фотокамерой – «это явление меня в качестве другого, ловкая диссоциация сознания собственной идентичности» [Барт 2016: 23]:

Находясь перед объективом, я одновременно являюсь тем, кем себя считаю, тем, кем я хотел бы, чтобы меня считали, тем, кем меня считает фотограф, и тем, кем он пользуется, чтобы проявить свое искусство. Странное, иначе говоря, действие: я непрестанно имитирую самого себя, и в силу этого каждый раз, когда я фотографируюсь (позволяю себя сфотографировать), меня неизменно посещает ощущение неаутентичности, временами даже поддельности, какое бывает при некоторых кошмарах [Там же: 24].

Тот, кого фотографируют, попадает в некую зависимость от взгляда фотографа, направленного на него, и это же происходит, когда мы просто рассматриваем чужие снимки, выискивая в них тот исторический и культурный контекст, который Барт называет *studium*.

Выискивать *studium* значит фатально сталкиваться с интересами фотографа, входить с ними в созвучие, одобрять или не одобрять их, но всегда их

понимать, обсуждать наедине с собой, ибо культура (к которой восходит *studium*) это контракт между творцами и потребителями [Там же: 41].

В отличие от *punctum*'а (укол, рана, разрез), выстраивающего личную аффективную связь между снимком и наблюдателем и поэтому освобождающего последнего от «интересов фотографа», *studium* вызывает «не более чем общий, так сказать вежливый, интерес», который исчерпывает себя в «понимании» целеполагания фотографа. Многие же фото при взгляде на них вообще «не подают признаков жизни» [Там же: 40]. Смотреть на них, должно быть, чрезвычайно скучно.

Характерно, что слово «скука» используется в названии одной из рецензий на выставку фотографий Александра Кожева: Алекс Дюбиль обыгрывает название романа Луи-Фердинанда Селина и озаглавливает свой текст «*Voyage au bout de l'ennui*», «Путешествие на край скуки». Рассматривая снимки, сделанные Кожевом, и заодно о открытки, им приобретенные во время поездок по Франции (1959), Южной Европе (Италия, Испания, Швейцария, 1963-1964), Ирану (1965, 1968), Советскому Союзу (1968), Китаю (1967), Японии (1959, 1967) и Южной Азии (Индия, Цейлон, Непал, 1959, 1968)²⁶⁰, Дюбиль полностью принимает аналитическую перспективу, предложенную организатором выставки²⁶¹ Борисом Гройсом. Последний выставил на обозрение около 400 фотографий и множество открыток из пяти тысяч, хранящихся в архиве Национальной библиотеки Франции. По словам Дюбиля,

эти фотографии не вызывают ни любопытства, ни восхищения, а только глубокую скуку – скуку, совсем не случайную, а внимательно срежиссированную и тщательно реализованную [Dubile 2013: 65].

Скука рождается потому, что на фотографиях нечему зацепиться взгляду; они, как поясняет Дюбиль, полностью лишены *punctum*'а, поскольку изображают по преимуществу архитектурные сооружения и очень редко людей на их фоне. По сути, они мало чем отличаются от открыток, «не вызывая желаний и не обладая субъективностью и исторической специфичностью» [Ibid.].

Совмещение в пределах одной выставки открыток и фотографий, которые во многом их дублируют, должно, по мысли куратора, с очевидностью продемонстрировать, что Кожев «фотографирует саму фотографию, присваивая открыточный стиль и воспроизводя его.

²⁶⁰ Открытки также отсылают к поездкам в Австрию, Бельгию, Чехословакию, Финляндию, Венгрию, Люксембург, Нидерланды, Норвегию, Польшу, Швецию, Великобританию, Португалию, Бразилию, Чили, Мексику, США, Алжир, Марокко, Тунис, Египет, Гонконг, Малайзию, Таиланд, Камбоджу, а также на Кубу и Таити.

²⁶¹ Выставка под названием «*After History: Alexandre Kojève as a Photographer*» прошла в: ВАК, Utrecht, 20 May–15 July 2012; OCT Contemporary Art Terminal, Shenzhen, 21 September–16 November 2012; Palais de Tokyo, Paris, 17 October 2012–7 January 2013; The James Gallery, The Center for the Humanities, The Graduate Center, CUNY, New York, 10 April – 1 June 2013.

На фотографиях Кожева субъект растворен в нейтральности, анонимности и объективности фотоаппарата» [Гройс 2013]²⁶².

Такую установку сложно не назвать тенденциозной. Гройс программирует зрительское восприятие, настойчиво проводя мысль о том, что Кожев следует определенной стратегии визуальной репрезентации, которая связана, с одной стороны, с его философскими взглядами на историю и, с другой, с его административной деятельностью в качестве французского чиновника, озабоченного проблемами внешней торговли. Попробуем сначала разобраться со вторым пунктом.

Сразустораживает детерминизм, который Гройс находит в факте зависимости образа, зафиксированного фотографом, от его административных полномочий:

Эти фотографии были сделаны Кожевом во время поездок, которые он совершал в качестве политического сановника с 1959 по 1968 год - как правило, по Европе и Азии. А значит, фотографии отражают его администраторский взгляд на мир в сочетании с некоторой постисторической меланхолией. Кстати говоря, занятия фотографией имеют много общего с административной работой. В прежние времена художники создавали образы непосредственными движениями собственного тела. Так что художник в целом оставался ремесленником. Но фотографы не работают руками. Напротив, они делают то же самое, что и администраторы. Они выбирают объект и точку зрения, принимают или отбрасывают результат. Их взгляд — это взгляд начальника. Он не создает образов, он их «берет» или «снимает» (*takes*) и заказывает [Там же].

Означает ли это, что всякая любительская фотография несет на себе отпечаток профессиональной деятельности её автора? Мог ли Кожев просто фотографировать то, что ему нравилось, и не руководствоваться некой «идеологией зрения», будь она философской или административной? Гройс, похоже, даже не задает себе такой вопрос. Для него все очевидно: если Кожев едет в командировку, он не может фотографировать «просто так». Кстати, на выставке есть и снимки, сделанные во Франции и явно во время отпуска. Но это куратор в расчет не берет.

С тем, что взгляд фотографа – это взгляд начальника, можно, конечно, спорить, тем более что Гройс тут же сравнивает его и с беньяминовским фланером, «туристом в поисках профанных озарений» [Гройс 2013]. Непонятно, как одновременно могут «работать» эти два взгляда. Гройс в общем предпочитает бюрократическую перспективу, лишаящую взгляд Кожева субъективности: он фотографирует как машина, выбирая мертвые объекты и тщательно избегая людей. И действительно, администратора интересуют не люди, а

²⁶² Эта же статья, под названием «Фотограф как мудрец» и с небольшими отличиями, была напечатана в: Художественный журнал. 2012. № 86-87. <http://moscowartmagazine.com/issue/11/article/144>

документы. Гройс интерпретирует это в русле общей философской установки Кожева на отказ от интерпретации системы Гегеля в пользу её воспроизведения:

Сам Кожев интерпретирует себя именно в качестве такого чисто материального носителя и «переносчика» гегелевской системы: не как «философа», а как «мудреца» — не как стремящегося к истине, а как копирующего её. Кожев, как уже говорилось, постоянно подчёркивает, что он никак не интерпретирует, не развивает и не улучшает гегелевскую систему, а только повторяет её, перенося в новые культурные контексты. Высшее понимание означает здесь уподобление самого себя бумаге или, если быть современными, компьютерной программе. Отказ от индивидуальности и субъективности «собственного» дискурса становится, таким образом, необходимым условием для того, чтобы стать носителем философского знания после конца истории. Очевидно, что это сформулированное Кожевым понимание роли философа после конца философии не столь уж отличается от высказанного Энди Уорхолом желания «стать машиной». Наступление «постистории» означает замену продукции репродукцией [Гройс 2002: 156-157].

Мы еще к этому вернемся, пока же обратим внимание на то, что способ подачи материала на выставке всячески подчеркивает «машинный» характер кожевовского фотографирования (Илл. 1). Снимки проецируются на стену в затемненном помещении с помощью семи проекторов, расположенных по периметру. Характерный звук переключения «отбивает» смену кадров, происходящую каждые 30 секунд. Зрители располагаются за небольшими подиумами, которые Дюбиль сравнивает с беговой дорожкой. Но, скорее, они напоминают генуффлектории, место для преклонения колен в католическом храме. Это должно способствовать медитативному, некритическому лицемерию сменяющихся образов. Перемещение по пространству мыслится как переход от подиума к подиуму, что также ставит под сомнение принцип свободного движения внутри экспозиции. Зрители вынуждены стоять спиной друг к другу, что минимизирует возможность коммуникации и еще больше дегуманизирует пространство.

Путешествия Кожева охватывают около 10 лет, но на выставке временные пласты накладываются один на другой: слайды проецируются синхронно, «убивая» тем самым историческое время. Кожев не собирал свои снимки в альбомы и даже не печатал их на бумаге, однако вряд ли он предполагал рассматривать их одновременно. Гройс же навязывает зрителю именно такую оптику, разворачивая перед ним семь параллельных серий зрительных образов, каждая из которых как будто собирается в некий единый «фильм»²⁶³. Вот только снят этот «фильм» не Кожевом.

²⁶³ Гройс говорит о «некоторой постисторической меланхолии», которая характерна для фотографий Кожева. Но превращение фотографий в «фильм» блокирует это чувство. Как отметил Барт, у фотографии «нет *будущего* (отсюда ее патетика и меланхолия), в ней нет

Интенция Гройса понятна: выстраивание серия помогает ему продемонстрировать принципиально «постисторическую» природу фотографий Кожева. И это касается как способа съемки (как бы механическое (вос)производство слайдов), так и содержательной стороны фиксируемых образов. Что касается первого, здесь Гройс довольно смело сближает машинное репродуцирование, характерное для нетворческого, «пролетарского», «неисторического» способа производства, и аристократическое, стремящееся к «повторению, репродуцированию определённых форм жизни и культуры».

И можно утверждать, - продолжает Гройс, - что наиболее интересные авторы европейского модернизма стремились как раз к синтезу этих двух форм репродуцирования — аристократического и машинного. Не случайно как раз наиболее радикальный художественный авангард XX века тематизировал машинное, репродуктивное, автоматическое — иначе говоря, постисторическое. От Малевича и Мондриана до Энди Уорхола искусство XX века постоянно стремилось преодолеть буржуазный пафос индивидуального творчества и выявить вечно повторяющееся — будь то чистые геометрические формы или банки кока колы. /.../. ... сама по себе установка на аристократическое вечное повторение при этом неизменно заново воспроизводилась. Философский дискурс Кожева принадлежит этой же традиции. Человек для Кожева — не творец истории, а её носитель [Там же:160].

С этими утверждениями трудно согласиться. Прежде всего отметим, что носителем истории человек, по Кожеву, становится тогда, когда история приходит к своему концу. До этого он именно что творит историю в труде и борьбе. Как известно, Кожев трактует эти два модуса человеческого существования как движущую силу диалектика господства и рабства.

Гройс, конечно, видит в Кожеве-фотографе именно постисторического мудреца, лишь свидетельствующего об истории, а не творящего её. Его задача — «сохранять в неприкосновенности историческую память — защищать и подкреплять исторический проект универсального государства» [Гройс 2013]. Мудрец не дает человечеству окончательно впасть в соблазн удовлетворения своих материальных и физиологических потребностей, прежде всего, в еде и сексе. Поэтому, по логике Гройса, он и воспроизводит на своих снимках в основном архитектурные сооружения, воплощающие в себя историческую память.

Странно, однако, ставить знак равенства между этими сооружениями и бутылками кока-колы или банками супа Кэмпбелл. Уорхоловские банки идентичны одна другой, архитектура же на фотографиях Кожева всегда разная. Кожев не репродуцирует образ, а фиксирует каждый раз новый. Тот факт, что сооружение снимается многократно с разных ракурсов, не делает его продуктом «автоматического» производства, а самого фотографа — машиной. И даже наличие дублирующих открыток не меняет сути дела. В конце концов, открытки во времена

никакого влечения вперед, тогда как кино влекомо вперед и поэтому начисто лишено меланхолии» [Барт 2016: 112].

доцифровой фотографии приобретались, чтобы «подстраховаться», если по какой-то технической причине не получалось сделать хороший кадр. Стоит ли видеть в Кожеве маниакального мудреца-бюрократа, безостановочно накапливающего образы и превратившегося в своего рода сюрреалистский «регистрирующий аппарат»? Мизансцена, выстроенная Гройсом на выставке, а также его рефлексия по этому поводу, подводят нас к этой мысли. Но возникает подозрение, что зритель здесь оказывается объектом умелой манипуляции смыслами.

Помимо технического аспекта, есть и содержательный. Гройс отмечает, что Кожев совсем не фотографирует современные сооружения и вообще не интересуется актуальным контекстом, что особенно ярко проявляется в его сделанных в Советском Союзе фотографиях, где нет ничего собственно советского. Он пишет:

Кожев полностью игнорирует способность фотографии остановить ход времени. Вместо этого он снимает только памятники, которые уже относятся к прошлому, которые уже воплощают остановленное, обездвиженное время. В этом отношении Кожев не делает исключения и для родной России. Советский Союз, который Кожев посетил в 1950-е и 1960-е годы, очень сильно отличался от России, из которой он уехал в 1919-м. Тем не менее Кожев не позволяет новой советской реальности себя очаровать. Нет: он упрямо фотографирует старые русские церкви. Глядя на его снимки, гадаешь, в каком веке они были сделаны. А ведь Кожев совершенно не был православным верующим. Наоборот, он всегда заявлял о своем последовательном и бескомпромиссном атеизме. Так Кожев показывает — посредством своих фотографий — что советский социализм для него попросту другая версия того же самого способа существования в *post-histoire*, который характерен для западных государств [Там же].

Удивляет несколько наивный взгляд Гройса на проблему фотографирования культовых сооружений. Обязательно ли быть православным верующим, чтобы фотографировать старые русские церкви? Да и в целом, по свидетельству современников, Кожев всю жизнь был «буквально одержим идеей Бога» [см.: Filoni 2008: 210-218]²⁶⁴, не переставая быть атеистом.

Главное все же в другом. По Гройсу, Кожев концентрирует свое внимание на памятниках, чтобы, с одной стороны, показать состояние расчеловечивания, характерное для конца истории, и, с другой, противопоставить этому животному существованию историческую память, воплощаемую во «вневременных» («гадаешь, в каком веке они были сделаны») образах. Дюбилль даже говорит в этой связи, что «эти тысячи фотографий и открыток не только просто свидетельствуют о конце Истории, но и упрочивают его» [Dubile: 66].

Фотографии и открытки становятся инструментом воздействия на историю.

²⁶⁴ В последние годы он активно читает богословскую литературу. См., например, его работу «Христианское происхождение науки» (1964).

Стоит все-таки отметить, что не на всех фотографиях Кожева нет людей. Допустим, что выбор Гройса не был тенденциозным. Тем любопытнее, что на некоторых кадрах присутствуют человеческие фигуры, как будто нарушая чистоту предложенной интерпретационной схемы. Да, они не занимают центрального места, однако при этом подчас создают тот *punctum*, в отсутствии которого у Кожева уверен Дюбиль. Например, на фотографии (илл. 2), которая запечатлела кладбище и на его фоне маковки православного храма, мы видим справа фигуру женщины, присевшую около могилы. Она сидит вполоборота к могильному камню, лицо её трудно различить, но само её присутствие, пусть и на периферии образа, вносит в него человеческое измерение. Еще одна фотография изображает женщин в белых платочках у входа в храм (илл. 3).

Гройс отмечает, что если «фотографии Европы и России остаются последовательно постисторическими», то азиатские и особенно японские снимки «запечатлели гармонию между людьми, архитектурой и природой, которой Кожеву не хватало в Европе» [Гройс 2013]. Трудно, однако, понять, почему, скажем, фотография людей на фоне индуистского храма «запечатлевает гармонию» (илл. 4), а снимок женщин у православного храма нет. Точно так же в азиатских сериях есть и фотографии без людей, например, снимок синтоистского храма в Японии (илл. 5). Вопрос, возможно, в пропорции такого рода фотографий среди их общего объема, но даже если фотографий с людьми существенно меньше, позволяет ли это с определенностью констатировать, как это делает Дюбиль, то, что «в полном смятения мире, где вновь стало возможным историческое действие, камера Кожева настойчиво продолжала эстетически воссоздавать заброшенный, неактивный, безлюдный мир» [Dubile: 66]?

Для Дюбиля, кстати, это свидетельствует о тупике, в котором оказывается Кожев, как будто бы противопоставляющий политический активизм, который возможен лишь в форме бюрократической работы на благо государства, и эстетическое любование «постисторическими» храмами и пейзажами. Другими словами, в фотографиях Кожева Дюбиль не находит никаких следов его административной деятельности. В отличие от Гройса, который, как мы помним, считает, что снимки отражают некий «администраторский взгляд на мир». В этом плане фотографирование предстает формой политического активизма, направленного на выработку оптимального социального порядка, в полной мере пока еще не реализовавшегося.

Любопытно, что обе эти противоположные трактовки исходят из единой предпосылки, а именно что фотографии Кожева однозначно постисторичны, как с содержательной, так и с формальной точек зрения. К высказанным выше сомнениям в адекватности такого рода

предпосылки добавим еще одно, связанное с содержательной стороной кожевовских образов.

Гройс утверждает:

...фотографии Кожева, если их рассматривать по отдельности, можно считать обычными туристическими снимками — и они намеренно сделаны Кожевом в этой стилистически нейтральной манере. Но их можно и нужно считать произведениями искусства, если поместить их в контекст философии и политической деятельности Кожева — потому что в этом случае в отдельных снимках просматривается общая художественная линия [Гройс 2013].

Таким образом, только знание о философской и политической деятельности Кожева дает ключ к его фотографиям. А поскольку знают об этом не все, в дело вступает куратор. Сами же снимки, получается, все-таки объективно не свидетельствуют о постисторическом состоянии их автора и мира в целом. Хотя, по тому же Гройсу, должны были бы, так как запечатлевают безлюдный и «вневременной» мир. Похоже, что куратор попадает здесь в ловушку собственной интерпретации. Добавим только, что вряд ли факт (относительного) отсутствия людей на фотографиях может сам по себе говорить об особой философской позиции их автора. Поставим вопрос еще более радикально: если бы Кожев фотографировал только «котиков», был бы он фотографом постистории?

Конечно, соблазн интерпретировать все, что ни делал Кожев после своего гегелевского семинара, через призму его философской и политической мысли, очень велик. Проблема в том, что сам материал этому сопротивляется. Да и трудно согласиться с трансформацией Кожева-человека в Кожева-концепт, функционирующего в интеллигидельном пространстве философских установок, бюрократических демаршей и художественных «линий».

Можем ли мы в принципе допустить, что снимки Кожева были просто туристическими снимками? Без всякой намеренности? В целом да, и тогда можно сказать, что он фотографировал прежде всего то, что ему привлекло его с эстетической точки зрения. В таком случае становится понятным и отсутствие у него фотографий советской жизни.

Но не хотелось бы, однако, банализировать ситуацию. Поэтому важно отметить и тот факт, что если в интерпретации Гройса эстетический аспект фактически отсутствует, у Дюбия он рассматривается в контексте знакомства Кожева с японской культурой (1959 г.) и её насквозь формализованными практиками. В знаменитом примечании ко второму изданию «Введения в чтение Гегеля» Кожев так осмысливает этот опыт:

Японская «пост-историческая» цивилизация сложилась на путях, прямо противоположных «американскому пути». Несомненно, в Японии раньше не было ни Религии, ни Морали, ни Политики в «европейском», или «историческом», смысле этих слов. Но *Снобизм* в чистом виде создал там такие формы отрицания «природных», или «животных», данностей, которые по эффективности далеко превосходят те, которые были порождены — в Японии или где-либо еще — «историческим» Действованием, т. е. Борьбой

(войнами и революциями) и вынужденным Трудом. Конечно, такие недостижимые вершины снобизма, как театр Но, чайная церемония и искусство составления букетов цветов, были и остаются исключительно достоянием знатных и богатых. Но вопреки сохраняющемуся экономическому и социальному неравенству все без исключения японцы в настоящее время живут в системе совершенно *формализованных*, т. е. полностью лишенных какого-либо «человеческого», в смысле «исторического», содержания, ценностей. Так, в конце концов, любой японец в принципе способен совершенно «бескорыстно», из чистого снобизма, *покончить* с собой (при этом самолет или торпеда прекрасно заменят классический самурайский меч), и это самоубийство не будет иметь никакого отношения к риску жизнью в Борьбе, ведущейся ради достижения каких-либо «исторических» ценностей, имеющих определенное социальное или политическое содержание. Это, как кажется, позволяет думать, что недавно начавшееся взаимодействие Японии и западного Мира в конце концов приведет не к реварваризации японцев, а к «японизации» западных людей (включая русских) [Кожев 2013: 540-541].

Таким образом, постисторический человек останется человеком, пока он в состоянии «*противопоставить* себя самого в качестве чистой “формы” себе самому и остальным, взятым в качестве каких угодно “содержаний”» [Там же: 541]. Кожев отмечает аристократический характер такого рода эстетизации, которая принимает форму сознательного ритуального повторения определенных действий, фактически лишенных содержания²⁶⁵. Именно этой осмысленностью она отличается от машинного, автоматического (вос)производства, которое не требует участия сознания. Гройс совершает ошибку, когда сближает аристократическое и машинное, не проводя четкой границы между репродуцированием форм культуры и репродуцированием материальных объектов:

Между тем Европе известен не только буржуазный культурный идеал, но и аристократический, заключающийся как раз в повторении, репродуцировании определённых форм жизни и культуры. И можно утверждать, что наиболее интересные авторы европейского модернизма стремились как раз к синтезу этих двух форм репродуцирования — аристократического и машинного. Не случайно как раз наиболее радикальный художественный авангард XX века тематизировал машинное, репродуктивное, автоматическое — иначе говоря, постисторическое [Гройс 2002: 160].

Для Кожева (после поездки в Японию) постисторическое – это как раз не машинное, а аристократическое, то есть не конвейер, а ритуал. На выставке же все организовано так, чтобы не только автоматизировать восприятие, но и убедить зрителя в «машинной» природе кожевовского фотографирования. На самом деле, даже уже сам факт отсутствия напечатанных снимков наводит на мысль, что для Кожева акт фотографирования на слайды

²⁶⁵ В Японии Кожев вряд ли сам участвовал в чайной церемонии, скорее он воспринимал её как систему образов, обладающих четкой структурой. Другими словами, важен не столько вкус чая, сколько то, как он пьется.

позволял сместить акцент с содержательной стороны запечатленных образов на то «прекрасное» в них, которое выражается прежде всего с помощью формальных художественных приемов.

В своей статье 1936 года о живописи Кандинского его племянник выступает против субъективного в искусстве, выдвигая на первый план понятие объективного творчества, которое заключается в стремлении выразить «прекрасное» (не обязательно сводящееся к «красивому») как онтологическую, а не эстетическую категорию. Кожев утверждает:

Прекрасное - это существо, обладающее ценностью просто в силу факта своего бытия, в себе, для себя, посредством самого себя. То есть, чтобы быть прекрасным, существо должно обладать возможностью существовать, то есть сохраняться в, для и посредством себя самого [Кожев 2007: 261].

Искусство Кандинского как раз и состоит в том, чтобы создавать автономные конкретные объекты, такие, как, например, картина, изображающая круг и треугольник.

Прекрасное в картине «Круг-треугольник» не существует где-либо вне этой картины. Подобно тому, как картина не «изображает» чего-либо внешнего себе, ее Прекрасное также чисто имманентно, это Прекрасное в картине, существующее лишь в картине. Это Прекрасное было *создано* художником, как и воплощающий его Круг-Треугольник. Это Прекрасное также не существовало до картины, не существует вне ее, независимо от нее [Там же: 279].

Неслучайно Кожев анализирует здесь именно геометризированное изображение, не находящее референта во внешнем мире. «Круг-Треугольник *есть* не что иное, как визуальный аспект, представляемый ничем не “изображающей” картиной “Круг-Треугольник”» [Там же: 281]. В сущности, речь идет о том же принципе, на котором базируется архитектура, искусство которой состоит в «видении пространства или замкнутой в пространстве формы» [Там же: 263]. Не связан ли интерес Кожева к архитектуре (если принять, что на большинстве его фотографий действительно изображены архитектурные сооружения) с этим чисто формальным пространственным видением, которое было отрефлексировано еще в статье 1936 года²⁶⁶? Тогда работа с такими объектами – это работа для него прежде всего с пространством, а не со временем, не с историей. Другими словами, Кожев фотографирует не для того, чтобы «сохранять в неприкосновенности историческую память – защищать и подкреплять исторический проект универсального государства» [Гройс 2013]. Скорее, он стремится «увидеть пространство» как набор визуальных форм, обладающих определенной онтологической автономией.

Любопытно, что такое понимание прекрасного как имманентной объекту категории можно найти уже в небольшом тексте 1920 года, написанном после посещения Галереи

²⁶⁶ Впервые опубликована в 1966 году, то есть как раз в период активных путешествий Кожева.

Боргезе в Риме. Отправной точкой для этого размышления, озаглавленного «О несуществующем в искусстве и об искусстве несуществующего», служит сравнение двух форм опыта восприятия художественного изображения. Первый связан с восхищением, испытываемым перед картиной школы Леонардо²⁶⁷, изображающей мадонну с младенцем: «В ней все прекрасно: улыбка Джоконды, еще незрелая грудь, младенец. Также прекрасны и формы, и краски» [Кожёв 2013: 37]²⁶⁸. Второй с разочарованием, постигающим того, кто пытается повторить первый опыт, воспользовавшись репродукцией. Последняя не позволяет почувствовать возраст картины и «руку художника». В сущности, здесь Кожев предвосхищает понятие ауры, введенное Бенямином в работах «Краткая история фотографии» (1931) и «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936). Аура присуща рукотворным и единственным в своем роде произведениям искусства, находящимся в определенном, «своем» месте.

Кожев использует в своей рефлексии о визите в Галерею Боргезе похожий концепт – «несуществующее», которое является обязательным элементом любого подлинного произведения искусства. В «искусстве фотографии», под которым надо понимать не только собственно фотографию, но и любое миметическое изображение, «несуществующее» манифестирует себя как «чистая идея» реальности, которую формирует художник, наблюдающий эту реальность. Но оно может проявлять себя и в виде того, чего нет (рука художника, патина времени), переживаемого в акте апперцепции, то есть ощущения, пропущенного через сознание. Это и есть, собственно, «искусство несуществующего». Прекрасное картины создается как её элементами (формы, краски и т.п.), так и теми знаками «несуществующего», которые не находят референта во внешнем мире (это и «аура» и, например, «улыбка Джоконды», которая, как и круг-треугольник Кандинского, не существует в природе).

Интересно, что Беньямин применяет понятие ауры, когда анализирует творчество французского фотографа Эжена Атже (Atget, 1857-1927), чьи работы зачастую типологически схожи со снимками Кожева. Объединяет их отсутствие людей. Беньямин констатирует:

Пусты ворота Порт-д'Аркей у бастионов, пусты роскошные лестницы, пусты дворы, пусты террасы кафе, пуста, как обычно, площадь Плас дю Тертр. Они

²⁶⁷ Марко Филони полагает, что речь может идти о картине Доменико Беккафуми (Beccafumi) «Madonna col Bambino et San Giovannino» (1538-1540). Однако Кожев говорит о мадонне, кормящей младенца грудью. Под такое описание больше подходит картина Вентуры Салимбени (Salimbeni) «Madonna col Bambino» (конец XVI века), которую, впрочем, нельзя отнести к школе Леонардо.

²⁶⁸ Мы даем эту цитату в обратном переводе с итальянского. Русский текст, хранящийся в архиве Кожева в Национальной библиотеке Франции, до сих пор не опубликован.

не пустынные, а лишены настроения; город на этих снимках очищен, словно квартира, в которую еще не въехали новые жильцы [Беньямин 2017: 28].

При этом, заметим, никому в голову не придет провозглашать Атже фотографом «конца Истории». Оставим сейчас в стороне систематический принцип архива, важный для Атже [см.: Краусс 2014: 69-77] и, по-видимому, для Кожева²⁶⁹, и обратим внимание лишь на тот факт, что аура в этих снимках проявляет себя в виде нехватки, зияния, «несуществующего». Действительно, Беньямин считал, что Атже освобождает объект от ауры:

Его интересовало забытое и заброшенное, и потому эти снимки также обращаются против экзотического, помпезного, романтического звучания названий городов; они высасывают ауру из действительности, как воду из тонущего корабля [Беньямин 2017: 24].

Владимир Левашов справедливо отмечает некоторую парадоксальность беньяминовской интерпретации фотографий Атже:

Конечно, сложно представить чистую пустую квартиру забытой и заброшенной, но еще сложнее не заметить, что, по крайней мере на сегодняшний взгляд, «забытое и заброшенное» – одна из форм «экзотического», а аура, присутствующая в действительности, по его же логике, высасывается миметически точным медиумом как раз из тех самых, вроде как очищенных от нее снимков. Да и, кроме того, это самое «забытое и заброшенное» как раз и подходит более всего для контрколлективных эстетических медитаций одиночки – «истинного обитателя интерьера»: именно здесь и может сохраниться аура [Левашов 2017: 158-159].

На наш взгляд, этот парадокс актуализирует проблематику «несуществующего», о которой Кожев размышляет в 1920-1930-е годы и которую, как нам кажется, реализует в своих более поздних фотографиях. Действительно, «несуществующее» как бы имманентно объекту и тут опять же Кожев совпадает с Беньямином, который отмечал:

Что такое, собственно говоря, аура? Странное сплетение места и времени: уникальное ощущение дали, как бы близок при этом рассматриваемый объект ни был. Скользить взглядом во время летнего полуденного отдыха по линии горной гряды на горизонте или ветви, в тени которой расположился отдыхающий, пока мгновение или час сопричастны их явлению, – значит вдыхать ауру этих гор, этой ветви [Беньямин 2017: 26].

Горы и ветвь как будто эмануруют ауру из себя, хотя понятно, конечно, что без наблюдателя она не сможет реализоваться. Именно взгляд наблюдателя позволяет ауре «принять форму» «уникального ощущения». Такой взгляд в идеале должен быть очищен от субъективных коннотаций: только «объективный наблюдатель» может «скользить взглядом» по линиям пейзажа, воспринимая его как объективно-«прекрасное», вне зависимости от собственных эстетических предпочтений. Кожев эксплицитно говорит об этом в статье о Кандинском:

[Прекрасное Круга и Треугольника] есть то, что оно есть без вклада зрительского «субъекта», вот почему созерцающему его зрителю не нужно

²⁶⁹ При этом Кожев составляет личный архив, а Атже продает свои снимки художникам.

быть «субъектом»: созерцая, он может «забыться», и картина будет для него тем, чем она является без него. То есть ему не нужно «знать», что такое круг или треугольник, видеть их ранее и т. д. Короче, по отношению к картине Кандинского зритель играет ту же роль, что и видящий реальный предмет человек по отношению к этому предмету [Кожев 2007: 286].

Этим зрителем становится и сам художник, который фактически утрачивает свое «отцовство» по отношению к картине.

И нужно было бы также сказать не «картина Кандинского», но «картина, созданная Кандинским». А еще лучше было бы вообще опустить слово «Кандинский» и просто сказать «Картина» [Там же: 284-285].

Нам кажется, что подобная оптика применима и к фотографиям Кожева. Или, может быть, лучше сказать просто «фотографиям», ведь они, по сути, являются продуктом острающего взгляда наблюдателя, ставшего «чистой формой», противопоставленной «каким угодно “содержаниям”». «Содержаниям» политическим, историческим, бюрократическим и даже эстетическим, так как речь здесь идет, возможно, даже не об эстетической медитации, о которой пишет Левашов, а о медитации онтологической, если можно так выразиться.

Этот объективированный взгляд, взгляд через объектив, как будто «высасывает» ауру из действительности. Но «высосанная аура» или «пустая аура» – это тоже аура. Слайд позволяет выразить это с еще больше интенсивностью, чем обычная фотография на бумаге. Он существует в единственном экземпляре и, в отличие от обычного снимка, ускользает от технической воспроизводимости.

Рассматривание слайдов, причем, как можно предположить, зная довольно замкнутый образ жизни Кожева, в уединении, превращало это процесс в некое ритуализированное действие, тематизирующее противопоставление себя не только другим, но и себя как «содержания» себе как «форме». Слайды, в отличие от книги Рокантена²⁷⁰, не являются «проектом», «приключением», так как не только не направлены в будущее, но и, по сути, обладают призрачной материальностью.

Но слайды также и не место памяти, которую так тщетно пытался реанимировать сартровский герой. Это лишь форма, которую принимает взгляд сноба-мудреца, воспринимающего мир уже не как арену политических баталий, а как «Картину».

²⁷⁰ Кожеву нет нужды писать книгу, она уже написана, и это «Феноменология духа».