

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S0236200724030075

©2024 Д.А. ШМЕЛЕВ

ЛЮБОВЬ И ПРИЗНАНИЕ: К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ ЭРОТОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА НА АНТРОПОЛОГИЮ А. КОЖЕВА



Шмелев Денис Алексеевич — аспирант Высшей школы философии, истории и социальных наук, ассистент ОНК «Институт образования и гуманитарных наук». Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта. Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. ORCID 0009-0005-0277-7328 shmelevd98@mail.ru

Аннотация. Творчество Владимира Соловьева, в частности труд «Смысл любви», рассматривается в качестве одного из истоков философской антропологии Александра Кожева. Привлекается внимание к тому факту, что Кожев обращался к этой соловьевской работе не только в диссертации «Религиозная философия Владимира Соловьева» (1926), но и в статье «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» (1934–1935), то есть в момент чтения им курса лекций, позднее названного «Введение в чтение Гегеля». Дается общая характеристика философии любви Соловьева и ее сопоставление с учением о человеке и концепцией истории Кожева. В результате сравнительного анализа воззрений обоих

Данное исследование было поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» БФУ им. И. Канта. This research was supported by funds provided through the Russian Federal Academic Leadership Program “Priority 2030” at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Кожева, что можно утверждать то, что «Кожев читал Соловьева и европейскую мысль XIX века друг через друга» [Geroulanos, 2010: 156]. Главным основанием для подобного мнения является тот факт, что в 1926 году в Гейдельбергском университете под научным руководством Карла Ясперса будущий автор наиболее известной интерпретации Гегеля в XX веке, на тот момент еще носивший русскую фамилию Кожевников, на немецком защитил диссертацию по теме «Религиозная философия Владимира Соловьева» (ее отредактированная и сильно сокращенная версия под названием «Философия истории Владимира Соловьева» будет опубликована в 1930 году в журнале «Der russische Gedanke»). Впоследствии Кожев, отталкиваясь от материалов этой работы, напишет на французском статью «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» в двух частях. Первая выйдет в 1934 году, вторая — в 1935 году (в этот момент он уже читал курс, начавшийся в 1933 году и впоследствии названный «Введение в чтение Гегеля»). Отдельный раздел этой диссертации посвящен соловьевской философии любви. При этом центральным понятием уже зрелой кожевовской философии является «желание признания», которое автор знаменитого курса лекций о Гегеле сам периодически сравнивает с любовью. По этой причине Борис Гройс утверждает, что кожевовское желание «берет свое начало не у Гегеля, а у Соловьева, в частности, в “Смысле любви”» [Groys, 2012: 151], а Майкл С. Рот при описании «желания признания» употребляет формулировки «быть любимым» и «быть признанным другим» как взаимозаменяемые [Roth, 1988: 295]. Одновременно у самого Кожева можно встретить и пассажи, посвященные философской критике любви. Ввиду этого кажется, что соотношение любви и признания в кожевовской философии и вместе с тем роль Соловьева в этом вопросе — отдельная проблема, характеризующаяся неоднозначностью и отсутствием простых ответов, а потому заслуживающая пристального исследовательского внимания, которое будет обращено на нее в данной работе.

Перед тем, как перейти к анализу концептуальных сходств и различий между соловьевским пониманием любви и кожевовским пониманием признания, нужно лаконично воспроизвести основные пункты эротософии Соловьева, закрепленные им преимущественно в «Смысле любви». Главная причина того, что большой акцент в исследовании делается именно на эту работу, а не, например, на «Жизненную драму Платона», состоит в том, что сам Кожев в собственной диссертации уделяет отдельный раздел (примерно 20 страниц) именно ей. Кроме того, стоит упомянуть, что из предшественников, помимо Бориса Гройса, об исключительной важности «Смысла любви» в качестве одного из истоков

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
НРАВЫ.
ХАРАКТЕРЫ**
■■■■■■■■■■

кожевской теории пишет также Тревор Уилсон, рассматривающий «желание признания» в контексте философии русского зарубежья [Wilson, 2019: 584–587].

В своем трактате Соловьев пишет, прежде всего, о половой любви, определяя ее как «исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, несколько не предвешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела» [Соловьев, 1988б: 511]. Последнее замечание является существенным, поскольку Соловьев постулирует, что физиологическое соединение по отношению к любви как таковой выступает лишь в качестве внешнего, второстепенного факта, который может и отсутствовать в отношениях между возлюбленными. К этому следует добавить, что соловьевские размышления в области половой любви носят подчеркнуто антисексуальный характер: половой акт представляет собой следствие грехопадения, потому нормативной реакцией на него должен являться стыд. Падший характер сферы сексуального ведет к тому, что, как подчеркивает Кожев в диссертации, «наша смертность оказывается обусловленной половым размножением» [Koschewnikoff, 1926: 417], а потому, как отмечает С.С. Хоружий, для соловьевской эротософии базовым оказывается положение, что «преодоление смерти должно означать и преодоление сексуальности, преобразование сексуальной любви в некий иной, высший род любви» [Хоружий, 2002: 67].

В контексте соловьевского различения любви и сексуальности кажется уместным несколько забежать вперед, обратившись к тому, как русский философ работает с этой темой позднее, в «Оправдании добра», — труде, который Кожев также несколько раз упоминает в диссертационном исследовании. В главе «Аскетическое начало нравственности» половой акт описывается как господство животной жизни, разгул плоти, «перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа» [Соловьев, 1988а: 147]. По этой причине Соловьев трактует его как «дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни» [там же], а потому единственной допустимой нравственной позицией по отношению к нему считает отрицательное отношение к сфере сексуального, которая в актуальный момент должна быть всячески ограничена, а в перспективе и вовсе упразднена. Русский мыслитель даже утверждает, что тот момент, «когда все люди окончательно победят в себе плотскую похоть и станут вполне целомудренными, — этот самый момент и будет концом исторического процесса и началом “будущей жизни” всего человечества» [там же: 148].

Завершая обращение к «Оправданию добра», стоит отметить, что соловьевские рассуждения о связи истинной, целомудренной любви и конца истории выглядят особенно примечательно в контексте последующих кожевовских размышлений о постисторическом состоянии. Но пока же стоит отдельно зафиксировать, что Соловьев принципиально отделяет любовь от полового акта самого по себе, поскольку последний ведет к анимализации и, следовательно, дегуманизации человека. Это равнозначно гибели любовного чувства, поскольку, как подчеркивает Кожев, для Соловьева «только в любви человек может достичь абсолютной цели» [Koschewnikoff, 1926: 365].

Окончательно возвращаясь к «Смыслу любви», следует сказать, что в этой работе Соловьев разводит любовь и сексуальность также по той причине, что физиологическое соединение понимается им еще и как начало деперсонализации, поскольку, как подчеркивает по данному поводу Галина Рарот, «половой акт как само вожделение подчиняется закону природной необходимости, далекой от существования человека как личности» [Рарот, 2019: 65]. В любви же первостепенен персоналистский аспект, что особо акцентирует Н.А. Бердяев, утверждая даже, что Соловьев, быть может, «впервые в истории христианской мысли связывает проблему любви, любви эротической, с личностью, с полнотой и вечностью личности» [Бердяев, 2002: 180–181]. Т.е. любви изначально свойственен предельно индивидуальный характер, выражающийся в том, что «именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама в себе» [Соловьев, 1988б: 495].

Так Соловьев приходит к выводу, что достоинство любви заключается именно в том, что, выводя человека из ложного самоутверждения, «она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе» [там же: 511].

Русский философ утверждает, что опыт пребывания в мире, лишенный любовного переживания, характеризуется личностной неполноценностью, односторонностью и ограниченностью, выраженной в строгой принадлежности либо к мужскому, либо к женскому полу. Потому задача любви состоит в преодолении изначального опыта распада посредством соединения мужского и женского начала в одной цельной личности или, как пишет Кожев, «создания нового человека, являющегося реальным воплощением истинной человеческой индивидуальности» [Koschewnikoff, 1926: 414].

Однако опыт распада связан и с конечностью человека. Гибель одного из любящих фатально разделяет пару, потому «неизбежность

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

метафизика Владимира Соловьева» в двух частях [Koschewnikoff, 1934; Koschewnikoff, 1935], представляющую собой сокращенную и переработанную версию немецкой диссертации 1926 года. В ней философ уже не уделяет отдельного места «Смыслу любви», однако во второй части статьи есть фрагмент, по своей проблематике и терминологии прямо отсылающий к этой соловьевской работе. «Таким образом, человечество реализует идеал “всецелой жизни”, то есть жизни в Любви. В этой совершенной Любви, сублимации половой любви, мужчина соединится с женщиной, чтобы создать одно бессмертное существо (“андрогин”). Эта дарующая бессмертие Любовь сделает невозможным и, впрочем, бесполезным деторождение, но воскресит мертвых, которые перемешаются с живыми. Таким образом, Человечество, живущее в Любви, будет множественным, и в то же время оно будет единым и объединенным с остальным преображенным миром. Так, весь мир станет “сизигическим единством”, одним всеединым, свободным и сознательным организмом» [Koschewnikoff, 1935: 148–149], — пишет Кожев, рассматривая творчество Соловьева до момента выхода «Трех разговоров».

Здесь стоит вспомнить, что первая часть «Религиозной метафизики Владимира Соловьева» выйдет в 1934 году, а вторая, фрагмент из которой приведен выше, — в 1935. Знаменитый же курс лекций в Практической школе высших исследований (Париж) начинается в 1933 году и заканчивается в 1939. Т.е. Кожев возвращается к своей диссертации и Соловьеву именно в тот момент, когда формулирует основные положения собственной философии в форме комментария к Гегелю. И тогда данный факт оказывается не менее важным основанием для поиска соловьевского следа в кожевовских построениях, чем немецкий текст 1926 года. Обратимся же к вопросу о влиянии Соловьева на Кожева в контексте темы любви.

Начать следует с краткого изложения кожевовской антропологии, которое должно сопровождаться параллельным сопоставлением с соловьевской эротософией. Кожев считает, что человека делает человеком наличие особого антропогенного желания, которое он также именует «желанием желания», но еще чаще «желанием признания». Оно предельно отлично от животного желания, поскольку последнее всегда направлено на сугубо материальные объекты, данные в природном мире. Антропогенное желание же устремлено на то, чтобы «желать нечто отсутствующее, ирреальное, пустое в заполненном (материальной) реальностью пространстве — времени» [Кожев, 2006: 296], т.е. желать признания. «Желание признания» требует у своего носителя стать в глазах другого высшей ценностью, подчиняющей себе все прочие

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

в качестве неповторимой ценности. По итогам этой битвы проигравший становится Рабом, вынужденным трудиться на победителя — Господина, занятого только потреблением. Согласно Кожеву, в этом первом сражении появляется человек как таковой, и, следовательно, история, поскольку диалектика Раба и Господина становится самым ее принципом, повторяясь впоследствии в форме войн и революций.

Но борьба за признание в определенный момент должна завершиться. Когда это произойдет, случится «конец истории», озаглавленный «последней битвой за признание», представляющей собой восстание осознавших себя рабов против господ. Однако, чтобы прервать порочный круг насилия и господства, признание должно носить универсальный характер. Потому победившими рабами утверждается «всеобщее взаимное признание» — ситуация, когда первый признает второго как равного по праву, а второй отвечает взаимностью и аналогично считает в качестве ценности уже первого, что экстраполируется на все общественные отношения (имеет место «признание каждого всеми» [Кожев, 2013: 142]). Кожев считает, что такое состояние возможно реализовать только в рамках Империи, всемирного и гомогенного государства, которое, во-первых, распространяясь на весь мир, лишено территориальных границ (следовательно, прекращаются какие-либо войны), и, во-вторых, утверждая всеобщее равенство, включает в себя человека как такового, потому внутри него ликвидируются национальные, классовые, религиозные и др. различия между людьми.

Здесь стоит отметить, что то, как Кожев описывает необходимость всеобщности и взаимности признания в «конце истории», сильно напоминает то, как Соловьев рассматривает утверждение чужой индивидуальности в любовном чувстве в качестве обоюдного процесса. «В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной» [Соловьев, 1988б: 519], — пишет Соловьев. «Признание со стороны кого-то другого имеет смысл только тогда, когда этот другой признан сам» [Кожев, 2013: 142], — пишет уже позднее Кожев. Это то, что касается взаимности любви, совпадающей со взаимностью признания после истории. Но у Соловьева любовь также предполагает и всеобщность: после утверждения исключительной индивидуальности влюбленных любовное чувство должно включаться в процесс всемирного объединения, распространяясь на все человечество и даже на природу, образуя «сизигическое единство». Так, если у Соловьева подлинная любовь ведет к солидаризации человечества и восстановлению всеединства, которое чисто на человеческом уровне представлено в образе всемирной монархии,

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

■■■■■■■■■■
**ВРЕМЕНА.
 НРАВЫ.
 ХАРАКТЕРЫ**
 ■■■■■■■■■■

то у Кожева «желание признания» также приводит ко всеобщему объединению индивидов, но во всемирном и гомогенном государстве после истории.

Также в контексте темы исследования представляет особую важность небольшой фрагмент из пятого курса лекций 1937–1938 учебного года, размещенного во «Введении в чтение Гегеля». В нем Кожев связывает «конец истории» с триумфом любви. «Любить можно только равного себе. Полное равенство возможно только в совершенном Государстве (всемирном и однородном), которым заканчивается История. Пока История продолжается, человеческая жизнь проходит в Борьбе (и Труде), а не в Любви» [там же: 326], — пишет Кожев. В такой логике «конец истории» означает, что диалектика борьбы сменяется любовным признанием, предполагающим всеобщее равенство в рамках Империи. До этого момента в контексте исторического состояния имеет смысл говорить про «Любовь христианскую, Любовь-милосердие» [там же], которая основывается на асимметричных отношениях Господина и Раба. Равенство же переносится в потустороннее. По этой причине Кожев пишет, что Любовь-милосердие «ущербна», но она также представляет собой «идеал, осуществимый только посредством Борьбы и “снятия” классов (в совершенном Государстве конца Истории и посредством этого Государства)» [там же: 327]. Таким образом, постисторическое состояние «всеобщего взаимного признания» оказывается любовным состоянием.

В рассмотренном выше отрывке присутствуют два момента, предельно сближающих Соловьева и Кожева в контексте понимания соотношения любовного и исторического. Первое — и автор «Смысла любви», и автор «Введения в чтение Гегеля» считают, что конец исторического развития связан с торжеством любовного чувства, только Соловьев пишет о победе человечества над плотской похотью и переходе к целомудренной любви, а Кожев говорит о любовном признании, порождающем всеобщее равенство. Однако общим является мнение, что, когда любовь окажется принципом совершенной социальности, человеческая история завершится. Отсюда второй пункт, связанный с тем, что любовное чувство само по себе не выступает в качестве исторического фактора. Соловьев утверждает, что «любовь не является средством или орудием исторических целей; она не служит человеческому роду» и «прямого действия на исторический процесс не оказывает» [Соловьев, 1988б: 501]. У Кожева эта тема выражена не менее явно, поскольку он считает, что «невозможно начать с Любви: столкновение Раба и Господина существенно и изначально» [Кожев, 2013: 326]. Так, оба философа считают, что любовь не выступает

двигателем исторического процесса, но в постисторическом состоянии именно она оказывается господствующим принципом.

На этом следует завершить часть, посвященную концептуальным совпадениям между пониманием любви у Соловьева и признания у Кожева, и перейти к части, предназначенной к рассмотрению причин, не позволяющих отождествить любовное чувство с «желанием признания».

Стоит начать с того, что наиболее развернутую критику любви как не вполне полноценной формы признания можно найти в приложении к «Введению в чтение Гегеля», а конкретно в тексте «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля» (четыре лекции из курса 1934/35 учебного года). В нем Кожев описывает раннего Гегеля как мыслителя, которому «какое-то время казалось, что как раз Любовь составляет собственно человеческое в существовании» [там же: 637]. Однако уже в «Феноменологии духа» взаимное «Признание Влюбленных» становится «общественным и политическим Признанием, которого добиваются посредством Действования» [там же], что наиболее полно раскрывает диалектику человеческого существования. В этом Кожев не просто солидаризируется с Гегелем; подобная точка зрения является его собственной, транслируемой им и в дальнейшем.

Такой взгляд на любовь у Кожева имеет место по нескольким причинам. Во-первых, для французского философа крайне важно определить человека не только как негативность, но и как Действование, динамическое бытие, исключаящее существование как простое пребывание. Любовное чувство же предполагает, что любимый является любимым за сам факт своего существования. Потому любовь сущностно ограничена, так как абсолютной ценностью для нее предстает не Действование, а «наличное Бытие (Sein), т. е. именно то, что как раз не является собственно человеческим в Человеке» [там же: 638]. Во-вторых, как уже отмечалось, Кожев считает, что началом, господствующим в историческом процессе, является не любовь, а антагонизм Раба и Господина. Последний как раз-таки представляет собой Действование в виде рискованной борьбы за признание. Бесконфликтное состояние же, ассоциирующееся с любовью, возможно только после истории. В-третьих, любви свойственна «несерьезность», поскольку она не сопряжена с риском Действования, а исключительно «смертельный Риск обеспечивает действительное осуществление собственно человечности, отличающей Человека от животного по существу» [Кожев, 2013: 638]. В-четвертых, любовному чувству характерен частный характер, связанный с любовью ограниченного круга людей, в то время как подлинное человеческое признание претендует на всеобщность. По этой причине «даже человек,

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

упразднение эгоизма и индивидуализация всеединства, исходя из которого действительно реальным оказывается лишь целокупное и солидарное человечество. Любовное чувство предполагает, что человек является подлинной индивидуальностью только в том случае, если имеет место момент единения мужского и женского существа в одной абсолютной личности. В случае «желания признания» говорить о некоей суммации нескольких индивидов в одну совершенную личность не приходится, поскольку признанным можно быть, будучи отдельной, замкнутой индивидуальностью.

Второй — «желание признания» антагонистично, поскольку ведет к борьбе, выступающей в качестве нормы исторического существования. Любовь же ведет к слиянию, примирению разделенного, что в единении раскрывает полноту каждого элемента. Третий — любовь, согласно Соловьеву, требует бессмертия, а потому и союза с верой, в котором Бог выступает гарантом вечной любви. Однако в антропоцентристской системе Кожева Бог отсутствует, а человек принципиально конечен. Атеизм же предстает как предпосылка подлинного признания, расправляющаяся с последним Господином, препятствующим всеобщему равенству. Четвертый — если для Соловьева важной темой в его рассуждениях о любви является андрогинизм, то для Кожева в контексте «желания признания» этот мотив скорее отсутствует, поскольку сам факт половой раздельности не выступает в качестве проблемы.

* * *

Подводя итоги исследования, необходимо резюмировать те результаты, которые были получены в ходе работы. Акцентировалось, что в диссертационной работе (1926) в большей степени, во французской статье (1934–1935) в меньшей затрагивался «Смысл любви». Кожев периодически сближал друг с другом любовь и признание, поскольку оба они связаны с утверждением индивидуальности и желанием желанья. При этом было подчеркнуто, что отдельного учения о любви у Кожева нет, его рассуждения о любовном чувстве носят ситуативный характер и всегда идут фоном по отношению к «желанию признания». Одновременно с этим в кожевовских текстах, кроме сравнения любви с признанием, можно найти и последовательную философскую критику любви, заключающуюся в том, что любовное чувство напрямую не связано с «Действованием»; второстепенно по отношению к изначальному антагонизму Господина и Раба; удалено от риска; имеет частный характер. Роднит «желание признания» Кожева с «любовью» Соловьева то, что они оба изъяты из природного, телесного, материального порядка; функционируют только при появлении

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

that both “desire for recognition” and “love” presuppose reciprocity and universality (“universal recognition” / “sisygic unity”). It is fixed that their full realization is possible only after the end of the historical process. At the same time, it is argued that it is impossible to identify Kozhev’s “desire for recognition” and Solovyov’s “love”, since in Kozhev’s texts, in addition to passages bringing love closer to recognition, there is also a consistent philosophical critique of love (its lack of “Action”, risk, struggle, universality). In conclusion, we identify four main differences between Kozhev’s anthropology and Solovyov’s erotosophy (individualism, antagonism, atheism, sexual indifference) and hypothesize that Kozhev combines both Hegelian and Solovievian components in the “desire for recognition”, which is why he brings this notion closer to love and then draws strict distinctions.

Key words: A. Kozhev, V. Solovyov, philosophy of love, philosophical anthropology, Neo-Hegelianism, “desire for recognition”, the idea of the end of history, Other, personalism, universalism.

For citation: Shmelev D.A. Love and Recognition: Towards on the Question of the Influence of Erotosophy by Vl. Solovyov on the Anthropology of A. Kozhev // *Chelovek*. 2024. Vol. 35, N 2. P. 107–122. DOI: 10.31857/S0236200724030075

Литература/References

- Бердяев Н.А. Соловьев и мы // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 176–181.
- Berdyayev N.A. *Solov'ev i my* [Solovyev and we]. *Vl. Solov'ev: Pro et contra (Russkiy Put')*. T. 2. *Antologiya* [V. Solovyov: Pro et contra (The Russian Way)]. Vol. 2. *Anthology*. Saint-Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 2002. P. 176–181.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2013.
- Kozhev A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel]. Transl. from French by A.G. Pogonyaylo. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2013.
- Кожев А. Гегель, Маркс и христианство / пер. с фр. А.М. Руткевича // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–143.
- Kozhev A. *Gegel', Marks i khristianstvo* [Hegel, Marx, and Christianity]. Transl. from French by A.M. Rutkevich. *Voprosy filosofii*. 2010. N 10. P. 128–143.
- Кожев А. Очерк феноменологии права / пер. с фр. А.М. Руткевича // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 295–323.
- Kozhev A. *Ocherk fenomenologii prava* [An Essay on the Phenomenology of Right]. transl. from French by A.M. Rutkevich. *Kozhev A. Ateizm i drugie raboty* [Atheism and Other Works]. Moscow: Praksis Publ., 2006. P. 295–323.
- Рапорт Г. Интегральная концепция любви (Р. Штернберг, В. Соловьев, К. Войтыла) // Соловьёвские исследования. 2019. № 4(64). С. 57–70.

Д.А. Шмелев
Любовь и Признание: к вопросу о влиянии эротософии Вл. Соловьева на антропологию А. Кожева

