

История философии Социальная философия

УДК 1(091)(470)

DOI: 10.28995/2073-6401-2026-1-10-41

Творческая история «Оправдания добра» Вл.С. Соловьева Статья третья

Борис В. Межуев

МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

borismezhuev@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена возможным источникам учения о любви мыслителя, нашедшего отражение и в его трактате по нравственной философии. Вл. Соловьев называет эту часть своего учения «мистической эстетикой» и сообщает на страницах «Оправдания добра», что в этом разделе своей новой системы он попытается обосновать нравственную связь людей с предшествующими поколениями и возможность исполнения нравственного долга по отношению к ним. Основной упор в статье делается на проявленном философом в серии полемических статей интересе к творчеству американских религиозных сектантов, в частности, общинам библейских коммунистов и спиритуалистов. В статье рассматриваются и анализируются возможные смысловые пересечения между идеями создателей этих общин – Джоном Хэмфри Ноейсом и Томасом Лейком Харрисом – и тем, что Вл. Соловьев называл «мистической эстетикой».

Ключевые слова: мистическая эстетика, эротическая этика, перфекционизм, сведенборгианство, воскрешение мертвых, сектантство

Для цитирования: Межуев Б.В. Творческая история «Оправдания добра» Вл.С. Соловьева. Статья третья // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 1. С. 10–41. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-1-10-41

The creative history
of the 'The Justification of the Good' by V.S. Solovyov
Article three

Boris V. Mezhuhev
Lomonosov Moscow State University
Moscow, Russia, borismezhuhev@yandex.ru

Abstract. The third part of the cycle on the creative history of Vl. Solovyov's "Justification of the Good" is devoted to the possible sources of the thinker's doctrine of love, which is also reflected in his treatise on moral philosophy. Vl. Solovyov refers to this part of his doctrine as "mystical aesthetics" and states in "Justification of the Good" that in this section of his new system, he will attempt to justify both the existing connection between people and previous generations, as well as the possibility of fulfilling one's moral duty towards them. The main focus is on Solovyov's interest in the work of American religious sectarians, particularly the communities of Bible Communists and Spiritualists, which he expressed in a series of polemical articles. The article explores and analyzes the possible connections between the ideas of the founders of these communities, John H. Noyes and Thomas Lake Harris, and Solovyov's own ideas.

Keywords: mystical aesthetics, erotic ethics, perfectionism, Swedenborgianism, resurrection of the dead, sectarianism

For citation: Mezhuhev, B.V. (2026), "The creative history of the 'The Justification of the Good' by V.S. Solovyov. Article three", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 1, pp. 10–41, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-1-10-41

«Мистическая эстетика» как «эротическая этика»

Приступая к созданию своего труда «Миросозерцание Вл.С. Соловьева», Е.Н. Трубецкой столкнулся со сложной проблемой. С одной стороны, он вынужден был принять «Оправдание добра» как в какой-то мере итоговый труд любимого им философа и отнести это сочинение к так называемому «положительному» периоду в его творчестве (начало которого он датировал 1894 г.). С другой стороны, Е.Н. Трубецкой не мог не видеть, что все идеи «Смысла любви», которые вызывали у автора «Миросозерцания» стойкое отторжение, присутствовали в полной мере и в трактате Вл. Соловьева по нравственной философии. Понимая это, Е.Н. Трубецкой решил представить во втором томе своей книги

«Оправдание добра» как переходное, но вместе с тем и противоречивое произведение, в котором философ только попытался, но все же не смог до конца выразить свои новые взгляды. При этом сам Е.Н. Трубецкой прекрасно сознавал, что «Оправдание добра» проникнуто идеями, относящимися, скорее, к сфере философии любви, чем, собственно, к этике. В письме к М.К. Морозовой за июль 1911 г. Е.Н. Трубецкой высказывался по этому поводу весьма определенно:

В основе своей «Оправдание добра» – чисто эротическая этика в плохом смысле этого слова, так как она написана сквозь призму мечты об андрогине. Вся нравственность для С[оловьёва] в зерне – в половом стыде; вся же сущность полового стыда – в отвращении от «ложного», то есть естественного соединения полов. Может ли быть хороша этика, построенная на такой основе и которая возводит в центральное дело человека ощущение половой любви без естеств[енного] полового соединения? Это – отрицательное. А положительное – указание на значение начала любви в христианском значении этого слова, которое у Соловьева заслонено нездоровым пониманием любви половой¹.

Станным образом, в своей книге Е.Н. Трубецкой трактовал эстетические воззрения Вл. Соловьева сугубо положительно, отделяя воззрения философа на красоту от его учения о любви. В то время как в самом «Оправдание добра» все упоминания об «эстетике» как части новой системы философа явно связаны с идеей телесного воскрешения мертвых, а она, как мы помним, высказывалась и в «Смысле любви». На страницах книги философ утверждал, что

...полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства.

В подстрочном примечании к этому высказыванию философ пишет, что «о ближайших обстоятельствах этой связи и о других

¹ Цит. по: Носов А.А. История и судьба «Миросозерцания Вл. Соловьева» // Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. М.: Медиум, Моск. философ. фонд, 1995. Т. 2. С. 579.

вопросах, сюда относящихся» он пока не может распространяться, «не переходя в область метафизики и мистической эстетики», при том, что

...общая необходимость воскресения как полноты духовно-телесного бытия достаточно ясна с точки зрения безусловного нравственного начала и действительности нравственного порядка².

Уже без эпитета «мистическая» таинственная «эстетика» вновь упомянута в тексте «Оправдания добра», именно в контексте особого служения потомков их ушедшим предкам. Это упоминание содержится в параграфе 6 четвертой главы «Религиозное начало в нравственности», причем в предложении, которое появилось только в издании «Оправдания добра» 1899 г. (в прежних редакциях оно отсутствовало). Это предложение следует за фразой

Мы должны с наибольшей полнотою восстановить всю вереницу и духовных своих предков, людей, через которых Провидение двигало человечество по пути к совершенству.

Следом в издании 1899 г. идет та самая фраза:

Благочестивая память о предках обязывает нас к деятельному служению им. Сущность этого служения, обусловленного сущностью всемирного бытия вообще, предполагает для своего понимания и теоретическую философию и эстетику. А здесь можно было только указать нравственную основу и принцип этого дела – благочестивое и благодарное почитание предков³.

Что же послужило источником мистического взгляда философа на красоту и половую любовь, почему он мог связывать

² Этот пассаж вместе с подстрочным примечанием содержался уже в первом, журнальном варианте соответствующей главы: *Соловьев Вл.С.* Нравственная организация человечества // Вопросы философии и психологии. 1896. Сентябрь-октябрь. Кн. 4 (34). С. 585. В последующих редакциях в составе главы «Нравственная организация человечества в ее целом» он остался неизменным. См.: *Соловьев Вл.С.* Оправдание добра. Нравственная философия. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. С. 536; *Он же.* Оправдание добра. Нравственная философия М.: Типо-лит. Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. С. 510.

³ См.: *Соловьев Вл.С.* Оправдание добра. Нравственная философия М.: Типо-лит. Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. С. 130.

с сублимацией Эроса преодоление смерти и, более того, восстановление реальной связи с предками? Конечно, исследование этого сюжета потребовало бы от нас погружения в глубины европейской мистики, очень часто нагруженной эротическим подтекстом⁴. Руководствуясь методом «творческой истории», мы постараемся проанализировать только те влияния, которые точно можно зафиксировать в работах философа, причем относящихся именно к началу 1890-х гг.

В январе 1894 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» выходит пятая часть большого трактата Вл. Соловьева «Смысл любви», начатого им еще в 1892 г. Загадочный смысл этого трактата неоднократно становился предметом интереса исследователей, однако до сих пор он вызывает определенное недоумение⁵. Как вроде бы трезвый академический философ мог прийти к выводу, что сублимация полового чувства тем или иным способом может привести человечество к воскрешению предков? Какое идейное течение оказало на него столь сильное влияние, что он связал теургию (ранее принципиально церковную по своему характеру) с Эросом – причем не в отвлеченно-философском, а в непосредственно сексуальном смысле этого слова?

⁴ Среди имеющихся исследований этой темы следует отметить прежде всего статью А.П. Козырева «Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели», в которой детально проанализированы гностические и герметические источники эротической мистики философа [Козырев 2007]. Козырев полагает, что «замысел “Смысла любви” сложился еще в семидесятые годы» [Козырев 2007, с. 129]. В этой главе мы отчасти подтверждаем этот вывод: философ возвращается в 1890-е к некоторым сюжетам и фигурам, к которым он испытывал особый интерес как раз в 1870-е. Тем не менее в 1892 г. он переживает это «возвращение» как запоздалое «прозрение» или «озарение».

⁵ См., напр., мнение переводчика и, вероятно, наиболее крупного сегодня западного исследователя «позднего» Вл. Соловьева: «Его характеристика любви, брака и секса, исходящая от закоренелого холостяка, хотя и странная в некоторых отношениях, сегодня во многих кругах вызвала бы улыбку, если не смех, а возможно, и насмешки. Его взгляд на семью и соответствующие роли каждого ее члена, которые он, по-видимому, считал практически священными, сегодня явно устарел. Его буквальное прочтение догмата Никейского символа веры и 1-го послания к Коринфянам 15:13, касающегося воскресения, физического воскрешения мертвых, несомненно, должно показаться странным, если не просто нелепым, особенно в свете нередкой сегодня практики кремации и развеивания праха» [Nemeth 2015, p. XLIV].

Прежде всего, что об этом говорят исследователи? А.П. Козырев в своей работе указывает на сильное влияние валентинианского гнозиса на философию любви Вл. Соловьева, которое проявилось, в частности, в весьма двусмысленном отношении философа к деторождению. Дмитрий Стремоухов цитирует фразу из апокрифического Евангелия от Египтян, которую приводит Юлий Кассий в своем сочинении «О воздержании»: «...смерть будет длиться до тех пор, пока женщины будут рожать»⁶. Джудит Корнблатт считает, что идея сублимации эротического чувства восходит в конечном счете к философии Платона [Kornblatt 1992; Корнблатт 2006]. Ольга Матич указывает на то, что источником воззрений философа на Эрос могли быть идеи Иоганна Скотта Эриугены и Якоба Беме, мистиков, «которые считали эрос источником космической энергии, которая восстановит утраченную целостность андрогина» [Матич 2008, с. 338]⁷. Тем не менее следует выделить и проанализировать современные Вл. Соловьеву идейные течения, которые могли бы оказать влияние на те аспекты его нравственного учения, которые вплотную сближали то, что сам философ называл «мистической эстетикой», с тем, что его исследователь и ученик несколько пренебрежительно охарактеризовал «эротической этикой».

*«Мистическая эстетика» Вл. Соловьева
и учение Н.Ф. Федорова*

Как мы предполагаем, трактат «Смысл любви» явился логическим продолжением двух статей философа по вопросам эстетики – «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», публиковавшихся в том же издании в 1889 и 1890 гг. В первых четырех частях своей развернутой статьи об Эросе Вл. Соловьев рассуждал именно по поводу чувства романтической любви, полемизируя со взглядами Шопенгауэра и тех, кто усматривал единственный смысл этого чувства в продолжении рода. В пятой части речь шла уже не просто о союзе двух людей ради достижения духовной целостно-

⁶ Цит. по: [Козырев 2007, с. 119].

⁷ Матич также полагает, что «Смысл любви» был полемически направлен против «Крейцеровой сонаты» Л.Н. Толстого. Это предположение не кажется нам убедительным: Вл. Соловьев, конечно, читал «Крейцерову сонату» и несколько раз в своих текстах ссылался на это произведение, однако в период написания «Смысла любви» философ еще явно надеялся на возможность достижения взаимопонимания со Львом Толстым по вопросам метафизики на основе примата сексуального воздержания.

сти, а прежде всего о необходимости правильной социализации сублимированных эротических переживаний с целью духовного преобразования человечества (эту социализацию философ называет гностическим термином «сизигия»). Именно в этой, последней, части «Смысла любви» Вл. Соловьев открыто переходил на позиции Н.Ф. Федорова, не называя, разумеется, его имени, и осторожно намекал на то, что регулятивной целью всего этого процесса должно стать не достижение бессмертия ныне живущими поколениями, но именно воскрешение умерших предков⁸.

Гипотетическую попытку использовать сублимированную половую энергию исключительно с целью достижения долголетия Вл. Соловьев считал не столько невозможной, сколько морально предосудительной. С одной стороны, он подвергал моральному сомнению «способность» для «переродившейся четы» «сообщать всем другим свое высшее состояние», поскольку последнее должно быть обусловлено «личным нравственным подвигом», но при этом оговаривал теоретическую допустимость подобной способности в виде «философского камня» или «жизненного эликсира». Тем не менее картина бессмертия ныне живущих поколений при вечном покое поколений ушедших вызвала у него нравственное отвращение.

И эти миллиарды людей, положивших свою жизнь за других, будут тлеть в своих могилах, а их праздные потомки будут равнодушно наслаждаться своим даровым счастьем. Но это предполагало бы нравственное одичание и даже хуже, потому что и дикари чтут своих предков и сохраняют общение с ними.

Этот пассаж, в котором сложно, конечно, не увидеть влияния Н.Ф. Федорова, кончался жестким императивом:

Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара: если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия⁹.

⁸ Как справедливо пишет А.П. Козырев, «Нельзя исключить, что акцент, сделанный на участии человечества в подготовке телесного воскресения, был привнесен Соловьевым в свои работы под влиянием Федорова, личное знакомство с которым произошло в 1881 г., после чего Соловьев выступает как адепт и пропагандист его учения». А.П. Козырев считает обоснованной точку зрения С.Г. Семеновой в том, что «вплоть до “Смысла любви” основная интуиция Соловьева остается федоровской» [Козырев 2007, с. 107]; см. также: [Семенова 1990].

⁹ *Соловьев Вл. Смысл любви (статья пятая) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 21 (I). Январь-февраль. С. 86.*

Из приведенных нами выше цитат из «Оправдания добра» следует, что «мистическая эстетика» должна была указывать на то реальное теургическое действие, посредством которого человечество могло бы обратить свою историю вспять, направив силу любви и красоты на воскрешение прошлых поколений, «вся вереница» которых должна была быть с этой целью восстановлена в памяти. Конечно, здесь в первую очередь приходит в голову имя Н.Ф. Федорова, с кем Вл. Соловьев, видимо, намеревался обсудить контуры своей «эстетики» еще в 1891 г., но явно не встретил у него понимания. В 1891 г. Вл. Соловьев, видимо, еще не пришел к идее сублимации половой любви как орудия теургии, однако он уже задумывался о том, как магически переосмыслить искусство, сделать его инструментом преобразования человека и природы.

В известном споре Н.П. Петерсона с Е.Н. Трубецким, состоявшемся в 1913 г. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», главным пунктом расхождения был вопрос о том, принимал ли Вл. Соловьев естественно-научные средства воскрешения, на которые делал упор Н.Ф. Федоров. Н.П. Петерсон указывал на то, что философ в определенный момент, в 1891 г., незадолго до произнесения речи «О причинах упадка средневекового мирозерцания», обсуждал с библиотекарем Румянцевского музея вполне реальные способы регуляции природы, нужные для преодоления «бездождия» и засухи. Федоров тогда, по сообщению Петерсона, даже согласился «составить призыв к общему делу вместе», однако в последний момент, накануне произнесения своей речи 19 октября в Московском психологическом обществе, Вл. Соловьев отказался от составления совместного документа. Как пишет Петерсон, в назначенный день Вл. Соловьев «не пришел, а прислал письмо, в котором извещал, что обстоятельства публичного свойства воспрепятствовали ему быть у него»¹⁰.

Е.Н. Трубецкой вполне обоснованно ссылаясь на личные воспоминания, рассказы Л.М. Лопатина и эпистолярные высказывания Вл. Соловьева, которые свидетельствовали о том, что философ никогда не симпатизировал «естественно-научным» проектам воскрешения, а иногда над ними даже и «посмеивался» как «над чудачествами любимого и уважаемого им человека»¹¹. За пределами

¹⁰ *Петерсон Н.* Заметка по поводу статьи Е. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» // Вопросы философии и психологии. 1913. Май-июнь. Кн. 118 (3). С. 409.

¹¹ *Трубецкой Е.Н.* Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. Май-июнь. Кн. 118 (3). С. 413–414.

этого спора оставался очевидный вопрос: когда философ пришел к выводу, что задача состоит именно в воскрешении предыдущих поколений посредством преобразования половой любви, и имел ли в таком случае право автор «Смысла любви» считать себя учеником и последователем автора «Философии общего дела».

Практически все источники, касающиеся темы взаимоотношений двух философов, детально проанализированы А.Г. Гачевой в комментариях к Собранию сочинений Н.Ф. Федорова. Она установила, что Н.Ф. Федоров и Вл.С. Соловьев близко сходились три раза – в 1881–1882 гг., когда философ создавал свой труд «Теория всемирной жизни» (его план был обнаружен в архиве мыслителя в Российской национальной библиотеке (СПб.) и опубликован в 1997 г. А.П. Козыревым [Козырев 1997, с. 17]); осенью 1891 г., как раз в период обсуждения вышеупомянутого несостоявшегося совместного выступления, и в 1896–1897 гг., когда Федоров поддержал Вл. Соловьева в его полемике с Б.Н. Чичериным¹². Несложно заметить, что первые два случая тесного личного контакта с Федоровым приходятся как раз на переломные, можно сказать, межеумочные моменты в творческой истории философа, когда один период его творчества уже фактически кончился, а другой еще не начался. Явная корреляция пиков дружбы с Федоровым со своеобразными зазорами между периодами очень заметна. Определенным исключением может считаться третье «сближение» 1896–1897 гг., которое знаменовало собой преддверие той самой «перемены в душевном настроении», о которой я писал ранее. В той же самой степени, в какой эта «перемена» не могла, согласно логике нашего исследования, считаться началом особого, условно говоря, четвертого периода, в той же мере обмен посланиями в 1896–1897-м, видимо, не может восприниматься серьезной попыткой сотрудничества в «общем деле», чем в определенной мере являлись предыдущие опыты духовного взаимодействия. Создается впечатление, что Федоров и его философия были для Вл. Соловьева неким духовным прибежищем, к которому автор «Оправдания добра» чувствовал потребность обратиться в моменты фрустрации личных замыслов. В период 1893–1894 гг. особых контактов между мыслителями, очевидно, не было: Н.Ф. Федоров, по всей видимости, даже не заметил пятой части «Смысла любви» с теми пассажами, которые отражали его собственные идеи. В противном случае впоследствии он едва ли бы стал приписывать Вл. Соловьеву взгляды на «сверхчелове-

¹² См.: *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Комментарий к Т. IV. М.: Традиция, 2000. С. 79–117.

чество» как на бессмертие ныне живущих при забвении умерших, что сам философ недвусмысленно отвергал в этом тексте 1894 г.

Сверхчеловечество в Соловьевском смысле, как превозносяще-е[ся] бессмертием над своими предками-отцами и современниками-братьями, – гораздо более безнравственно, чем превозношение богатством, властью, как в немифической, секулярной Истории¹³.

*Спор с Д.Ф. Щегловым
о перфекционизме и Дж.Х. Нойесе*

Итак, идеи Федорова, несомненно, были одним из источников нового взгляда Вл. Соловьева на проблему смерти и ее преодоления усилиями самих людей, но далеко не единственным. Идея преодоления смерти в XIX в. вдохновляла отнюдь не одного Федорова. В то же самое время были и другие известные мыслители, которые руководствовались в своих социальных исканиях именно этой целью, причем эти люди, как и Вл. Соловьев, полагали, что путь к нравственному и телесному преображению лежит через особое регулирование сексуальных практик. В силу особенностей Нового света эти мечтатели основывали свои сообщества прежде всего в Соединенных Штатах, где не было официальной церкви, и где те секты, представители которых хотя бы формально были готовы опереться в своих поисках на Библию, имели возможность реализовывать свои утопические проекты.

Одной из самых странных сект подобного рода была община библейских коммунистов, или так называемых перфекционистов, основавших свое поселение в 1840-е гг. в штате Нью-Йорк, на реке Онейда. По имени этой реки община носила то же самое название. Основатель общины – проповедник Джон Хэмфри Нойес – приобрел известность в том числе и как автор многочисленных книг об истории американских коммунистических сект. Одну из этих

¹³ Федоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьева «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 2000. С. 85. Горячий поклонник идей Н.Ф. Федорова В.А. Никитин в своей статье 1990 г. был вынужден отметить, что в данном вопросе автор «Философии общего дела» оказался, по-видимому, неправ: «Думается, что здесь Федоров прав лишь частично. Соловьевское воскрешение, точнее, воскресение, конечно, не является реализацией федоровского проекта, не является “всеми производимым”, но распространяется на всех безусловно, как и учит об этом Церковь» [Никитин 1990, с. 298].

книг «История американских социализмов», вышедшую в 1869 г., Вл. Соловьев с интересом и увлечением читал в Лондоне, во время своей университетской командировки. Об этом, в частности, вспоминал в своих мемуарах экономист И.И. Янжул, с кем философ близко общался летом 1875 г. во время пребывания в столице Англии. Вл. Соловьев, писал Янжул,

...с удовольствием, как я убедился не раз впоследствии, читал социалистов и других фантазеров по экономической области, но всегда старался придавать всем их построениям религиозную подкладку. Мы не раз с ним, припоминается мне, например, читая отца Нюса и книгу Нордгофа об Американских коммунах и общинах, до некоторой степени сходились с Владимиром Сергеевичем и различались только толкованием. Он признавал будущее лишь за религиозными общинами Америки, вроде «шекеров». «Онеида» его сильно интересовала, но, например, «Новую Гармонию» он решительно отрицал, тогда как я за нее стоял¹⁴.

По справедливому заключению современного исследователя А.М. Эткинды*, комментировавшего это мемуарное свидетельство, философия любви Вл. Соловьева вырастает из юношеского интереса к эротическим экспериментам религиозных коммунистов:

«Смысл любви» Соловьева, сочиненный почти через двадцать лет после этих лондонских разговоров, соответствует его юношескому предпочтению мистико-эротической утопии Нойеза, но не социально-экономической утопии Оуэна [Эткинды* 2022, с. 140], основателя «Новой Гармонии».

Спустя примерно пятнадцать лет после своего знакомства с идеями Нойеса Вл. Соловьеву представился случай в очередной раз вспомнить о заслужившей его внимание книге в опубликованной в июльском номере «Русского обозрения» рецензии на второй том весьма капитального исследования Д.Ф. Щеглова по истории социалистических идей и движений. Сочинение Щеглова было посвящено почти исключительно европейским, преимущественно французским социальным исканиям, и о деятельности американских коммунистических сект автор сообщал в отдельных фрагментах и в очень кратком приложении. Тем не менее Вл. Со-

¹⁴ См.: Воспоминания И.И. Янжула о пережитом и виденном (1864–1909 гг.) // Русская старина. 1910. № 3. Март. С. 479.

*Признан иностранным агентом в РФ.

ловьев обратил в своей рецензии внимание именно на этот более чем короткий очерк, отметив, в частности, то, чего он в этом очерке не обнаружил. А не обнаружил он подробного повествования об «опытах практического осуществления принципов коммунизма в Соединенных Штатах», при поверхностном описании которого Д.Ф. Щеглов руководствовался лишь книгой немецкого социалиста Землера, в то время как, подчеркивал Вл. Соловьев, «об этом предмете существует в Англии и Америке целая литература, ознакомление с которой было для г. Щеглова обязательно»¹⁵. Однако, заключал философ, автор «Истории социальных систем»

...не воспользовался даже превосходною книгой Нойеса, содержащею в себе полный разбор и историю всех общежительных систем и предприятий в Америке с весьма основательными и поучительными выводами автора¹⁶.

В подстрочном примечании к данной реплике Вл. Соловьев высказывал предположение, что Нойес «по-видимому известен г. Щеглову лишь как основатель общины перфекционистов», а не как историк американского социализма и в целом плодovitый писатель¹⁷.

Далее Вл. Соловьев обращал внимание еще на один почти выпавший из повествования Щеглова момент из истории американского коммунизма – на социальные эксперименты американских спиритуалистов-сведенборгианцев, вдохновлявшихся проповедником и писателем Томасом Лейком Харрисом («известным всей Америке Томасом Гаррисом», как писал автор разбираемой Вл. Соловьевым книги). Вл. Соловьев находил сведения о мыслях и деятельности Харриса, приводимые Щегловым, «весьма неопределенными и сбивчивыми», тогда как, по словам философа, Харрис и его к тому времени скончавшийся соратник – Лоуренс Олифант –

...написали много книг, с которыми г. Щеглов должен был хоть сколько-нибудь ознакомиться, прежде чем передавать учение их авторов, если он нашел это нужным¹⁸.

¹⁵ Соловьев Вл. Рец. на: Щеглов Д. История социальных систем. Том II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб. 1899 года (XXIV + XXVII + 939 стр.) // Русское обозрение. 1890. Т. IV. № 6. Июль. С. 435.

¹⁶ Там же. С. 435–436.

¹⁷ Там же. С. 435.

¹⁸ Там же. С. 436.

В целом претензии Вл. Соловьева к книге Щеглова были, на самом деле, мелочными придирками, и они лишь отчасти были заслужены явно излишними для повествования моралистическими отступлениями автора «Истории социальных систем» и его несколько прямолинейными обвинениями современной литературы, университетов и в целом образованного класса в снисходительном отношении к пропаганде сексуальной распущенности. При всем безусловном консерватизме и вполне ясно выраженном отрицательном отношении к социализму Щеглов оценивал своих героев неодинаково: наиболее жестких слов удостаивались те мыслители, кто, как наиболее ненавистный ему Фурье, подвергали сомнению традиционный семейный уклад. Значительно с большей симпатией он писал о религиозных коммунистах типа Этьена Кабе, для которого отмена частной собственности не предполагала общности жен.

Неудивительно, что и взгляды Томаса Харриса Щеглов воспринимал весьма настороженно. Общины Харриса, как писал автор, составились

...большую частью из людей образованных и даже таких, которые в обществе и администрации занимали значительное положение. Так некто Олифант занимал высокий дипломатический пост в Японии, мать его леди Олифант, вдова председателя суда в Цейлоне. Соответственно этому и задачи всех этих общин несколько отличаются от задач других общин. Главная цель их имеет характер не экономический, а богословско-политический: они старались доказать, что нравственное учение христианства есть дело осуществимое во всей полноте. Кроме того, у них были некоторые особенные учения догматические: так, они утверждали, что воплотившееся Творческое Слово (Creative Logos) не было ни мужчиною, ни женщиною, а было «Два в Одним» (Two-in-One), и издали памфлеты “the Lord, the Two-in-One” и “Hymns of the Two-in-One” (Woolsey, 83 и 84)¹⁹.

Несложно заметить здесь явную переключку с той концепцией андрогина, которую Вл. Соловьев развивал в «Смысле любви».

К идеям Харриса мы еще обратимся, а пока вернемся к дискуссии о Нойесе. В своей книге Щеглов посвятил основателю «Онейды» примерно шесть страниц в разделе «Опыты осуществления идей Фурье». Отметим, что он использовал другое написание его

¹⁹ Щеглов Д. История социальных систем. Том II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Лямене, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб.: Типография Н.А. Лебедева, 1889. С. 404.

имени и фамилии: «Джон Гумфрейс Нойс». Из рассказа Щеглова читателям становилось известно, что Нойс пытался обосновать принципы имущественного и, как выражался Щеглов, брачного коммунизма словами Христа и отдельными фрагментами посланий апостолов. На самом деле автор упоминал ту же книгу Нойеса, которую читал в Лондоне Вл. Соловьев, но при ее изложении он пользовался вторичными источниками, а именно, исследованием немецкого путешественника Генриха Землера «История социализма и коммунизма в Северной Америке», вышедшем в 1880 г. в Лейпциге, и большим очерком американского философа и правоведа Теодора Дуайта Вулси «Коммунизм и социализм в их истории», который был опубликован в Нью-Йорке в том же 1880 г. На основании этих книг Щеглов смог сделать вывод о так называемой системе «сложного брака», практиковавшейся в секте Нойеса, в которой допускались сексуальные контакты всех мужчин и женщин с согласия общины. Щеглов сообщал, что эта практика стала вызывать недовольство как молодых пар, стремившихся к романтическим отношениям, так и поселенцев, живших по соседству с Онейдой (община располагалась на границе с Канадой в штате Нью-Йорк). В итоге Нойесу пришлось отступить от своих правил и в 1879 г. отказаться от «брачного коммунизма». В целом Щеглов доказывал, что перфекционисты, или библиейские коммунисты, представляли собой просто окрашенное в христианские тона ответвление того же самого фурьеризма – учения, стремившегося оправдать и дать удовлетворение всем страстям и склонностям людей, включая их сексуальные потребности.

Как мы уже говорили, Вл. Соловьева этот рассказ явно не удовлетворил, и помимо других довольно частных претензий к книге он высказал предположение, что Щеглов не был знаком с книгой Нойеса, выводы которой, напомним, он оценил как «весьма основательные и поучительные». Данная фраза оказалась для философа роковой, ходом дальнейшей полемики он был поставлен перед необходимостью отвечать, что конкретно в «Истории американских социализмов» он мог аттестовать столь высоко. Сразу скажем, что от этой задачи Вл. Соловьев устранился и, тем самым, безусловно, спор с Щегловым проиграл, хотя последующая полемика вокруг речи Вл. Соловьева 19 октября «О причинах упадка средневекового мирозерцания» заслонила от современников и позднейших поколений этот явно невыигрышный для Вл. Соловьева эпизод.

Причина столь отстраненно-критичного отношения философа к довольно капитальному труду в целом добросовестного историка, кем, несомненно, был Д.Ф. Щеглов, состояла, конечно, не в поверх-

ностном изложении в нем истории американского коммунизма. Главная причина состояла, скорее всего, в открытом нападении Щеглова на Чернышевского, которого, как и других русских социалистов, автор «Истории социальных систем» обвинял в симпатиях к Фурье, то есть к тому коммунисту, кто открыто проповедовал «свободную любовь» и прогнозировал неизбежный распад семьи. Именно это, а не абстрактный антисоциализм, сделало книгу Щеглова столь одиозной в глазах не только левых авторов, но и представителей либеральных кругов. Тем не менее в центре дискуссии Вл. Соловьева с Щегловым оказался именно Нойес, которого рискнул так высоко оценить проповедник вселенского христианства и с работами которого действительно не очень хорошо был знаком консервативный историк социальных систем.

Ответ Д. Щеглова критикам, который почти целиком был посвящен разбору рецензии Вл. Соловьева, появился почти год спустя, в шестом номере за 1891-й год журнала «Русский вестник» под названием «Своеобразный журнальный конкурс». Впоследствии эта работа была целиком перепечатана во втором издании книги с заглавием «По поводу некоторых рецензий на 2-й том “Истории социальных систем”». В своем ответе Щеглов признавался в том, что «действительно не пользовался книгою Нойса, потому что не мог достать ее; а с другой стороны», потому что знал, «что это книга, написанная полуобразованным сектантом, от которого серьезного и здравого отношения к делу ждать нельзя»²⁰. Щеглов приводил целый ряд вторичных источников, которыми при отсутствии под рукой книги Нойеса он пользовался для написания коротких шести страниц о его общине. Между тем эта книга вдруг оказалась в распоряжении Щеглова уже во время написания ответа Вл. Соловьеву, и, наконец прочтя ее, историк не мог не удивиться тем высоким оценкам, которыми критик его работы удостоил это сочинение.

Книга Нойеса оказалась гораздо хуже, чем мог вообразить себе Щеглов. Как выяснилось, «это не только сектантское издание в защиту имущественного и брачного коммунизма, но издание лживое. Нойс, приписывая экономические успехи онеидской общины принципам, господствующим в ней, старательно скрывает то, что со своими принципами и средствами община два раза доходила до банкротства и была спасаема только постороннею помощью»²¹. Помимо тезисов о необходимости имущественного и брачного

²⁰ Щеглов Д.Ф. Своеобразный журнальный конкурс // Русский вестник. 1891. № 6. Июнь. С. 117.

²¹ Там же. С. 118.

вариантов коммунизма Щеглов находил у Нойеса лишь идею необходимости сочетания работы двух медиумов – основателя и организатора: например, Наполеона I – основателя империи и Наполеона III – ее организатора. В своем ответе Щеглов добавлял кое-что новое и о взглядах сведенборгианцев:

Общины эти представляют разновидность общин спиритических. Их спиритизм сильно отзывается Сведенборгом, и кроме того, они присоединили к нему теории отчасти Дарвина, отчасти Фурье; и ожидают изменения человеческого организма в таком направлении, которое привело бы его к полному торжеству «над грехом, болезнию и даже физическою смертию». Они надеются, что скоро все люди будут двуполовыми (bi-sexual) существами... – Вот каким учениям оказал я недостаточно внимания, по мнению г. Вл. Соловьева! И притом общины эти скрывают от посторонних глаз то, что делается в среде их; в отношениях между полами они еще не достигли «торжества над грехом», и я сравнил их с нашими хлыстами²².

Щеглов предполагал, что Вл. Соловьев на самом деле не читал книгу Нойеса, но знал ее знал лишь по заглавию или «по библиографическим указаниям весьма неопределенного характера». Обиженный отзывом автор «Истории социальных систем» был, скорее, склонен допустить, что философ обманывает своего читателя, чем то, что он вполне серьезно разделял мысли, высказанные Нойесом,

...чтобы так называемый свальный грех он, провозвестник нового, вселенского христианства, считал нормою отношений между полами в будущем обществе, чтобы, между прочим, идеалом этих отношений он считал Лотовы отношения к дочерям, или отношения Эдипа к матери²³.

Вл. Соловьев и в самом деле оказался вследствие своих неосторожных похвал американским сектантам в несколько двусмысленном положении: ему следовало либо объяснить свои восторженные оценки, то есть сообщить читателю, что «основательного» и «поучительного» он обнаружил в выводах столь предвзятых с точки зрения традиционной христианской нравственности книги, либо согласиться со своим оппонентом, что не слишком внимательно ее изучил. Но Вл. Соловьев выбрал третий путь – довольно грубой иронии. Он немедленно отреагировал на отповедь Д.Ф. Щеглова

²² Там же. С. 119–120.

²³ Там же. С. 120.

письмом в редакцию «Вестника Европы», которое было помещено в июльской книжке журнала под названием «Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря». Не входя в обстоятельную дискуссию с Д.Ф. Щегловым о сути его собственных претензий, философ предпочел отшутиться от его возражений, снабдив свой сарказм еще и резкими полемическими выпадами.

Насмешку вызвало у Вл. Соловьева и высказанное в ответе предположение, что он не был знаком с книгой, которую он рекомендовал своему оппоненту:

Г. Щеглов признается, что он книги Нойеса не знал и прочел ее только теперь. Впрочем, он и теперь почему-то не упоминает заглавия и оставляет меня в недоумении, та ли эта книга, которую я ему рекомендовал (ибо сочинения Нойеса довольно многочисленны). Но, допустим, что эта самая. Прочтя ее, г. Щеглов нашел, что она никуда не годится, и вывел из этого заключения, что и я не читал. Мне кажется, что из того, что я нахожу превосходную ту книгу, которую г. Щеглов считает никуда не годною, следует только, что у нас с ним разные меры для оценки книг²⁴.

Относительно того, что «поучительного» содержалось в «Истории» Нойеса, Вл. Соловьев отделялся лишь общими, ничего не проясняющими фразами:

В сочинении Нойеса, которое мне пришлось прочесть еще лет пятнадцать тому назад в Лондоне, я нашел хотя сжатое, но полное, живое и продуманное изображение различных социалистических учений и предприятий в Америке. Сколько страниц и строк посвящено там истории той или другой общины – я не считал и не знаю, а счету г. Щеглова я не имею основания доверять. О поучительных выводах, которые я извлек из «безнравственной» книги Нойеса, говорить с нашим обличителем было бы неосторожно...²⁵

В финале своего письма Вл. Соловьев с убийственной иронией отмечал, что полемизировать с Ив. Аксаковым и Н.Н. Страховым ему было намного приятнее, чем «отмахиваться от г. Щеглова», но эта неприятность для него уравновешивается «нравственно-эстетическим удовлетворением» по поводу того, что «назяднический», т. е. правоконсервативный, лагерь нашел в этой фигуре (пред-

²⁴ Соловьев Вл. Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря (Письмо в редакцию) // Вестник Европы. 1891. № 7. Июль. С. 322.

²⁵ Там же.

положительно – столь жалкой) свое адекватное воплощение. За хлесткостью полемической фразы в данном случае скрывалась явная слабость аргументации: очевидно, Вл. Соловьеву по какой-то причине было неудобно публично рассуждать о том, что он нашел интересного и поучительного в книге, содержащей проповедь «свободной любви» и «всебратия» для успеха социалистического дела. И философ предпочел просто перейти на личности²⁶.

В своем не менее жестком ответе, который вышел спустя примерно три месяца, 1 октября 1891 г. на страницах «Нового времени», Д.Ф. Щеглов справедливо указал на то, что Вл. Соловьев даже не предпринял попытки опровергнуть его «выводы» из книги Нойеса и ограничился личными выпадами. В свою очередь и сам Щеглов наговорил много жестких, но довольно банальных для правой и националистической прессы резкостей в отношении своего оппонента: о том, что тот «продался» полякам, евреям, издателю «Вестника Европы» и пр. Для нас интересно другое: в своем, втором по счету, ответе историк не выразил ни малейшего сомнения в том, что Вл. Соловьев не читал книги Нойеса об американском социализме и не знаком с ее содержанием.

...в сомнении г. Соловьева содержится не что иное, как его собственное признание в том, что, восхваляя выводы Нойса, он восхваляет то, что ему было неизвестно. В этом состоит один из тех моих выводов, которые г. Соловьев скрыл от своих читателей²⁷.

Постоянный оппонент Вл. Соловьева в эти годы, обозреватель «Московских ведомостей» Ю. Николаев (Ю.Н. Говоруха-Отрок), в отличие от Щеглова лично знакомый с философом, был менее скептически настроен в отношении осведомленности Вл. Соловьева со столь скандальной книгой. Реагируя на первый ответ Щеглова

²⁶ Консервативная критика имела все основания присудить победу в этом споре автору «Истории социальных систем» Л.А. Тихомиров, в частности, отмечал в своей рецензии на эту книгу в журнале «Русское обозрение»: «В общей сложности – критика г. Д. Щеглова тонка и чрезвычайно обстоятельна. Эрудиция его – редкая. Г. Владимир Соловьев недавно испытал, что значит спорить с г. Д. Щегловым в пределах его специальности». См.: *Тихомиров Л.* Социальные учения. <Рец. на: *Головин К.* Социализм как положительное учение. СПб., 1892; *Щеглов Д.* История социальных учений. 2-е изд. СПб., 1891> // Русское обозрение. 1893. № 1. С. 397.

²⁷ *Щеглов Д.Ф.* К истории современного мессианства и грядущего обновления земли (По поводу письма г. Соловьева к редактору «Вестника Европы») // Новое время. 1891. № 5600. 1 (13) октября. С. 1.

и убеждая его поверить в столь радикальный отход мыслителя от прежних консервативных и антипозитивистских умонастроений с целью сближения с либеральными кругами, Ю. Николаев замечал уклончиво, что

...либо г. Соловьев вовсе книги Нойса не читал, а знает ее лишь понаслышке, либо он действительно разделяет воззрения Нойса, действительно считает их основательными и поучительными²⁸.

Ю. Николаев предоставлял читателю право самостоятельно ответить на этот вопрос, намекая, что философ и в самом деле зашел в своем свободомыслии так далеко. Не переставая обвинять Вл. Соловьева в ренегатстве и уходе в либеральный лагерь, критик завершал свой текст восклицанием:

Может быть, г. Соловьев даже и читал книгу Нойса, но второпях совершенно перемешал «теократию» со спиритизмом. Нет, г. Щеглов слишком строг к своему критику²⁹.

«Мужская сдержанность» по Нойсу и аскетизм по Вл. Соловьеву

Но в самом деле, что интересного и поучительного для себя мог открыть Вл. Соловьев в социальных и сексуальных экспериментах американских сект? Начнем с того, что реально могло быть ему известно о них. Как мы уже знаем, во время своего пребывания в Лондоне в 1875 г. Вл. Соловьев читал вышедшую шестью годами ранее книгу лидера перфекционистов Дж.Х. Нойеса «История американских социализмов» и признавал ее «превосходной». Довольно увесистая монография Нойеса рассказывает – в том числе с использованием неопубликованных материалов скончавшегося в 1854 г. исследователя А.Дж. Макдональда – о деятельности американских коммунистических общин разного толка. Особое внимание Нойес уделяет фактору успешности этих общин и их

²⁸ Николаев Ю. Литературные заметки. История одной книги. По поводу статьи г. Щеглова «Своеобразный конкурс», Русский Вестник, июнь // Московские ведомости. 1891. № 163. 15 июня. С. 3.

²⁹ Там же. Похоже, Ю. Николаев сам немного смешивал «перфекционизм» со сведенборгианством, хотя нельзя исключать, что первые сведения о секте Харриса Вл. Соловьев получил именно в книге Нойеса, о чем могло быть известно и Николаеву.

долголетию. Автор «Истории социализмов» отмечает, что из всех сообществ такого рода экономически наиболее состоятельными оказались именно те, что основывали свое учение и свою социальную практику на религиозном мировоззрении, а не на философии Просвещения или научной социологической теории. «Новая Гармония», основанная еще в 1825 г. в Америке воинствующим агностиком, английским философом и предпринимателем Робертом Оуэном, просуществовала около трех лет, общины, позднее созданные в Новом свете последователями французского мыслителя Шарля Фурье, прожили немногим дольше. Между тем, как с гордостью сообщал Нойес, образованная им на реке Онейда религиозная община библейских коммунистов процветает уже свыше двадцати лет. То же можно сказать и о более эзотерических общинах спиритуалистов: в частности, об основанном Харрисом «Братстве новой жизни», члены которого поселились сначала в штате Нью-Йорк, в местечке Броктон, а затем переехали в Калифорнию, в окрестности городка под названием Санта-Роза: там их община называлась Фаунтин Гроув. Вообще, Нойес полагал, что европейская история социалистических движений несправедливо принижает роль религиозных сообществ, выдвигая на первый план те, что созданы утопическими коммунистами секулярных взглядов. Реальными пионерами коммунизма в Америке, по мнению Нойеса, были общины шейкеров – секты с радикально аскетическим взглядом на секс и брачные отношения, по мнению создателя Новой Онейды, чрезмерно суровым.

Нойес, или отец Нойес, как он предпочитал называть себя, был выходцем из пуританской среды. Однако на него оказало определенное влияние учение Шарля Фурье, согласно которому все естественные человеческие чувства и потребности требовали своего правильного и разумного удовлетворения. Эта явно не пуританская установка совмещалась в сознании Нойеса с мыслью о том, что все естественные чувства могут получить законную реализацию в случае преодоления человеком греха, его отрыва от Бога. Преодолев грех, объединившись с Богом через искупительную жертву Христа, человек получает право на все те наслаждения и удовольствия, которые были доступны Адаму в Райском саду. Учение перфекционистов гласило, что земная жизнь держится на четырех ложных системах – системе греха, системе брака, системе труда и системе смерти³⁰. Три последних – своего рода проклятия, наложенные на

³⁰ Цит. по: *Noyes J.H. History of American Socialisms*. N. Y.: Hillary House Publishers, LTD, 1961. P. 630. Данное издание – точный репринт книги 1870 г.

человека после его грехопадения: искупление греха отменяет все эти проклятия, делает их не просто ненужными для человека, но положительно вредными и опасными.

По мнению Нойеса, пафос Фурье состоял в оправданном протесте против системы индустриального, то есть принудительного и изматывающего, труда, но он не придавал важного значения тому, что ему должно предшествовать: «примирению с Богом» и «установлению нормальных отношений между полами», а также тому, что должно вытекать из реализации правильного коммунистического учения – «преодолению смерти». Между тем для Нойеса важна была именно последовательная цепь событий, в которой каждое звено логически следовало за другим.

...первое, что необходимо сделать, в попытке искупить человека и реорганизовать общество, – это добиться примирения с Богом, и второе, что необходимо сделать, – это добиться истинного союза полов. Другими словами, религия является первым предметом интереса, а сексуальная мораль – вторым в великом предприятии по установлению Царства Небесного на земле³¹.

Нойес делал вывод:

Все это неразрывно связано друг с другом. Истинная схема искупления начинается с примирения с Богом, затем переходит к восстановлению истинных отношений между полами, затем к реформе индустриальной системы и заканчивается победой над смертью.

И поэтому

Святость, свободная любовь, трудовая ассоциация и бессмертие образуют цепь искупления, и они должны следовать друг за другом в правильном порядке³².

Фурьеризм, то есть фактически любой социализм секулярного толка, ограничился только третьим из четырех последовательных звеньев данной цепи и тем самым обрек себя и своих сторонников на закономерную неудачу.

Правильно организованная половая любовь, согласно Нойесу, вместе с правильно организованным трудом ведут к победе над смертью. Однако в ходе этого преодоления, считал создатель

³¹ Ibid.

³² Ibid. P. 630–631.

«Онейды», следует также устранить и половой стыд, который является не добродетелью, но также последствием греха, самим по себе «надуманным и иррациональным»: его были лишены Адам и Ева в раю, и поэтому его не должны испытывать духовно переродившиеся, «освободившиеся от греха» перфекционисты.

Сначала мы уничтожаем грех, затем стыд; затем проклятие на женщину в виде изнурительного деторождения, затем проклятие на мужчину в виде изнурительного труда; и так мы последовательно приходим к древу жизни³³.

В «Истории американских социализмов» Нойес, последовательно излагая содержание своей более ранней работы «Библейский коммунизм»³⁴, сообщает, что теме конкретно стыда посвящена ее пятая глава: в этой главе показывается, что стыд порожден первородным грехом, с искуплением которого он, соответственно, преодолевается.

Что касается снятия проклятия с женщины, то Нойес имел в виду следующее. Как мы уже говорили, проповедник считал брак между мужчиной и женщиной своего рода проклятием, наложенным Богом на потомков Адама и Евы. Если грех искуплен, и человек вернулся к Богу, проклятие может быть снято, и моногамный брак должен быть заменен тем, что Нойес называл «свободной любовью». Вместе с тем эта «свободная любовь», согласно учению Нойеса, оказывалась все-таки не совсем «свободной»: во-первых, совокупления пар должны были происходить в рамках общины и с согласия общины; во-вторых, эти совокупления не должны были приводить к беременности женщины. Или, точнее, завершаться беременностью только в исключительных случаях, опять же утвержденных руководством общины. В обычных случаях совокупления мужчина должен был «воздерживаться» от эякуляции, и вот эта практика «мужской сдержанности» (Male Continence) являлась важной частью учения Нойеса, которую проповедник отнюдь не скрывал. При этой практике мужчина лишался права на сексуальную разрядку, в отличие от женщины, которая, напротив, освобождалась от опасения забеременеть. Вероятно, Нойес вкладывал в этот компонент своего учения какой-то особый мистико-физиологический смысл: он предполагал, что мужчина, придерживающийся данной практики, сохраняет некие особые духовные силы, которые

³³ Ibid. P. 636.

³⁴ См.: *Noyes J.H.* Bible Communism. A compilation from the annual reports and other publications of the Oneida Association. Brooklyn, 1853.

позволяют ему сохранять контроль над женщиной, не расходуя элементы духовной энергии вместе с расходуемым семенем.

Остается неизвестным, в какой мере Вл. Соловьев, столь интересовавшийся учением Нойеса, был осведомлен о подробностях практики «мужской сдержанности». В книге Щеглова об этом ничего не говорится. В «Истории американских социализмов» Нойес обрывает пересказ соответствующего фрагмента «Библейского коммунизма», говоря, что далее следует «полное представление доктрины само-контроля, или Мужской Сдержанности, которая является существенной частью учения Онейды, но может быть надлежащим образом опущена в этой истории». Имел ли Вл. Соловьев желание и возможность обратиться к тексту книги «Библейский коммунизм» или к другим работам Нойеса на эту тему, нам неизвестно.

Любопытно, что и в популярной в годы юности Вл. Соловьева путевой книге английского ученого и путешественника Уильяма Диксона «Новая Америка», которая вышла в свет в русском переводе в 1867 г., об этом специфическом элементе сексуальной практики «Онейды» почти ничего не говорилось. Лишь в примечании к шестому изданию Диксон сообщал, что Нойес по прочтении его книги жаловался на важный пропуск в его описании деятельности общины – отсутствие объяснения «теории воздержанности мужчин», которое сам проповедник считал своим «основным научным открытием». Диксон признавался, что сделал этот пропуск «нарко», поскольку, по его мнению, «свет едва ли еще подготовлен к обнародованию подобных теорий в популярной книге»³⁵. Автор «Новой Америки» рассказал, что познакомил с этой оригинальной теорией профессора Т. Гексли и других знакомых физиологов, но об их реакции путешественник в своей книге промолчал. Вообще, как справедливо отмечает А.М. Эткинд*, Диксон «излагал сексуальную историю жизни» общины Нойеса «с немалым смущением» [Эткинд* 2022, с. 128]³⁶.

Мы вправе предположить, что Вл. Соловьев постарался в 1870-е или уже в 1890-е гг. навести справки о том, в чем состоит

³⁵ См.: Диксон В. Новая Америка: В двух частях. Перевод с шестого английского издания. СПб., 1867. С. II.

³⁶ Исследователь сообщает в своей книге, что Нойес «писал 18 февраля 1867 года в номере своей газеты “Oneida Circular”»; в марте 1867-го Диксон отвечал на критику Нойеса. Ответ Диксона был помещен в редактировавшимся им в журнале “The Atheneum” и потом в: Dixon W.H. Note to the Sixth edition // Dixon W.H. New America. London: Hurst and Backett, 1867. Vol. 1. P. X–XVI [Эткинд* 2022, с. 128–129].

идея «мужской сдержанности» и, скорее всего, сведения об этой практике произвели на него позитивное впечатление. Во всяком случае, то, что философ писал в разных главах «Оправдания добра» о «психической энергии» и о необходимости ее сохранения с целью внутреннего преображения явно ассоциируется с сексуальными экспериментами американского сектанта³⁷. За исключением, конечно, двух важных пунктов: Вл. Соловьев ни в коем случае не отвергал стыд; напротив, в «Оправдании добра», уже в самой первой его главе «Первичные данные нравственности», он приходит к выводу, что стыд является основой нравственности, равно как и важнейшим признаком человека, отличающим его от животного. И Вл. Соловьев также, разумеется, был далек от стремления заменить брак коммунальным промискуитетом: вот в этом пункте ему, несомненно, были интереснее защищавшие мистическую «супружескую любовь» американские сведенборгианцы, интерес к которым отразился и на страницах «Оправдания добра», в главе об аскетизме.

Теория андрогина по Вл. Соловьеву и Томасу Лейк Харрису

Во второй главе своей книги, которая получила название «Аскетическое начало нравственности» и вышла в свет в качестве статьи в январском выпуске за 1895 г. «Вопросов философии и

³⁷ Ольга Матич довольно точно описывает собственно сексуальный подтекст соловьевской философии любви: «...преображающая любовь по Соловьеву требует эротического возбуждения, а не преодоления желания высшим духовным безразличием. Необходимым для нее условием является различие полов между любящими, которое должно сохраняться как источник энергии либидо, необходимой для их андрогинного союза. Запрещается только коитус. Именно в этом парадоксальный смысл эротической утопии Соловьева и одна из фундаментальных причин невозможности ее реализации» [Матич 2008, с. 81]. Развивая тему, она немного увлекается и приписывает философу достижение человечеством бессмертия через «коллективное совокупление всех и каждого» в конце истории [Матич 2008, с. 83]. Эта несколько жутковатая картина «свального греха» в конце истории ни из каких слов Вл. Соловьева не следует, гораздо легче представить себе в качестве пути «мистической эстетики» пробуждение в человеке сверхмедиумических способностей (включая способность к материализации духов предков) с помощью накопления психической энергии.

психологии», Вл. Соловьев касался в том числе и такой темы, как регулирование дыхания с целью духовного преображения человеческой телесности. Философ писал:

Для власти духа над телом может быть только желательно, чтобы эта основная функция находилась под управлением или «контролем» человеческой воли. Сознание этого издревле и повсюду повело к различным аскетическим приемам относительно дыхания. Практику и теорию таких упражнений мы находим и у индийских отшельников, и у кудесников древних и позднейших, и у монахов Афона и других монастырей того же типа, и в наши дни – у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистические подробности этого дела не относятся к нравственной философии³⁸.

Томас Лейк Харрис, известный проповедник, названный Уильямом Джемсом в его книге «Многообразие религиозного опыта» «самым известным американским мистиком», действительно уделял большое внимание регуляции дыхания, с помощью которого он стремился достичь ощущения присутствия сверхчувственных сил. Однако помимо дыхательных практик Харрис, как мы уже говорили, развивал определенные идеи и в отношении сексуального поведения, которые, вероятно, были близки Вл. Соловьеву и которые он, возможно, учитывал при написании «Смысла любви».

Хотя Харрис написал огромное число книг, его деятельность в Америке и особенно все, что касается сексуальных практик, принятых в его общине, покрыто неким мраком неизвестности, а слухи о том, что происходило в Броктоне и Фаунтин гроув – двух центрах деятельности созданной им общины спиритуалистов, – до сих пор разнятся: от предположений о каком-то немислимом разврате до сведений о абсолютном celibate, установленном в его секте. Истина лежит, вероятно, где-то посередине: в принципе, Харрис проповедовал духовный союз между мужчиной и женщиной, причем исключительно моногамный, но при этом поощрял какие-то эротические фантазии в отношении так называемых нематериальных «двойников», или партнеров, с кем адепт его учения мог бы вступить в своего рода небесное супружество в том случае, если не найдет себе подходящую пару на земле.

Американский историк Артур Верслуйс, пытавшийся разобратся в эротической стороне довольно запутанного учения Харриса, пришел к выводу, что в практиках общины содержался некий

³⁸ Соловьев Вл.С. Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 26 (1). Январь. С. 78.

сексуальный аспект, но он касался в основном общения с некими нематериальными сущностями: по всей видимости, речь шла о сублимированных фантазиях.

Многие другие рассказы и документы, – пишет Верслуис, – показывают, что на самом деле Фаунтин Гроув, по-видимому, была аскетической общиной, где мужчины и женщины в значительной мере жили раздельно. Личные рассказы некоторых членов общины указывают на то, что в опыте двойников были сексуальные аспекты, но они относятся к опыту единения с нематериальными сущностями. Тем не менее очевидно, что учение Харриса также включало в себя совместный трансформационный процесс между мужчиной и женщиной [Versluis 2008, p. 341].

Учение Харриса, как уже говорилось, включало в себя представление об андрогинной природе Божества. Помимо многочисленных текстов самого Харриса, весьма трудных для интерпретации, идея об андрогинной природе человека также содержалась в романе 1886 г. «Массолам»³⁹, написанном учеником и последователем Харриса, путешественником и дипломатом Лоуренсом Олифантом, богатым англичанином, на чьи деньги в значительной степени и существовала община сведенборгианцев в Броктоне. Олифант впоследствии разошелся с учителем, обвинив его в высокомерии и отходе от принципов собственного учения.

В конце 1880-х гг. скандальную популярность общине Харриса в англосаксонском мире обеспечил очерк жизни Лоуренса Олифанта, скончавшегося в 1888 г., написанный его кузиной Маргарет Олифант. Как сообщает американский религиовед Джошуа Паддисон, Маргарет фактически обвиняла Харриса в том, что он использовал для своих целей деньги богатого адепта его учения, а самого Харриса называла «жалким фанатиком» и «вульгарным мистиком» [Paddison 2015, p. 483]. Тем не менее следует признать, что сестра Олифанта признавала за проповедником «незаурядный ум», «острую и постоянную наблюдательность, а также сильную и властную волю и целеустремленность»⁴⁰. Маргарет была склонна оправдывать брата за то, что он попал под обаяние этого человека и поверил в его богоизбранность. Она не подтверждала сообщений о развратных нравах, царивших в Броктоне, и обвиняла Харриса

³⁹ См.: *Oliphant L. Masollam: A Problem of the Period: In two volumes.* Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1886.

⁴⁰ *Oliphant M. Memoir of the Life of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, His Wife. Vol. II.* N.Y.: Harper and Brothers, Franklin Square, 1891. P. 53.

в основном в том, что он безжалостно разрывал брачные связи своих адептов, если считал супругов не подходящими друг для друга. Она также отмечала такой важный аспект теологии сведенборгианцев (в котором в наибольшей мере проявлялось их отклонение от христианской ортодоксии), как стремление заменить Троицу Божественной парой – Отцом и Матерью. Впрочем, Маргарет признавала, что в писаниях Харриса и его сторонников «об этом говорится так мало, что это может быть легко упущено из виду даже теми, кто является критически настроенным слушателем»⁴¹.

В своем романе, отразившем разочарование в личности учителя, Олифант не подвергал сомнению ни саму доктрину Харриса, ни то, что его учитель имел некий сверхчувственный опыт. В «Массоламе» от имени одного из персонажей, шейха Моханны, автор излагал с полным сочувствием идеи Харриса о роли женского начала в духовном спасении человечества. Шейх Моханна говорит другому персонажу Сант-Альбе, под именем которого выступает сам Олифант, что он

...теперь осознал, что до сих пор было скрыто от верующих, что Вечное Слово было двояким, мужским и женским, и женский принцип был показан мне, чтобы я мог понять это, и я также осознал, что мое понимание этой истины составило бы мое спасение⁴².

Сам герой романа Массолам, прообразом которого являлся Харрис, признавался своей женской партнерше по имени Анима, что бессилён достичь высот магии в одиночку, что

...только женщина может напитать его элементами, которые необходимы для максимального развития его сил, которые нуждаются в этом соединении, чтобы привести их в действие⁴³.

По словам Верслуиса,

...как для Олифанта, так и для Харриса духовный союз мужчины и женщины необходим для духовной жизни, которая ведет к раскрытию андрогинной природы Бога [Versluis 2008a, p. 168].

⁴¹ Ibid. P. 4.

⁴² Цит. по: Versluis A. The Secret History of Western Sexual Mysticism. Sacred Practices and Spiritual Marriage. Vermont: Destiny Books, 2008. P. 166.

⁴³ Цит. по: Ibid. P. 168.

К сказанному можно добавить, что Харрис считал себя связанным духовным браком не с земным партнером, а с небесной невестой под именем «Королева Лилий» (Lily Queen). Образ «Лилии» Харрис, равно как и Вл. Соловьев в своих поэтических произведениях и в драме «Белая лилия», очевидно, заимствовал у Якоба Беме, предсказывавшего в конце истории наступление «времени Лилии», характеризующее полным откровением о существе мироздания. Пока невозможно сказать с полной ясностью, пытался ли Вл. Соловьев в 1890-е гг. установить какой-то контакт с американскими сведенборгианцами, но то, что в «Смысле любви» он излагал явно близкое им учение, не подлежит сомнению.

При осмыслении концепции любви Вл. Соловьева следует принимать во внимание и его творческий метод в целом. То, что консервативному оппоненту Вл. Соловьева Ю. Николаеву (Ю.Н. Говорухе-Отроку) представлялось несовместимым (скажем, католицизм и сведенборгианство, «теократия» и «спиритизм») и что действительно не сливалось воедино для западного человека, человек русской мысли и русской культуры, согласно Вл. Соловьеву, мог и обязан был объединить в органический синтез. В этом, по Вл. Соловьеву, и состояла миссия России, та самая Русская идея, о которой писал философ в своем знаменитом сочинении 1888 г. Не будучи сама по себе оригинальной теорией, концепция, содержащаяся в «Смысле любви», представляла яркую попытку соединения сразу трех разных течений мысли того времени, нацеленных на преодоление смерти: идеи «воскрешения отцов» Николая Федорова, учения о цельном человеке-андрогине Томаса Лейка Харриса и теории «мужской сдержанности» как условия накопления психической энергии Джона Хэмфри Нойеса.

Свою собственную роль в этом эрото-спиритуалистическом сплаве философ в 1890-е, вероятно, видел в теоретическом оформлении синтеза этих учений в виде «мистической эстетики». Однако, по мнению Вл. Соловьева, ее должен был предварять труд по нравственной философии, и в этом труде была бы доказана необходимость таковой теургической эстетики в качестве указания на ту реальную силу, посредством которой окончательно могло быть побеждено зло физической смерти и была бы реально восстановлена вся цепь предшествующих поколений. К этой идее философа можно относиться как к эротической фантазии закоренелого холостяка, а можно увидеть в ней следование определенному философскому подходу.

В основе всей поздней философии Вл. Соловьева лежала мысль, что смерть является продуктом антропологического раскола, который не смогло преодолеть христианство, поскольку вследствие

определенных исторических обстоятельств оно само разделилось на несколько противостоящих друг другу конфессий. Обращение к сектантству для Вл. Соловьева шло параллельно с его поиском объединенного христианства, которое смогло бы преодолеть в себе последствия раскола XI в. Но именно этот слишком синтетический подход, вероятно, и оказался неприемлем не только для церковной цензуры, но и для окружения философа.

Источники

- Воспоминания И.И. Янжула о пережитом и виденном (1864–1909 гг.) // Русская старина. 1910. № 3. Март. С. 475–507.
- Диксон В. Новая Америка: В двух частях / Перевод с шестого английского издания. С восемью рисунками, печатанными в Лондоне. СПб.: [Типография и Литография Н. Тиблена и Комп.], 1867. 413 с.
- Николаев Ю. Литературные заметки. История одной книги. По поводу статьи г. Щеглова «Своеобразный конкурс», Русский Вестник, июнь // Московские ведомости. 1891. № 163. 15 июня. С. 3–4.
- Петерсон Н. Заметка по поводу статьи Е. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» // Вопросы философии и психологии. 1913. Май-июнь. Кн. 118 (3). С. 405–411.
- Соловьев Вл.С. Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 26 (1). Январь. С. 68–88.
- Соловьев Вл. Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря (Письмо в редакцию) // Вестник Европы. 1891. № 7. Июль. С. 416–420.
- Соловьев Вл.С. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1897. XXXII, 681 с.
- Соловьев Вл.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М.: Типо-литогр. Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. 615 с.
- Соловьев Вл.С. Нравственная организация человечества // Вопросы философии и психологии. 1896. Сентябрь-октябрь. Кн. 4 (34). С. 580–608.
- Соловьев Вл. Смысл любви (статья пятая) // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 21 (1). Январь-февраль. С. 81–96.
- Соловьев Вл. Рец. на: Щеглов Д. История социальных систем. Том II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб. 1899 года (XXIV + XXVII + 939 стр.) // Русское обозрение. 1890. Т. IV. № 6. Июль. С. 433–440.
- Тихомиров Л. Социальные учения. <Рец. на Головин К. Социализм как положительное учение. СПб., 1892; Щеглов Д. История социальных учений. 2-е изд. СПб., 1891> // Русское обозрение. 1893. № 1. С. 396–398.
- Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П. Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. Май-июнь. Кн. 118 (3). С. 412–426.

- Федоров Н.Ф.* Комментарий к Т. IV // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 2000. С. 79–117.
- Федоров Н.Ф.* Заметки о статье В.С. Соловьева «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 2000. С. 80–87.
- Щеглов Д.* История социальных систем. Том II. Критическое обозрение социальных учений Фурье, Кабе, Л. Блана, Лямене, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПб.: Типография Н.А. Лебедева, 1889. XXIII, [1], XXVII, [1], 942 с.
- Щеглов Д.Ф.* Своеобразный журнальный конкурс // Русский вестник. 1891. № 6. Июнь. С. 101–127.
- Щеглов Д.Ф.* К истории современного мессианства и грядущего обновления земли (По поводу письма г. Соловьева к редактору «Вестника Европы») // Новое время. 1891. № 5600. 1 (13) октября. С. 1–2.
- Dixon W.H.* Note to the Sixth edition // Dixon W.H. New America. London: Hurst and Backett, 1867. Vol. 1. P. X–XVI.
- Noyes J.H.* Bible Communism. A compilation from the annual reports and other publications of the Oneida Association. Brooklyn, 1853. 128 p.
- Noyes J.H.* History of American Socialisms. N. Y.: Hillary House Publishers, LTD, 1961.
- Oliphant L.* Masollam: A Problem of the Period: In two volumes. Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1886. 278 p.
- Oliphant M.* Memoir of the Life of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, His Wife. Vol. II. N.Y.: Harper and Brothers, Franklin Square, 1891. 388 p.

Литература

- Козырев 1997 – *Козырев А.П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 5–68.
- Козырев 2007 – *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева // Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007. С. 100–129.
- Корнблатт 2006 – *Корнблатт Дж.Д.* Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 12. С. 223–243.
- Матич 2008 – *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: НЛЮ, 2008. 396 с.
- Никитин 1990 – *Никитин В.А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300.
- Носов 1995 – *Носов А.А.* История и судьба «Мирозозерцания Вл. Соловьёва» // Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание В.С. Соловьёва: В 2 т. М.: Медиум, Моск. философ. фонд, 1995. Т. 2. С. 565–593.
- Семенова 1990 – *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. 383 с.

- Эткинд* 2022 – *Эткинд А.М.* Толкование путешествий. Россия и Америка в травелогах и интертекстах. 2-е изд. М.: НЛО, 2022. 608 с.
- Kornblatt 1992 – *Kornblatt J. D.* The Transfiguration of Plato in the Erotic Philosophy of Vladimir Soloviev // *Religion and Literature*. 1992. Vol. 24. № 2. P. 35–50.
- Nemeth 2015 – *Nemeth T.* Translator's Introduction // Nemeth T. (ed.). *Vladimir Solov'ev's Justification of the Moral Good*. Springer, 2015. P. I–LXX.
- Paddison 2015 – *Paddison J.* Disorderly Doctrines: Religion, Race, and the Fountaingrove Sex Scandal of 1891–1892 // *Journal of the Gilded Age and Progressive Era*. № 14. October 2015. P. 475–502.
- Versluis 2008 – *Versluis A.* Sexual Mysticism in XIX-th century America: John Humphrey Noyes, Thomas Lake Harris, and Alice Bunker Stockham // *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* / Edited by Wouter J. Hanegraaf and Jeffrey J. Kripal. Leiden; Boston. 2008. P. 333–354.
- Versluis 2008a – *Versluis A.* The Secret History of Western Sexual Mysticism. Sacred Practices and Spiritual Marriage. Vermont: Destiny Books, 2008. 178 p.

References

- Etkind*, A.M. (2022), *Tolkovanie putesthestvii. Rossiya i Amerika v travelogakh i intertekstakh* [Interpretation of Travels. Russia and America in Travelogues and Intertexts], 2nd ed., NLO, Moscow, Russia.
- Kornblatt, J.D. (1992), “The Transfiguration of Plato in the Erotic Philosophy of Vladimir Soloviev”, *Religion and Literature*, vol. 24, no. 2, pp. 35–50.
- Kornblatt, J.D. (2006), “The Transfiguration of Plato in the Erotic Philosophy of Vladimir Soloviev”, *Solovievskie issledovaniya*, iss. 12, pp. 223–243.
- Kozyrev, A.P. (1997), “The Science of Knowledge by Vladimir Soloviev”, *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ejegodnik za 1997 g.*, Aleteiya, Saint Petersburg, Russia, pp. 5–68.
- Kozyrev, A.P. (2007), “The Meaning of Love in the Philosophy by Vladimir Soloviev”, *Kozyrev, A.P. Soloviev i gnostiki*, Savin S.A., Moscow, Russia, pp. 100–129.
- Matich, O. (2008), *Erotic utopia: The decadent imagination Russia's fin de siècle*, NLO, Moscow, Russia.
- Nemeth, T. (2015), Translator's Introduction, Nemeth T. (ed.), *Vladimir Solov'ev's Justification of the Moral Good*, Springer, pp. I–LXX.
- Nikitin, V.A. (1990), “Vladimir Soloviev and Nikolai Fedorov”, *Simvol*, no. 23, pp. 279–300.
- Paddison, J. (2015), “Disorderly Doctrines: Religion, Race, and the Fountaingrove Sex Scandal of 1891–1892”, *Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, no. 14, pp. 475–502.
- Semenov, S.G. (1990), *Nikolai Fedorov. Tvorchestvo zhizni* [Nikolai Fedorov – The Creativity of Life], Sovetskii pisatel', Moscow, Russia.

Информация об авторе

Борис В. Межуев, кандидат философских наук, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Москва, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4; borismezhuev@yandex.ru

Information about the author

Boris V. Mezhujev, Cand. of Sci. (Philosophy), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 27/4, Lomonosovskii Avenue, Moscow, Russia, 119234; borismezhuev@yandex.ru