Проф. Евгеній Бобровъ.

Дѣла и люди.

Сборникъ статей.

Графъ Л. Н. Толстой. — Н. В. Гоголь. — А. И. Полежаевъ. — Е. А. Боратынскій. — В. Г. Бѣлинскій. — Наука и колдовство. — Восточная философія. — Парменидъ. — Лейбницъ и де-Боссъ. — Ауто-да-фе надъ философской книгой. — Гр. А. А. Аракчеевъ. — Путешествіе изъ Казани въ Москву сто лѣтъ назадъ. — Казанскіе студенты въ 1815 г. — Казанскіе философы.

Изданіе второе.

Цѣна 75 копѣекъ.

Юрьевъ.
Изданіе Эд. Бергмана.
1910.

Проф. Евгеній Бобровъ.

Дѣла и люди.

Сборникъ статей.

Графъ Л. Н. Толстой. — Н. В. Гоголь. — А. И. Полежаевъ. — Е. А. Боратынскій. — В. Г. Бѣлинскій. — Наука и колдовство. — Восточная философія. — Парменидъ. — Лейбницъ и де-Боссъ. — Ауто-да-фе надъ философской книгой. — Гр. А. А. Аракчеевъ. — Путешествіе изъ Казани въ Москву сто лѣтъ назадъ. — Казанскіе студенты въ 1815 г. — Казанскіе философы.

Изданіе второе.

Цѣна 75 копѣекъ.

Юрьевъ.
Изданіе Эд. Бергмана.
1910.

Пров. 1950
„Пров 38"

Пр.

В
4160
Боб

Эд. Бергманъ, Юрьевъ.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
3360
25

Предисловіе автора къ первому изданію.

Предлагаемая книга составлена изъ статей и рецензій, часть которыхъ уже была напечатана въ разныхъ повременныхъ изданіяхъ, а часть появляется въ первые. Однѣ статьи посвящены обсужденію и изложенію печатныхъ данныхъ, а другія основаны на архивныхъ и неизданныхъ матеріалахъ. Этюды, собранные въ этой книгѣ, были писаны въ разные періоды моей литературной дѣятельности, преимущественно, за послѣднія пятнадцать лѣтъ. Статьи, бывшія уже въ печати, были переработаны и дополнены новыми фактами.

Содержаніе книги посвящено разнымъ явленіямъ русской и всеобщей культурной исторіи, разнымъ людямъ и разнымъ ихъ дѣламъ, причисляя философію къ „дѣламъ“ — и даже къ важнѣйшимъ проявленіямъ культурной жизни. Въ виду оживленія интереса къ гр. Л. Н. Толстому въ этой книгѣ собраны всѣ наши статьи о немъ. Нелишнимъ показалось еще соединить здѣсь извлеченія изъ отзывовъ о рукописныхъ тру-

дахъ моихъ учениковъ (нынѣ приватъ-доцентовъ Казанскаго университета, гдѣ нѣкогда я профессорствовалъ), прекрасныя сочиненія которыхъ, къ сожалѣнію, остались ненапечатанными.

Эта книга написана въ томъ же духѣ, въ какомъ были составлены наши прежніе труды: „Философія и литература“, „Философія въ Россіи“, „Литература и просвѣщеніе въ Россіи“ и др., т. е. въ духѣ по возможности совершенно безпристрастнаго и безпартійнаго изученія прошлаго, исторической истины. Мертвымъ мы ничѣмъ не обязаны, кромѣ правды . . .

Во второмъ изданіи прибавлено кое-что въ главѣ XX-ой, въ „Полежаевіяна“.

I.

Наука и колдовство.

„Просвѣщеніе“ — или тотъ довольно узкій и нетерпимый раціонализмъ, который царилъ въ Европѣ XVIII вѣка и изъявлялъ притязаніе на этотъ лестный титулъ, — служа въ значительной степени дѣлу гуманности и прогресса, уничтожилъ и предалъ забвенію не мало заблужденій и предразсудковъ. Но, съ другой стороны, нельзя не сознаться, вмѣстѣ съ подлинными предразсудками было отброшено и забыто также не мало и воззрѣній, болѣе или менѣе обоснованныхъ. Альтруистическая нравственность, душа, религія, семейныя добродѣтели отрицались почти такъ же ожесточенно, какъ, напр., вѣра въ колдовство. Но вѣдь, помимо всякихъ другихъ соображеній, нельзя же забывать, что даже среди самыхъ нелѣпыхъ, повидимому, предразсудковъ нѣтъ почти ни одного, который, возникая, не имѣлъ бы какого-либо, хотя бы минимальнаго, основанія, который не представлялъ бы собой нѣкую микроскопическую долю истины, — правда, поспѣшно обобщенной, несоразмѣрно расширенной и преувеличенной, — вредной и ложной именно вслѣдствіе приниманія *pars pro toto,* въ силу ея исключительности и односторонности.

Колдовство считали порожденіемъ больной и не въ мѣру разгулявшейся фантазіи средневѣковыхъ монаховъ. При этомъ упускали изъ виду, что колдовство не есть достояніе исключительно однихъ только среднихъ вѣковъ, но соста-

вляетъ явленіе всемірно-историческое. Вѣдьмъ и колдуновъ мы встрѣчаемъ повсюду и всегда, на всемъ протяженіи культурной исторіи, и нынѣ у дикарей, и въ самой дали преданій, у аккадцевъ, доисторическихъ обитателей Месопотаміи. Такое всегдашнее и повсемѣстное появленіе колдовства не обосновано ли, кромѣ повальнаго невѣжества, еще и какими-либо постоянными свойствами человѣческой души? не зиждется ли оно на нѣкоторыхъ неизгладимыхъ чертахъ самой природы человѣка?

Кромѣ того, очень важнымъ и интереснымъ обстоятельствомъ надобно признать еще и то, что самые рьяные противники преслѣдованія вѣдьмъ, защищавшіе въ свое время интересы гуманности, иногда не безъ опасности для самихъ себя, признавали за колдовствомъ нѣкое реальное основаніе и обращали свою полемику преимущественно противъ невѣроятныхъ жестокостей уголовнаго слѣдствія и наказанія вѣдьмъ, противъ суевѣрія демонологіи и „догматики чорта“, являвшагося для инквизиторовъ-монаховъ вполнѣ реальнымъ, живымъ существомъ. Такое отношеніе къ понятію колдовства со стороны гуманистовъ-современниковъ объясняется обыкновенно тѣмъ, что они-де не смѣли подняться выше суевѣрій своего вѣка. Но не будетъ ли это несправедливостью по отношенію къ памяти такихъ замѣчательныхъ мужей и нѣкоторою чрезмѣрною самоувѣренностью съ нашей стороны, когда мы *so herrlich weit gebracht?*

Факты колдовства увѣковѣчены въ подлинныхъ судебныхъ дѣлахъ и протоколахъ. Но вѣдь эти показанія даны, по большей части, подъ пыткой. Юридическія понятія сильно мѣняются, и тѣ показанія, которыя прежде одни только и считались заслуживающими довѣрія, именно пыточныя, въ наше время не ставятся ни во что, какъ вымученныя и вынужденныя.

Изслѣдователи добросовѣстные, не объявляя колдовства простою выдумкою фанатическихъ монаховъ и полоумныхъ старухъ, признавали за показаніями вѣдьмъ лишь

субъективную истину, т. е. предполагали, что вѣдьмы, очень часто истерическія женщины, разсказывали на дыбѣ о своихъ снахъ и видѣніяхъ, которыя онѣ дѣйствительно имѣли и которыя вызывались употребленіемъ сильныхъ наркотическихъ средствъ.

Но съ безпристрастной научной точки зрѣнія нельзя отказать въ интересѣ новѣйшимъ попыткамъ придать этимъ разсказамъ и нѣкоторое объективное значеніе, прибѣгая для приблизительнаго объясненія ихъ къ указаніямъ на вновь открытые факты изъ оккультной и магической стороны жизни человѣческой души, возможность и наличность которыхъ признается даже нѣкоторыми матеріалистически-настроенными естествовѣдами. Такими фактами считаются явленія гипноза, самовнушенія, ясновидѣнія, явленія такъ называемыя медіумическія и т. п. Многіе, и въ томъ числѣ безспорно наилучшій знатокъ исторіи оккультизма, недавно умершій Карлъ Кизеветтеръ *(Kiesewetter),* попробовали прилагать новѣйшія спиритуалистическія теоріи къ объясненію различныхъ явленій колдовства. Мы коснемся здѣсь его попытокъ объяснить одно изъ самыхъ интересныхъ явленій, именно такъ называемый „шабашъ вѣдьмъ".

Повѣріе о томъ, что вѣдьмы собираются вмѣстѣ для оргій и различныхъ мерзостей, распространено повсюду. Такими мѣстами являлись въ Германіи *Blocksberg, Brocken,* а у насъ въ Россіи Лысая гора у Кіева; впрочемъ, такихъ „Лысыхъ горъ" мы встрѣчаемъ въ Россіи въ различныхъ мѣстностяхъ еще нѣсколько.

Напомнимъ, что картинное описаніе отправленія вѣдьмы на шабашъ мы имѣемъ въ исполненномъ безподобнаго юмора стихотвореніи *Пушкина* „Гусаръ".

„Вѣдьма . . .
. . . съ полки баночку взяла
И, сѣвъ на вѣникъ передъ печкой,
Раздѣлась до нага, потомъ
Изъ стклянки три раза хлебнула

И вдругъ на вѣникѣ верхомъ
Взвилась въ трубу и улизнула . . .“

Самымъ простымъ и первымъ объясненіемъ будетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ признать „шабашъ“ фактическимъ сборищемъ людей, прибывавшихъ естественными путями сообщенія. Нѣкоторые историки культуры еще до недавняго времени, изъ ложнаго стыда и исходя изъ ошибочныхъ, по мнѣнію Кизеветтера, основаній, отрицали вообще существованіе вѣдьмъ и колдуновъ. Современное изслѣдованіе признаетъ, что были когда-то (да и теперь еще водятся) такіе люди, которые обладали знаніемъ магическихъ и гипнотическихъ свойствъ души, равно и обширными практическими познаніями въ области фармакогнозіи, токсикологіи, медицинской химіи, и которые пользовались всѣми этими своими знаніями въ корыстныхъ или другихъ какихънибудь цѣляхъ для причиненія вреда своимъ ближнимъ, насылая на нихъ такъ называемую „порчу“ *(maleficium)* и т. п., а часто являясь притомъ и грубыми отравителями. Кромѣ того, возможно установить, что вѣдуны и вѣдьмы образовывали особыя болѣе или менѣе связанныя общины, повидимому, религіозныя. Среди этихъ общинъ жило всевозможное суевѣріе и процвѣталъ жестоко-сластолюбивый оргіазмъ. Этотъ оргіазмъ былъ унаслѣдованъ отъ тайныхъ культовъ языческой древности, а также и отъ нѣкоторыхъ древнехристіанскихъ сектъ подобнаго пошиба. Оргіастическая традиція переходила въ строгой тайнѣ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Участники тайны отъ времени до времени сходились въ укромныхъ мѣстахъ на сборища, если не на вѣникахъ и кочергахъ, то на своихъ двоихъ, для свершенія суевѣрныхъ обрядовъ и ужасныхъ неописуемо-сквернихъ оргій. Наркотическія средства въ видѣ напитковъ и мазей обильно пускались въ ходъ.

Поклонники языческихъ и сектантскихъ культовъ, конечно, являлись врагами христіанскаго духовенства, которое считало ихъ слугами дьявола и, разумѣется, старалось искоренить ихъ уже изъ одного чисто религіознаго

усердія. Но къ исповѣданію скверной религіи присоединялись еще подчасъ и уголовныя преступленія. Вѣдь и въ наше время не поощряютъ отравителей, и даже гипнозъ, примѣненный къ преступнымъ цѣлямъ, уже неоднократно фигурировалъ на скамьѣ подсудимыхъ. Отсюда мы можемъ понять нѣкоторые истинные и даже справедливые мотивы преслѣдованія вѣдьмъ, поднятаго въ Западной Европѣ. Въ пользу этого взгляда говорятъ, какъ кажется, и нѣкоторыя историческія свидѣтельства.

Такъ въ *Mömpelgard* въ 1382 г. на пригоркѣ найдено три стола съ серебряною посудой на сумму около двухъ съ половиной тысячъ талеровъ. Ювелиры признали на посудѣ вензеля нѣкоторыхъ именитыхъ обывателей. По наведенному слѣдствію оказалось, что мѣстная аптекарша выдавала свою дочь за „чорта“, т. е. посвящала ее въ развратные обряды секты. Процессъ стоилъ жизни 134 лицамъ. По разсказу гуманиста *Іоахима Камерарія,* нѣчто подобное имѣло мѣсто въ Бамбергѣ. Врачъ *Социнъ Бентій* изъ Феррары наблюдалъ подобное собраніе въ одной деревнѣ, куда онъ ночью былъ вызванъ для поданія медицинской помощи. Въ городѣ *Mendrisio* у озера Комо подеста докторъ *Лавренціусъ де Конкреціо,* производившій слѣдствіе по вѣдовскому дѣлу, желая наблюдать сборище, вмѣстѣ съ двумя свидѣтелями отправился на мѣсто, указанное одною изъ обвиняемыхъ; они увидѣли кружокъ, посреди котораго возсѣдалъ какой-то важный баринъ-глава. На бѣду чиновниковъ замѣтили, набросились на нихъ и такъ ихъ отдубасили, что черезъ двѣ недѣли тѣ отдали душу Богу.

Кромѣ вышеуказаннаго способа объясненія шабаша, какъ фактическаго сборища, оккультисты прилагаютъ къ толкованію разсказовъ вѣдьмъ о посѣщеніи ими шабашей еще слѣдующія теоріи:

1) *Візіонарное* путешествіе безъ всякой соотвѣтствующей реально-двигательной подкладки, вызванное употребленіемъ наркотическихъ средствъ, и протекающее въ кругу обычныхъ представленій.

2) Визіонарное путешествіе, причемъ употребленіемъ наркотиковъ или примѣненіемъ особыхъ магическихъ пріемовъ вызывается *ясновидѣніе.*

3) Выдѣленіе *астральнаго тѣла.*

4) Фактическое перемѣщеніе путемъ предполагаемаго медіумическаго явленія *левитаціи.*

Мази и напитки, употреблявшіеся вѣдьмами, производили особый родъ видоизмѣненнаго *сомнамбулизма,* соединявшагося съ ясновидѣніемъ и съ дѣйствіемъ на разстояніи (Fernwirkung); это обстоятельство въ значительной степени, по мнѣнію Кизеветтера, разъясняетъ загадку шабаша. Особенно это относится къ тѣмъ случаямъ, когда путешествіе на шабашъ выступало въ качествѣ духовной эпидеміи, причемъ ею заражались сотни людей. Теперь нельзя, конечно, различить, сколь велика была роль духовнаго зараженія, и насколько дѣйствовало свое собственное, или чужое внушеніе. Однако же фактъ тотъ, что магическія и колдовскія искусства процвѣтали съ наидревнѣйшихъ временъ. Языческо-еврейско-христіанско-миѳологическая схема шабаша вѣдьмъ со всѣми придатками церемоніала имѣла свою прочную традицію, мало измѣнявшуюся подъ вліяніемъ національныхъ и индивидуальныхъ особенностей. Когда вѣдьмы въ извѣстные вечера намазывались своими мазями, то онѣ впадали въ сомнамбулическій сонъ. Необъяснимое, повидимому, согласіе вѣдьмъ въ ихъ показаніяхъ относительно шабаша окажется весьма естественнымъ и понятнымъ, особенно, если принять во вниманіе основные, прочно сложившіеся миѳологическіе типы колдовства.

Еще въ XVI вѣкѣ возникло мнѣніе, будто все колдовство сводится на употребленіе наркотиковъ. По сообщенію *Іоганна Нидера,* одному духовному лицу, проповѣдывавшему, что путешествія вѣдьмъ свершаются не тѣлеснымъ перемѣщеніемъ, но только въ фантазіи, какъ во снѣ, какая-то старая вѣдьма, обиженная такимъ пренебреженіемъ магическихъ искусствъ, сама предложила доказать, что путешествія свершаются дѣйствительно. Придя домой, она въ при-

сутствіи священника усѣлась въ стоявшую на скамьѣ квашню и намазалась. Она скоро заснула и во снѣ бросала руки кверху, какъ бы хотѣла взлетѣть, и прыгала словно въ пляскѣ, пока, наконецъ, не полетѣла вмѣстѣ съ квашней наземь. Полежавъ на полу, она пробудилась и сказала священнику: „Ну, теперь ты видѣлъ, какъ я улетала и возвратилась". — „Да, да", отвѣтилъ священникъ: „ты *полетѣла!* Посмотри-ка, какъ ты въ кровь подбила себѣ глазъ. Ты все время спала въ квашнѣ и въ ней же упала со скамьи"!

Варѳоломей де-Спина, со словъ врача *Августа де-Турре,* сообщаетъ, что однажды, еще будучи студентомъ, тотъ со своими товарищами возвратился поздно домой и не могъ добиться, чтобы ему отворили дверь. Влѣзши черезъ окно, онъ нашелъ служанку, лежавшую замертво въ своей комнатѣ безъ чувствъ, нагишомъ; ее ничѣмъ нельзя было разбудить. На слѣдующее утро, когда она очнулась, она призналась, что была въ отлучкѣ на шабашѣ.

Знаменитый *Жанъ Боденъ,* со словъ президента *де-ла-Туреттъ,* разсказываетъ, что одну волшебницу, впавшую въ экстазъ, господинъ, у котораго она служила, жесточайшимъ образомъ истязалъ прутомъ и поджигалъ огнемъ въ чувствительнѣйшихъ мѣстахъ тѣла; она лежала замертво, и ничѣмъ ее нельзя было пробудить. На другое утро она отлежалась, и господинъ сталъ по совѣту сосѣдей добиваться отъ нея, что такое было съ нею. Наконецъ, она созналась, что была на шабашѣ; потомъ она была сожжена.

Около того же времени во Флоренціи одна сознавшаяся волшебница просила позволенія слетать на шабашъ. Она намазалась мазью и немедленно заснула. Ее крѣпко привязали къ постепи, били, кололи и поджигали, но всѣмъ этимъ не прервали ея сна. На другое утро, когда наконецъ съ трудомъ ея добудились, она разсказывала, что была на шабашѣ. Въ ея разсказѣ явственно можно было

различить, какъ сновидѣнія фантастическія перемѣшивались съ реальными ощущеніями наносимой ей боли.

На протяженіи всей культурной исторіи человѣчества можно замѣтить попытки путемъ примѣненія наркотическихъ веществъ вызывать ясновидѣніе и состояніе экстаза, ибо почти всѣ наркотическія вещества обладаютъ свойствомъ искусственно приводить человѣческое тѣло въ такое состояніе, при которомъ подавляется сознательная жизнь, но зато усиливаются сверхчувственныя способности. Еще брамины пользовались для вызыванія ясновидѣнія приготовляемымъ съ большою торжественностью напиткомъ *сома*, который будто бы возвышалъ ихъ „надо всѣми мірами въ такомъ состояніи, когда они въ соединеніи съ Брамою познавали внутрь всѣхъ вещей". Даже полудикіе народцы, лопари, камчадалы и тунгусы имѣютъ средство погружать себя въ экстазъ, а именно мухоморъ, растущій преимущественно на вулканической почвѣ.

Самъ Карлъ Кизеветтеръ экспериментировалъ съ волшебными мазями и наркотическими средствами надъ собою. Втираніе въ сердечной области раствора гіосціамина производило сны, въ которыхъ испытывалось летаніе въ направленіи спирали, какъ бы въ вихрѣ. Натираніе мазями, составленными по старымъ волшебнымъ рецептамъ, въ области сердца, позвоночника и черепа производило послѣ глубокаго сна въ первую ночь на вторую очень живые сны о путешествіяхъ по желѣзной дорогѣ или по водѣ въ тропическихъ странахъ, причемъ передвиженіе свершалось съ быстротою молніи. Принятіе внутрь спиртныхъ настоевъ тѣхъ же растеній на ночь производило свинцовый сонъ, а по пробужденіи наркотическое отравленіе съ расширеніемъ зрачковъ, сухимъ зѣвомъ, краснотою лица и т. д. При малѣйшемъ движеніи рука или нога, казалось, чрезвычайно удлинялась.

При высокой степени развитія сомнамбулизма, при которой переходъ въ это состояніе черезъ тѣлесный сонъ сводится на едва уловимый моментъ, намазываніе стано-

вилось излишнимъ и для впаденія въ экстазъ. Одна вѣдьма разсказывала, что ей вовсе не надо сна; когда она-де сидитъ вечеромъ у огня, ее разбираетъ ужасная охота улетѣть на шабашъ, и она сейчасъ же переносится туда. Возможность обходиться для развитыхъ вѣдьмъ безъ мазей ясна и изъ того обстоятельства, что безчисленное количество вѣдьмъ, сидя въ тюрьмѣ, гдѣ не откуда было достать мази, всетаки уносились на шабашъ, и показанія ихъ по пробужденіи согласовались между собою.

Что касается удивительнаго явленія одинаковыхъ видѣній у различныхъ лицъ, то оно объясняется *внушеніемъ*. Вѣдьмы представляются Кизеветтеру болѣе или менѣе прочно организованными религіозными общинами, среди которыхъ жилъ унаслѣдованный изъ древности оргіазмъ и всяческое суевѣріе, но зато такъ же знаніе магическихъ искусствъ и средствъ, куда относились явленія животнаго магнетизма и гипнотизма. Эти общины стремились къ пріобрѣтенію адептовъ и дѣлали пропаганду. Старыя вѣдьмы, одаренныя чутьемъ, отыскивали конгеніальныя себѣ натуры между молодыми дѣвушками, разстраивали ихъ воображеніе всякою чертовщиною и разсказами о прелестяхъ шабаша и, наконецъ, убѣждали ихъ отдаться чорту. Дѣвушка, нервы которой доводились до высшей степени напряженія, выдерживала еще потрясающую сцену посвященія, въ которой старуха, при помощи разныхъ пріемовъ, быть можетъ, и месмерически-гипнотическихъ манипуляцій, внушала ей присутствіе дьявольскаго жениха. Само собой разумѣется, что деревенская дѣвушка не могла отличить соннаго видѣнія отъ дѣйствительности и что внушеніе, благодаря повторенію, становилось постояннымъ.

Для пріобрѣтенія адептокъ не надо было тонкихъ средствъ, какъ при высшей мистикѣ. Прежде всего самый процессъ не долженъ былъ быть сложнымъ; приходилось пускать въ ходъ грубыя, скоро достигающія средства, какъ гипногенные наркотики. Поэтому для „посвященія“ не было необходимости въ воздержаніи, постѣ, бичеваніи, тѣмъ

болѣе, что въ низшихъ слояхъ общества, откуда рекрутировалось большинство вѣдьмъ, бремя нужды дѣлало всякій аскетизмъ излишнимъ. При помощи указанныхъ физическихъ средствъ колдовство распространялось съ ужасающею быстротою, подобно ядовитѣйшей язвѣ.

Пространственное ясновидѣніе достигалось колдунами и вѣдьмами посредствомъ автогипноза и употребленіемъ мази. Тотъ же Боденъ сообщаетъ, что въ 1546 г. въ Нантѣ семь колдуновъ въ присутствіи многихъ вызвались разсказать обо всемъ, что̀ творится кругомъ города на десять миль въ окружности, и притомъ въ теченіе одного часа. Они упали въ обморокъ, въ которомъ пробыли три часа. Вставши, они разсказывали, что̀ видѣли въ Нантѣ и въ окрестностяхъ, и очень подробно описывали мѣста, лицъ, происшествія и обстоятельства. По провѣркѣ оказалось, что ихъ сообщенія согласовались съ истиною.

Въ 1571 г. въ Бордо одна старая колдунья призналась судьямъ, что каждую недѣлю ее съ товарками уносило въ извѣстныя мѣста. Одинъ изъ судей хотѣлъ устроить пробу, но та объявила пробу невозможною, пока ее держатъ въ узахъ. Тогда ее освободили. Послѣ этого она вымазалась мазью, и упавши безъ чувствъ, лежала такъ пять часовъ. Проснувшись, она разсказывала, что̀ происходило въ другихъ мѣстахъ, и ея сообщенія впослѣдствіи оправдались.

Къ ясновидѣнію присоединяется и произвольное высыланіе астральнаго тѣла или *двойника,* свершающаго опредѣленныя пожеланія, причемъ сохраняется и воспоминаніе о совершеніи фантомомъ дѣяній. Однимъ изъ доказательствъ этого будто бы служитъ наблюдавшаяся у вѣдьмъ каталепсія, состояніе, почти неотдѣлимое отъ двойниковаго хожденія.

Колдованіе при помощи высыланія астральнаго тѣла извѣстно было, повидимому, еще очень давно, даже полудикимъ народамъ, какъ лопарямъ. *Саксонъ Грамматикъ,* умершій въ 1204 г., сообщаетъ, что желающій узнать о поло-

женіи своихъ друзей или враговъ, хотя бы они находились за 500 или 1,000 миль, можетъ попросить за подарокъ сдѣлать развѣдки опытнаго лопаря или финна. Тотъ уходитъ въ свою клѣть въ сопровожденіи одной только своей жены. Тамъ бьетъ онъ по особому барабану молоточкомъ изъ оленьей кости и этимъ приводитъ въ движеніе связку мѣдныхъ колецъ, прикрѣпленныхъ къ барабану. Отъ этого шума онъ скоро приходитъ въ экстазъ и падаетъ замертво. Жена внимательно охраняетъ его, не давая коснуться его тѣла и мухѣ. Проснувшись, онъ сообщаетъ новости, и въ удостовѣреніе подлинности показываетъ принесенное имъ съ мѣста кольцо или ножъ.

Олай Великій полагаетъ, что лопари узнаютъ для желающихъ о положеніи ихъ родныхъ въ теченіе сутокъ, хотя бы на разстояніи 500 миль. Послѣ особаго рода церемоній волшебникъ падаетъ замертво наземь безъ чувствъ и движеній. Тѣло его надобно сторожить. Черезъ сутки душа его возвращается, безжизненное тѣло начинаетъ зѣвать и жить, какъ бы послѣ глубокаго сна. Придя въ себя, чародѣй отвѣчаетъ на предлагаемые вопросы и для удостовѣренія указываетъ какой-либо предметъ, который, какъ извѣстно одному лишь спрашивающему, завѣдомо имѣется въ домѣ его родственниковъ.

Въ XVII вѣкѣ, по сообщенію *Іоганна Фришіуса*, одинъ любекскій корабельщикъ въ Бергенѣ сошелся съ лопаремъ, который похвалялся, что онъ де можетъ посылать свою душу, куда ему угодно, на любое разстояніе, и не отказался отъ пробы. Онъ долженъ былъ сообщить, что подѣлываетъ теперь жена корабельщика въ Любекѣ.

Черезъ нѣсколько часовъ лопарь въ удостовѣреніе принесъ ножъ и заявилъ, что этимъ ножомъ жена корабельщика рѣзала хлѣбъ для свадебнаго пира. Онъ подробно описалъ наружность и одежду жениха, невѣсты и гостей. Къ своему крайнему удивленію корабельщикъ узналъ, что все такъ именно было. Все время сеанса лопарь лежалъ замертво.

Въ вышеуказанномъ примѣрѣ экстазъ вызывался примѣненіемъ магическаго средства корибантизма; но есть примѣры вызыванія его помощью наркотиковъ.

Генералъ *Герлахъ* разсказывалъ *Францу Валльнеру*, что онъ слышалъ отъ прусскаго короля *Фридриха Вильгельма II* слѣдующее. За столомъ у короля *архіепископъ Упсальскій* разсказывалъ о чрезмѣрномъ суевѣріи лопарей, среди которыхъ въ нѣкоторыхъ семействахъ волшебное искусство передается наслѣдственно. Изъ дальнѣйшаго разговора оказалось, что самъ архіепископъ однажды былъ посланъ къ лопарямъ во главѣ спеціальной комиссіи, отряженной для изслѣдованія и искорененія этихъ суевѣрій. Цѣль утомительной и долгой поѣздки была тщательно скрываема. Прибывши въ Лаппмарку, комиссія стала на квартиру нарочно у одного богатаго лопаря, слывшаго кудесникомъ. Къ удивленію пріѣзжихъ, этотъ лопарь оказался весьма почтеннымъ человѣкомъ съ открытымъ лицомъ; онъ былъ очень гостепріименъ и старался доставить своимъ гостямъ всяческія удобства. На третій день послѣ пріѣзда, за завтракомъ разговоръ былъ умышленно наведенъ на тему о колдовствѣ, и *Петра Лярдаля* (такъ звали лопаря) спросили, знаетъ ли онъ, какою репутаціею онъ пользуется. Съ улыбкою Лярдаль отвѣчалъ, что напрасно скрывать собственную цѣль этихъ распросовъ; ему-де хорошо вѣдомо, что пріѣхавшіе господа хотятъ провѣрить слухи и привлечь его къ отвѣтственности. При этомъ Лярдаль заявилъ, что онъ, дѣйствительно, можетъ на ихъ глазахъ выслать свою душу или духъ, или какъ это угодно будетъ назвать, въ опредѣленное гостями мѣсто и представить доказательства своего посѣщенія; наконецъ, онъ предложилъ испробовать его искусство.

Разнообразныя чувства боролись въ душѣ архіепископа: страхъ содѣйствовать забавѣ и игрѣ самымъ священнымъ предметомъ — человѣческою душою, желаніе уличить обманщика и жестокое любопытство, наслѣдіе прабабушки Евы. Послѣднее одержало верхъ. Съ общаго со-

гласія членовъ комиссіи было поручено Петру Лярдалю посѣтить домъ архіепископа (въ Швеціи высшее духовенство женится) и разузнать, что̀ подѣлываетъ его жена.

Черезъ четверть часа Лярдаль принесъ какихъ-то сухихъ травъ и жаровню. Онъ объявилъ, что станетъ вдыхать дымъ этихъ травъ, и просилъ, когда онъ упадетъ бездыханнымъ, не предпринимать никакихъ мѣръ къ его оживленію и даже отнюдь не прикасаться къ нему, ибо это неминуемо повело бы къ его смерти. Черезъ часъ онъ оживетъ самъ собою и принесетъ вѣсти. Волшебникъ зажегъ послѣ этого свои травы; пошелъ смрадъ; Лярдаль склонилъ надъ огнемъ голову. Черезъ нѣсколько минутъ онъ поблѣднѣлъ, какъ трупъ; тѣло его въ судорогахъ упало въ кресло и лежало, какъ мертвое.

Врачъ, испугавшійся, что Лярдаль отравился, хотѣлъ-было спасать его, но архіепископъ напомнилъ ему о данномъ обѣщаніи не трогать трупа и силою удержалъ его на мѣстѣ. Въ сильномъ напряженіи общество провело часъ времени.

Наконецъ, краска возвратилась на лицо, грудь бурно забилась и наступило правильное дыханіе. „Ваша жена теперь въ кухнѣ“, — обратился пришедшій въ себя Лярдаль къ архіепископу. „Ваша правда“, — отвѣтилъ невѣрующій врачъ, — „объ эту пору у насъ, какъ вы знаете, женщины всегда въ кухнѣ.“ Не удостаивая его отвѣтомъ, Лярдаль какъ нельзя подробнѣе описалъ кухню въ домѣ архіепископа, гдѣ онъ никогда не могъ быть ранѣе. Въ доказательство того, что Лярдаль побывалъ на мѣстѣ, онъ будто бы снялъ обручальное кольцо съ пальца супруги архіепископа, занятой приготовленіемъ кушанья, и спряталъ его на днѣ корзинки для угольевъ.

Архіепископъ немедленно написалъ женѣ и просилъ ее сообщить, что̀ дѣлала она 28 мая, въ 11 часовъ утра; онъ просилъ ее хорошенько понапрячь свою память. Черезъ двѣ недѣли пришелъ отъ нея отвѣтъ, что она въ этотъ часъ стряпала мучное блюдо. Этого дня она и такъ

уже не можетъ забыть потому, что тогда пропало у нея обручальное кольцо, бывшее у нея на пальцѣ; кольца она, несмотря на всѣ старанія, никакъ не можетъ отыскать. Вѣроятно, оно было-де похищено неизвѣстнымъ мужчиною въ одеждѣ зажиточнаго лопаря; онъ на мгновеніе появился въ кухнѣ и безмолвно удалился, когда его спросили, что̀ ему нужно. Кольцо впослѣдствіи, дѣйствительно, было найдено въ кухнѣ въ корзинкѣ.

Не довольствуясь объясненіемъ подобныхъ, совершенно невѣроятныхъ съ обыденной точки зрѣнія происшествій, оккультисты заходятъ и дальше — и отважно берутся за исторіи, уже совершенно фантастическія и сказочныя. Помощью медіумическаго феномена левитаціи, наблюдаемаго будто бы иногда на спиритическихъ сеансахъ, объясняются слѣдующіе разсказы, взятые не изъ пыточныхъ протоколовъ, которые, по признанію самого Кизеветтера, въ противномъ случаѣ необходимо признать чистою глупостью и выдумкой.

Бенедиктъ Пруденцій, епископъ лампелонскій, лично хотѣлъ убѣдиться, какимъ это образомъ вѣдьмы летаютъ на шабашъ. Одной старой вѣдьмѣ было обѣщано помилованіе, если она сдѣлаетъ пробу. Та согласилась и потребовала отобранную отъ нея при арестѣ коробочку съ мазью. Затѣмъ въ сопровожденіи многихъ она взошла на башню, стала у окна, натерла мазью ладони, бедра, локти, плечи и начала спускаться съ окна, отворотивъ голову и пользуясь ногами и руками на подобіе ящерицы. Съ половины башни она полетѣла по воздуху, и глаза присутствующихъ провожали ее до края горизонта (!).

Мартинъ Дельріо, бывшій при взятіи въ 1587 году эрцгерцогомъ Альбертомъ города Калэ, разсказываетъ, что валлонскіе часовые, стоявшіе на мосту, по направленію къ Булони, увидѣли вечеромъ при безоблачномъ небѣ темную тучу, откуда слышались глухіе голоса. Одинъ часовой разрядилъ свой аркебузъ прямо въ это облако, и вдругъ къ его ногамъ упала толстая, пьяная женщина, среднихъ

лѣтъ, нагишомъ, которая въ большомъ испугѣ стала разспрашивать, кто здѣсь, — враги или союзники.

9 января 1666 г. въ Мюнхенѣ былъ сожженъ колдунъ, попавшійся такимъ образомъ: онъ выпалъ изъ облаковъ во время бури, свирѣпствовавшей надъ полями.

Очевидно, что объясненія феноменовъ колдовства путемъ левитаціи и высылки астральнаго тѣла многимъ покажутся *dilucidatio per obscuriora* и могутъ быть убѣдительными лишь для тѣхъ, кто самъ раздѣляетъ мистическія и оккультистическія доктрины. Но въ глазахъ того, кто ихъ не раздѣляетъ и стоитъ на почвѣ научнаго физико-механическаго мірообъясненія, эти разъясненія не имѣютъ ни малѣйшей цѣны, и явленія колдовства останутся для такого мыслителя либо неразъясненными фокусами, либо суевѣрными и невѣжественными выдумками. Левитація всецѣло противорѣчитъ основному закону физики — закону гравитаціи или тяготѣнія, астральное же тѣло пока еще не разыскано анатомами и физіологами. Разумѣется, что вышеизложенныя объясненія не могутъ разсчитывать на распространеніе и признаніе ихъ со стороны современнаго общества и нашей науки.

II.

Значеніе восточной философіи.

Морицъ Страшевскій, профессоръ философіи Краковскаго университета, произнесъ 7 декабря 1894 г. въ философскомъ обществѣ при Вѣнскомъ университетѣ очень интересную рѣчь, трактовавшую о важномъ вопросѣ, а именно о значеніи, какое можетъ имѣть изученіе восточной, внѣевропейской философіи для пониманія общаго хода развитія философіи въ теченіе исторіи цѣлаго человѣчества. Эта рѣчь была имъ напечатана въ слѣдующемъ 1895 г. подъ заглавіемъ: Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie im Allgemeinen. Взгляды Страшевскаго таковы.

За послѣднее время историки философіи собрали громадный матеріалъ, разъяснили множество частностей, проникли въ глубину многихъ системъ съ остроуміемъ и точностью, доходящими порою до педантизма. Но для общаго пониманія исторіи философіи — со времени великой теоріи *Гегеля*, объяснявшаго развитіе въ исторіи философіи закономѣрно самораскрывающимся откровеніемъ разума, — и со времени прямо противоположной ей теоріи *Огюста Конта,* — считавшаго исторію философіи безполезною игрой человѣческаго ума, не сдѣлано *ничего.* Объ же названныя теоріи, не будучи обоснованы фактами, не могли держаться долго. Поэтому теперь у историковъ въ ходу нѣ-

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.

сколько общихъ мѣстъ, вродѣ того, что философія де-мо-жетъ возникать тамъ только, гдѣ мысль освободилась отъ господства религіи, а это во всемірной исторіи впервые будто бы имѣло мѣсто только у грековъ. *Аристотель* назвалъ *Ѳалеса* первымъ философомъ Греціи; вотъ почему Ѳалесу и до сихъ поръ выдаютъ патентъ на изобрѣтеніе философіи, свободной отъ религіи, и преспокойно пишутъ себѣ многотомныя исторіи философіи „отъ Ѳалеса до настоящаго времени." Востокъ наши изслѣдователи совсѣмъ оставляютъ въ сторонѣ — въ томъ наивномъ предположеніи, что де тамъ не было свободы мышленія, а значитъ — и нельзя якобы было подняться выше богословія; при томъ Востокъ вѣдь страдаетъ „застоемъ культуры!" Оригинальныя попытки *Рёта* и *Гладиша* считаются фантазіями и пустяками.

Однако, новыя изслѣдованія въ области оріенталистики должны совершенно измѣнить этотъ ошибочный и устарѣлый взглядъ. Еще въ древней Элладѣ греки сами кое-что знали о неустанной философской работѣ *индусовъ*, но это потомъ было позабыто. Только въ XVIII-мъ столѣтіи культура Индіи стала доступна изученію европейцевъ. Тогда начались переводы философскихъ памятниковъ и попытки къ изслѣдованію индійской философіи патера *дю-Понса*, а послѣ него — работы *Вилльяма Джонса* и *Анкетиля дю-Перрона*. Но только труды *Томаса Кольбрука* обратили на себя всеобщее вниманіе, и лишь тогда эта „новая" философія пробудила энтузіазмъ европейскихъ философовъ, какъ напр., *Шлейермахера* и *Шопенгауэра*. *Кузенъ* и *Риттеръ* включили индійскую философію въ свои курсы и учебники исторіи философіи. Но и это увлеченіе прошло: не признавая за Востокомъ самостоятельнаго культурно-историческаго развитія, индійскую философію опять зачли въ „богословіе" и сняли со сцены.

Однако работы санскритистовъ продолжались, и ко всеобщему удивленію оказалось, что даже древнѣйшіе памятники индусовъ, какъ гимны *Ригвѣды*, заключаютъ въ

себѣ обильный философскій матеріалъ, по своему достоинству порою превосходящій даже и греческій; послѣ этого принялись за *Упанишады,* литературу *Сутръ* и т. п. и убѣдились, во первыхъ, что въ Индіи имѣется необыкновенно богатая философская литература, древность которой заходитъ за нѣсколько тысячъ лѣтъ, и во вторыхъ, что въ Индіи протекла цѣлая самостоятельная исторія философіи. Индія, какъ и Греція, имѣла свою собственную философію, тоже независимую отъ религіи. Трудно представить себѣ что-либо болѣе смѣлое и независимое отъ господствующей религіи, чѣмъ то, что писали индійскіе мыслители, развивавшіе въ Упанишадахъ теорію Атмана, чѣмъ *Капила* съ его системой Самкія, *Гаутама* и *Канада.* Можно ли далѣе заходить въ отрицаніи существующей религіи, чѣмъ матеріалистъ *Чарвака* или нигилистическій матеріалистъ *Будда?* Правда, индійская философія не обладаетъ такою ясностью и умѣренностью, какъ греческая, но за то послѣдняя не имѣетъ и такого полета, какого достигла индійская, напр., въ понятіи абсолюта и безконечности. Индійская философія стоитъ передъ нами со своими величественными и смѣлыми попытками, какъ особый міръ.

Для исторіи философіи эти открытія очень важны, ибо они показываютъ, что философія вовсе и не начиналась, и не протекала только въ одномъ пунктѣ земной поверхности. Какъ санскритскій языкъ и индійская миѳологія сдѣлали возможнымъ появленіе науки сравнительнаго языковѣдѣнія и сравнительной миѳологіи, такъ только съ открытіемъ индійской философіи возможна стала *сравнительная исторія философіи.*

Индійская философія, развитіе которой не вполнѣ прекратилось еще и въ наши дни, представляетъ собою совершенно самостоятельный типъ мысли и, какъ нѣчто цѣлое, можетъ быть поставлена наряду съ другимъ типомъ, — съ европейскою философіей, начавшеюся въ Греціи и живущей понынѣ. Научное сравненіе именно тогда только имѣетъ успѣхъ и смыслъ, когда можно сопоставить явленія,

проистекающія, быть можетъ, изъ одного источника, но независимо другъ отъ друга развивавшіяся. Закономъ можно считать только то, что оказывается общимъ для всѣхъ такихъ параллельно развивающихся явленій. Въ исторіи философіи было трудно найти какой-либо общій законъ, пока оперировали надъ однимъ только рядомъ развитія. Нельзя добыть такой законъ изъ сравненія греческой философіи съ новоевропейскою, ибо греческая философія возникла при другихъ условіяхъ, чѣмъ новая; но за то, кромѣ греческой, на развитіе новой философіи вліяли еще и другіе факторы, которыхъ не было въ древности. Научное сравненіе цѣлой европейской философіи возможно, однако, съ философіей индійскою, которая развивалась совершенно независимо отъ европейской. И греческая, и индійская философіи суть продукты *арійскаго* духа, и быть можетъ, изъ этого сравненія опредѣлится основной капиталъ арійскихъ идей, обозначится отношеніе философіи къ религіи и обратно. Сравненіемъ отдѣльныхъ членовъ обоихъ рядовъ можно добиться не менѣе поучительныхъ результатовъ; напр., условія, породившія въ Германіи послѣкантовскій идеализмъ, когда-то породили подобное явленіе и въ Индіи; и тамъ, и здѣсь этотъ процессъ закончился пессимизмомъ.

Но нельзя останавливаться на одной Индіи. Можно обратиться и къ китайской мудрости, которая до XVIII в. была въ Европѣ почти неизвѣстна. Встрѣченная съ энтузіазмомъ (напр., *Лейбницемъ*), она была потомъ забыта. Философы (не спеціалисты-синологи), указывая на *Конфуція*, ошибочно утверждали, что въ Китаѣ не было философіи, а была только житейская мудрость. Теперь же по новымъ изслѣдованіямъ оказалось, что въ Китаѣ есть философская литература и притомъ очень древняя; кромѣ Конфуція, были еще и другіе мыслители, напр., метафизикъ *Лаотце*, матеріалистъ *Янгъ-Чу*, идеалистическій предшественникъ соціализма *Ми-Ти*, пантеистъ *Ли-Тсеу* и др. Китайская философія развивалась въ связи съ религіозными воззрѣ-

ніями, а отчасти и изъ полемики съ послѣдними, и представляетъ собою опять совершенно самостоятельный историческій типъ или рядъ развитія. Сравненіе съ нею индійской и греческой философій, какъ продуктовъ другой расы, обѣщаетъ быть весьма интереснымъ и можетъ дать указанія о вліяніи происхожденія и жизни народовъ на развитіе мысли, равно и указаніе на общечеловѣческую черту стремленія разума къ пониманію міра. Только такимъ путемъ можетъ получиться настоящая, фактическая *„философія исторіи философіи."*

Но была ли философія привиллегіей только трехъ указанныхъ странъ и народовъ? Неужели другія цивилизаціи не имѣли никакихъ попытокъ этого рода? И чѣмъ бы можно было объяснить такой недостатокъ? Правда, древнѣйшія цивилизаціи Африки и передней Азіи погибли и занесены нѣсколькими слоями другихъ культуръ, — о нихъ мы знаемъ только изъ третьихъ рукъ. Но благодаря новымъ изысканіямъ, эти древніе народы возстали изъ своихъ могилъ и говорятъ намъ на своихъ внезапно ожившихъ языкахъ; мы познакомились съ обрывками ихъ словесности. Оказывается, что свѣдѣнія объ ихъ міровоззрѣніи и религіи, дошедшія къ намъ черезъ грековъ, касаются только ничтожной доли этихъ культуръ, притомъ изъ позднѣйшихъ періодовъ ихъ упадка. Такъ, въ *Египтѣ* религіозныя воззрѣнія въ началѣ исторіи были совсѣмъ другія, чѣмъ въ концѣ ея; тамъ остались слѣды жестокой борьбы школъ и религіозныхъ направленій, — тамъ было особое развитіе философіи, и позднѣйшая форма египетской религіи была продуктомъ философской работы.

То же самое можно сказать и о натуралистическомъ пантеизмѣ, господствовавшемъ въ концѣ культурной исторіи *Халдеи:* противоположныя между собой философскія теченія кристаллизовались въ очень сложную богословскую систему.

Лишь тогда и тамъ, гдѣ вымираетъ египетская и халдейская мысль, начинается эпоха *греческой* цивилизаціи. Поэтому нельзя утверждать, будто бы философія *зачалась*

именно въ Греціи. Повсюду человѣкъ, доходя до извѣстной ступени развитія, начиналъ философствовать, исходя при этомъ изъ религіи. Философія есть лучшій плодъ человѣческаго разума, и ни одна раса не можетъ обладать спеціальною привиллегіей производить въ своей средѣ философовъ.

Намъ кажется, что Страшевскій очень своевременно указалъ на больное мѣсто въ современной историко-философской работѣ. Повсюду, а особенно въ Германіи, съ чрезвычайнымъ прилежаніемъ занимаются исторіей философіи, что даетъ уже поводъ нѣкоторымъ не безъ основанія восклицать: „Мы страждемъ исторіею“ (Joel, Die Zukunft der Philosophie, стр. 26). Но за мелочами упускаютъ изъ виду общій смыслъ, — то, что авторъ очень мѣтко именуетъ „философіей исторіи философіи“. Нельзя не согласиться съ указаніями автора на чрезвычайную важность сближенія исторіи восточной философіи съ исторіей философіи въ Европѣ. Книжку Страшевскаго нельзя не признать очень полезною и поучительною.

III.

Аутодафе надъ философской книгою.

Въ 1769 году магистръ Дмитрій Сергѣевичъ Аничковъ, преподававшій въ Московскомъ университетѣ философію, представилъ для полученія званія ординарнаго профессора диссертацію, трактовавшую съ философской точки зрѣнія о началѣ богопочитанія, т.-е. о возникновеніи религіи.

Разсужденіе было напечатано. Заглавіе этой книжки было: „Разсужденіе изъ натуральной богословіи о началѣ и произшествіи натуральнаго богопочитанія.“ М. 1769 in 4^{0}. По сообщенію митрополита *Евгенія*, сочинитель поручилъ изданіе своей диссертаціи одному товарищу, профессору, недавно прибывшему изъ Англіи; товарищъ этотъ включилъ будто бы въ диссертацію Аничкова много вольнодумныхъ и даже „дерзкихъ“ мыслей. Легко возможно, диссертація прошла бы благополучно, потому что эти дерзкія мысли на самомъ дѣлѣ были весьма невинны, да и не въ нихъ была вся суть...

Въ Москвѣ подвизался въ то время человѣкъ съ дарованіями, но неугомонный кляузникъ и ябедникъ, протоіерей Архангельскаго собора, *Петръ Алексѣевъ*, составитель „Церковнаго Словаря“ и членъ Россійской академіи. Петръ Алексѣевъ сдѣлалъ на Аничкова доносъ — и заварилась каша.

Въ засѣданіи университетской конференціи 24-го августа 1769 г. группа профессоровъ, охраняя свою соб-

ственную благонамѣренность, торжественно заявила протестъ противъ нѣкоторыхъ неосторожныхъ выраженій Аничкова. Особенно усердствовали пріѣзжіе профессора, иностранцы-нѣмцы, изъ которыхъ одинъ даже обозвалъ Аничкова полатыни „поросенкомъ изъ Эпикурова стада“. Дѣло покончилось тѣмъ, что экземпляры брошюры Аничкова были отобраны и публично сожжены палачемъ на Лобномъ мѣстѣ въ Москвѣ. Диссертація перепечатана съ исправленіями подъ заглавіемъ: „Философическое разсужденіе о началѣ и произшествіи богопочитанія у разныхъ, а особливо у невѣжественныхъ народовъ“. М. 1769, in 4^0. Несмотря на неоднократныя представленія конференціи, Аничковъ еще два года не получалъ ординатуры.

Невольно пробуждается интересъ: въ чемъ же заключались эти столь страшныя мнѣнія Аничкова, потребовавшія auto da fé?

Никто изъ писавшихъ объ этомъ дѣлѣ не сообщаетъ въ точности, каковы же именно были исправленія, внесенныя во второе изданіе книжки Аничкова.

Въ словарѣ Венгерова (т. I, стр. 588) сказано: „Тотъ экземпляръ, который находится въ Публичной библіотекѣ, и которымъ мы пользовались, *очевидно,* принадлежитъ къ *„исправленнымъ“*, потому что авторъ на каждомъ шагу дѣлаетъ оговорки относительно православнаго образа мыслей своихъ. Но и по этому „исправленному“ экземпляру *нетрудно догадаться,* почему разсужденіе Аничкова надѣлало такого переполоху. *Дѣло въ томъ,* что онъ задается вопросомъ о происхожденіи религій и видитъ источникъ ихъ въ трехъ причинахъ: страхѣ, возбужденномъ воображеніи, или, по терминологіи Аничкова, „привидѣніи“, и удивленіи предъ подвигами героевъ, которое въ позднѣйшихъ поколѣніяхъ ведетъ къ боготворенію ихъ. Въ „исправленномъ“ экземплярѣ авторъ постоянно прибавляетъ, что слова его относятся исключительно къ *языческимъ* религіямъ и не имѣютъ никакого отношенія къ дѣйствительно-божественному происхожденію христіанства. Въ

первоначальномъ же видѣ, *должно быть*, такихъ оговорокъ не было, — и потому получалось впечатлѣніе, что авторъ говоритъ о происхожденіи всѣхъ религій безъ исключенія".

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ намъ случилось имѣть въ рукахъ оба изданія диссертаціи Аничкова, какъ первоначальное (рѣдчайшее), такъ и исправленное. Разумѣется, мы не упустили случая сличить тексты обоихъ изданій.

Это сличеніе показало намъ полную произвольность вышеприведенныхъ догадокъ г. Венгерова, высказанныхъ имъ съ обычнымъ его аппломбомъ.

Различіе между двумя изданіями брошюры Аничкова оказалось не весьма велико. Даже митрополитъ Евгеній, надо полагать, писалъ съ чужихъ словъ и чрезмѣрно сгустилъ краски. Исправленіе свелось лишь къ удаленію двухъ примѣчаній. Изъ-за нихъ, значитъ, и загорѣлся сыръ-боръ.

На страницахъ 19—20 имѣется такое примѣчаніе (отмѣчаю строки и переносъ на 20-ю стр.): „И одно одѣяніе необыкновенное на предстоящихъ Олтарю дѣйствительно имѣетъ такой успѣхъ въ разсужденіи простаго народа, что // непросвѣщенные, напримѣръ, Римляне, въ первый разъ увидѣвъ карди/нала въ блестящей отъ злата и камней одеждѣ со свѣщеносными / предъ нимъ предтечами, въ восторгъ приходятъ отъ удивленія / и будучи въ изумленіи, спрашиваютъ другъ друга, ѣстъ ли то / онъ, и пьетъ ли, какъ и прочіе люди? Хотя въ самомъ дѣлѣ онъ / такой же грѣшникъ, какъ и тотъ самый крестьянинъ, который отъ / невѣжества столько удивляется ему и по своей простотѣ его / обожаетъ."

На стр. 21 первоначальнаго изданія есть примѣчаніе: „И многіе невѣжды и пусто/мели, а особливо дряхлыя и престарѣлыя въ умѣ старухи клятвен/но увѣряли всякаго, что онѣ въ то время дѣйствительно видѣли / Ангела съ огненною проволокою, которою онъ такъ ударилъ профес/сора по головѣ, что въ мгновеніе ока и души въ немъ не оста-

лось, / утверждая притомъ, якобы громъ есть такая тайна, коей еще и / Евангелисту Іоанну, своему наперснику, Богъ не открылъ."

Таковы „дерзкія" мысли Аничкова (или его товарища, прибавившаго къ его диссертаціи свои примѣчанія?).

Въ одномъ примѣчаніи говорится о сильномъ вліяніи особенной одежды церковнослужителей на воображеніе простого народа (напримѣръ, римлянъ) и о возможной грѣховности *духовныхъ* лицъ и *пастырей* одинаково съ ихъ пасомыми. Въ другомъ мѣстѣ допущена иронія надъ старушками, ужасавшимися профессору Рихману, который дерзнулъ изучать явленія электричества, и при своихъ опытахъ былъ убитъ, какъ извѣстно, молніею.

Протоіерею Петру Алексѣеву, доносившему даже на своего владыку и архипастыря, митрополита Платона, эти мысли въ диссертаціи Аничкова показались потрясеніемъ основъ, и онъ сочинилъ доносъ, своего рода „слово и дѣло". Перепуганные коллеги Аничкова переусердствовали. Книга сожжена рукою палача, а во второмъ ея изданіи опасныя примѣчанія удалены.

Въ томъ же томѣ Венгеровскаго словаря (стр. 395), въ біографіи Петра Алексѣева сказано: „нельзя не считать актомъ величайшей несправедливости то, что представители русскаго монашества до сихъ поръ продолжаютъ клеймить архангельскаго протоіерея Петра Алексѣева позорною кличкою доносчика".

Спрашивается: какой же можно подобрать для него эпитетъ болѣе мѣткій? „Представители русскаго монашества", кажется намъ, правы . . . Да на памяти о. Петра Алексѣева тяготѣетъ притомъ же не одно только аничковское дѣло . . .

IV.

Путешествіе изъ Казани въ Москву сто лѣтъ назадъ.

Съ легкой руки Лаврентія Стерна, автора „Сентиментальнаго путешествія“ (A sentimental journey through France and Italy), 1768 г., „путешествія“ сдѣлались одною изъ любимѣйшихъ литературныхъ формъ. Это объясняется условіями эпохи, а именно борьбою двухъ враждовавшихъ направленій въ литературѣ: отживавшаго псевдоклассицизма и нарождавшагося сентиментализма. „Путешествіе“ является одною изъ наиболѣе свободныхъ формъ, позволяющею безъ всякой логической связи, только при помощи новаго заголовка, обыкновенно названія слѣдующей станціи, переходить и даже перескакивать отъ одного происшествія къ другому, отъ картины мѣстности къ воспоминанію объ историческомъ событіи, либо о пережитомъ и продуманномъ самимъ авторомъ, отъ только что слышанныхъ рѣчей къ собственному размышленію или обращенію къ читателю; а главное, при всякомъ случаѣ и всякомъ впечатлѣніи можно было давать волю своимъ собственнымъ чувствованіямъ. Надоѣли и стали казаться стѣснительными традиціонныя формы псевдоклассической поэзіи, — ода, эпосъ, трагедія, гдѣ все было заковано, оцѣпенѣло, условно, предразсчитано и предписано, гдѣ не только нельзя было высказывать всѣ свои чувствованія (кромѣ предписываемыхъ теоріею: восторга, ужаса etc.), но даже не разрѣшалось употреблять множество самыхъ употребительныхъ и обыкновенныхъ словъ;

стѣсненіе касалось не только чувствъ, мыслей и образовъ, но даже самаго языка. Сентиментализмъ, ставя на своемъ знамени свободу чувства и рѣчи, поэтому охотно пропагандировалъ „путешествіе“, какъ легкую и вольную форму, дающую полный просторъ движенію чувства, мысли и фантазіи. И по мѣрѣ того, какъ сентиментальное направленіе пріобрѣтало себѣ все большій и большій районъ вліянія, возростали въ разныхъ странахъ интересъ и любовь къ литературнымъ „путешествіямъ“. Такъ путешествіе Стерна было переведено *Боде* на нѣмецкій языкъ. Затѣмъ является въ нѣмецкой литературѣ рядъ оригинальныхъ путешествій, изъ которыхъ особенною извѣстностью пользовалось замѣчательное „Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich“, 1791—1805 гг., Морица Августа *Тюммеля* (Thümmel) въ 10 томахъ, которые и теперь читаются легко и съ интересомъ. Этотъ литературный жанръ культивировался еще и въ XIX вѣкѣ, вплоть до извѣстныхъ Reisebilder *Гейне* — 1826 г. и даже „Записокъ Пикквикскаго клуба“ *Диккенса,* которыя въ значительной степени являются тоже „путешествіемъ“.

У насъ въ Россіи первою, раннею ласточкою сентиментализма былъ несчастный А. Н. Радищевъ. Его „Путешествіе изъ С.-Петербурга въ Москву“ 1790 г. было по внѣшней формѣ самой точною копіей Стернова „Путешествія Іорика“. Но не безобидный англійскій юморъ Стерна служилъ отличительною чертой труда Радищева: его „Путешествіе“ по своимъ идеямъ было отзвукомъ тѣхъ, которыя опрокинули во Франціи ancien régime. Радищевъ сгибъ, и на его книгу было наложено veto, по недоразумѣнію тяготѣвшее надъ нею черезчуръ долго. Это искусственное укороченіе исторической перспективы оставляетъ въ тѣни важное значеніе Радищева, какъ нововводителя и перваго русскаго оригинальнаго сентименталиста: честь первенства и слава реформы, введшей въ русскую литературу новое направленіе, до сихъ поръ не совсѣмъ справедливо воздаются *Н. М. Карамзину* съ его „Письмами рус-

скаго путешественника" 1797—1801 г. Эти „Письма", по свидѣтельству *М. А. Дмитріева.* („Мелочи изъ запаса моей памяти", изд. 2-е, 1869 г., стр. 100), возбудили въ Россіи „большой энтузіазмъ" къ „путешествіямъ". Книга Радищева не успѣла попасть въ широкіе круги публики. Зато Карамзину немедленно нашлись подражатели. *Влад. Вас. Измайловъ*[1]) (1773—1830 г.) издаетъ „Путешествіе въ полуденную Россію", 1800—1802 г., которое, по мнѣнію Дмитріева (стр. 96), было „блѣднымъ оттѣнкомъ Карамзинскихъ „Писемъ". Но и у Измайлова явился тоже свой подражатель, который даже и ѣздилъ туда же: князь *Петръ Ив. Шаликовъ* (1768—1852 г.) издалъ „Путешествіе въ Малороссію", 1803 г., и „Другое путешествіе въ Малороссію", 1804 г., а въ 1806 г. появилось въ журналѣ „Московскій Зритель" его же описаніе поѣздки въ Кронштадтъ въ 1805 году. „Путешествія" Шаликова, по Дмитріеву, являлись, въ свою очередь, „блѣднымъ оттѣнкомъ" „Путешествія" Измайлова. Въ „Памятникѣ отечественныхъ музъ", 1827 г., Измайловъ же помѣстилъ „Путешествіе въ Сарепту" *Григ. Серг. Салтыкова.* Были еще путешественники: *Максимъ Ив. Невзоровъ,* „Путешествіе въ Казань, Вятку и Оренбургъ" въ 1800 г., ч. I, М. 1803 г. (изъ писемъ къ И. П. Тургеневу), *Павелъ Петровичъ Свиньинъ,* „Опытъ живописнаго путешествія по Сѣверной Америкѣ" 1815 г., „Ежедневныя записки въ Лондонѣ" 1817 г., „Картины Россіи" 1839 г., т. I, князь *Ив. Мих. Долгоруковъ,* который оставилъ по себѣ „Журналъ путешествія изъ Москвы въ Нижній" 1813 г. и „Путешествіе въ Кіевъ" 1817 г. Эти „путешествія" увидѣли свѣтъ только въ 1870 году (изданы въ „Чтеніяхъ московскаго общества исторіи и древностей"). Переводныя путешествія: *Дюпати,*

1) См. о немъ въ III т. моего труда „Литература и просвѣщеніе въ Россіи" стр. 156—159. Не надо смѣшивать его съ баснописцемъ Александромъ Ефимовичемъ *Измайловымъ.* — Мы оставляемъ въ сторонѣ *ученыя* путешествія по Россіи академиковъ *Озерецковскаго, Лепехина* и др.

„Путешествіе въ Италію“, М. 1801, *Смоллетъ,* „Путешествіе Гумфрія Клинкера“, переводъ Ивана *Захарова,* въ 3 ч., Спб., 1789 г., *Вернъ,* „Чувствительный путешественникъ или моя прогулка въ Ивердюнъ“, М. 1802. *Гераковъ,* „Старинный другъ, возвратившійся изъ путешествія и разсказывающій все, что видѣлъ, слышалъ и чувствовалъ“, М. 1802; Изъ оригинальныхъ путешествій отмѣтимъ еще: „Вояжъ моего друга“ въ журналѣ „Пріятное и полезное препровожденіе времени“, 1798 г., ч. 17, № 7, стр. 97—111 и № 8, стр. 113—121; Владиміръ *Вельяминовъ-Зерновъ*, „Путешествіе дружбы“, Спб., 1807. Пересчитать всѣ „путешествія“ невозможно; и *Бѣлинскій* въ 1829 г. писалъ еще „Журналъ моей поѣздки въ Москву и пребыванія въ оной“.

Наконецъ, и въ Казани, которая тогда не отставала въ литературѣ отъ столицъ, тоже появились „путешествія“. Въ рукописномъ журналѣ „Аркадскіе пастушки“, который въ 1804 году издавали казанскіе гимназисты *С. Т. Аксаковъ* и братья *Панаевы, Нереисъ* (Николай Панаевъ) помѣстилъ статью „Швейцарія въ Казани“, которая подала поводъ къ названію извѣстной загородной мѣстности, а *Адонисъ* (Александръ Панаевъ) написалъ сентиментальное „Путешествіе въ Болгары“. Эти статьи были напечатаны С. Т. Аксаковымъ въ приложеніи къ „Семейной хроникѣ и воспоминаніямъ“, М., 1856 (въ изданіи сочиненій 1886 г., т. II. стр. 371—375). Впрочемъ, еще ранѣе этой молодежи писали въ Казани недошедшія до насъ путешествія члены москотильниковскаго кружка, *И. И. Чернявскій* и *Н. С. Арцыбашевъ.*

Нужно замѣтить, что среди этой массы „чувствительныхъ путешественниковъ“ живой реальности и, такъ сказать, болѣзненной дѣйствительности касался почти лишь одинъ Радищевъ. Прочіе либо изъявляли „сентименты“ безобиднаго свойства (Шаликова такъ и прозвали „Вздыхаловымъ“), либо сообщали сухія статистическія свѣдѣнія о городахъ, заводахъ, монастыряхъ и пр., какіе случалось осматривать по пути. Изъ разсказа сентименталистовъ не

возстаетъ передъ нами самое реальное ихъ путешествіе, самый, такъ сказать, образъ совершенія пути, самая дорога со всѣми ея дрязгами и трудностями. Мы не узнаемъ изъ этихъ повѣствованій, что̀ значило путешествовать въ ту эпоху: намъ недостаетъ культурно-исторической, этнографической, бытовой стороны тогдашней жизни. Мы не можемъ съ ясностью красокъ и полнотою характерныхъ особенностей возстановить бытъ и жизнь странъ, гдѣ проѣзжали „Вздыхаловы“. Съ этой точки зрѣнія, несомнѣнно, заслуживаетъ вниманія одно „Путешествіе“, а именно воспоминаніе о поѣздкѣ изъ Казани въ Москву, хранящееся въ принадлежащихъ мнѣ бумагахъ казанскаго поэта Саввы Андреевича *Москотильникова* (1768—1852). Это воспоминаніе облечено въ форму письма къ пріятелю и датировано: „Москва, 13 августа 1805 года“. Оно напечатано теперь у меня въ моей книгѣ: „Литература и просвѣщеніе въ Россіи“, т. IV, стр. 162—173.

С. А. Москотильниковъ, конечно, былъ знакомъ съ путешествіями Радищева, Карамзина, Измайлова и другихъ, и не уберегся отъ ихъ вліянія. И онъ выѣхалъ въ дорогу съ нѣкоторымъ запасомъ чувствованій и охотой ихъ проявлять при удобномъ случаѣ. Но, благодаря живому воздѣйствію дѣйствительности, „путешествіе“ Москотильникова (вдобавокъ не предназначенное къ печати) вышло по тону совсѣмъ иное.

Избалованные спальными вагонами, отдѣльными купэ, поѣздными ресторанами и т. п., мы теперь и представить себѣ не можемъ, каково приходилось путешественнику средней руки 100 лѣтъ тому назадъ даже на самыхъ бойкихъ трактахъ, какимъ испоконъ вѣковъ была „Владимирка“, трактъ съ Москвы на Нижній. Самыя разнообразныя невзгоды, начиная отъ климатическихъ и кончая соціальными, посыпались на Москотильникова, чуть не съ перваго момента выѣзда.

Правда, сильные міра сего и тогда могли ѣздить не безъ удобства. Изъ біографіи *Г. Р. Державина,* написан-

ной *Я. К. Гротомъ* (Сочиненія Державина, т. VIII, стр, 486—488), мы видимъ, напримѣръ, что въ 1787 г. къ проѣзду генералъ-прокурора, князя *А. Ѳ. Вяземскаго,* тогдашній тамбовскій губернаторъ, поэтъ Державинъ на всякій случай (не знали, по которому направленію поѣдетъ власть) заготовилъ сразу по двумъ трактамъ на каждой станціи по 100 лошадей. Вдобавокъ, „для скорѣйшаго въ ѣздѣ успѣху" Вяземскій предполагалъ ѣхать впередъ одинъ, оставивъ жену и свиту, но просилъ: „хотя и проѣду, чтобы лошади не были распускаемы, доколѣ жена моя не проѣдетъ".... За всѣ эти „успѣхи" въ ѣздѣ, конечно, расплачивались одни крестьяне да ихъ лошади. Но такіе „успѣхи" были возможны лишь для Вяземскаго и ему подобныхъ сильныхъ людей. Скромному губернскому чиновнику не приходилось равняться съ ними. А потому Москотильниковъ, какъ водится, выправилъ себѣ подорожную, которая стоила тогда отъ Казани до Москвы 46 рублей съ копейками. Впрочемъ, какъ увидимъ, она не совсѣмъ гарантировала своего обладателя.

С. А. Москотильниковъ тронулся въ путь скромно, на парѣ. Сначала, ѣдучи по берегу Волги, онъ предавался чувствованіямъ и томился разлукою, „пустотою въ сердцѣ, избалованномъ нѣгою любви и дружбы". Въ деревнѣ *Васильевкѣ* (въ 30 верстахъ отъ Казани) „пьяныя дѣти трезваго Харона" переправили путника на другой берегъ. Здѣсь-то и начались злоключенія, дававшія обильную пищу чувствованіямъ совсѣмъ иного рода, чѣмъ дружба и любовь. Приходилось ѣхать по голому песку, и повозка скоро въ немъ окончательно угрузла. Лошади изнемогли. Стали имъ помогать сѣдоки, истощили всѣ свои силы, но не могли податься впередъ ни шагу. Что дѣлать? Неподалеку стоялъ обозъ. Поэтъ полагалъ, что „человѣкъ не можетъ отказать въ помощи *человѣку*". Но ямщики, спавшіе тутъ же, на пескѣ, какъ оказалось, не раздѣляли такого филантропическаго образа мыслей: воззваніе къ нимъ, подкрѣпленное даже обѣщаніемъ щедрой мзды, осталось тщетнымъ. Пришлось послать Михайла-лакея, сопровождав-

шаго Москотильникова, — въ *Свіяжскъ,* въ почтовую контору за добавочными конями для припряжки. Тѣмъ временемъ ямщикъ его тоже прилегъ на пескѣ и „захрапѣлъ изо всѣхъ силъ". С. А остался бодрствовать одинъ на караулѣ при утонувшей въ пескѣ повозкѣ. Наконецъ черезъ четыре часа ожиданія вернувшійся Михайло возвѣстилъ, что свіяжская контора лошадей не отпускаетъ; зато нашелся тамъ же нѣкій милосердый черемисинъ, который за гонораръ въ полтора рубля взялся со своею парой лошадей извлечь путниковъ изъ песочной бездны...

Вторую ночь путешествія С. А. провелъ тихо, проѣзжая дремучими *Чебоксарскими* лѣсами. Безмолвіе, мракъ и величіе лѣса вызвали въ поэтѣ „священный трепетъ" и пробудили въ его сердцѣ религіозное чувство: нашъ путникъ готовъ былъ бы преклонить свои колѣни рядомъ съ какимъ-либо инородцемъ, если бы засталъ его гдѣ-нибудь приносящимъ жертву своему Кереметю. Въѣхали въ *Нижегородскую* губернію. „Красота и благо должны были бы," по мысли Москотильникова, „быть синонимами". Пріятныя впечатлѣнія отъ пейзажа привели было путешественника къ мысли, что и соціальное положеніе обитателей подобно красотѣ мѣстности, что онъ въѣхалъ въ царство Астреи, справедливости... Но дѣйствительность не оправдала фантазій: крестьяне кругомъ горько жаловались на непомѣрные поборы, на прижимки и прямое мошенничество городничихъ и исправниковъ, на своеволіе казаковъ, гикеты которыхъ осмѣливались останавливать самого царскаго чиновника Москотильникова и требовать съ него денегъ „на команду". Губернаторомъ въ Нижнемъ былъ тогда (1804—1812) Андрей Максимовичъ Руновскій.

Желая выгадать время, въ Нижній С. А. не заѣзжалъ. Дорога, чѣмъ далѣе, тѣмъ становилась хуже, а путешествіе неудобнѣе. Въ *Муромѣ* усталый странникъ мечталъ отдохнуть. Какой-то мельникъ на перевозѣ, большой краснобай, „съ патріотическимъ самолюбіемъ" сообщилъ ему, что „въ муромскомъ каменномъ трактирѣ онъ найдетъ всякое ку-

шанье и *даже* чай, если угодно". Подъѣхалъ Москотильниковъ къ славному отелю: то былъ грязный домъ съ выбитыми стеклами и лоткомъ *черныхъ* калачей вмѣсто вывѣски. У дверей нижняго жилья впустили гостя въ пустую комнату, гдѣ вѣтеръ дулъ изо всѣхъ угловъ. Меблировкою служили скамья и столъ топорной работы. Заказъ кушанья или, по крайности, пироговъ оказался неисполнимымъ: ничего, кромѣ выставленныхъ калачей, не было... „Если надобна солянка или пирогъ съ рыбой", то приходится подождать „до зимы, возвращающей въ муромскій трактиръ изобиліе и возвышающей его въ достоинство харчевни". Зато въ странникѣ пробудили надежду отдохнуть уже, какъ слѣдуетъ, во *Владимирѣ,* въ домѣ благороднаго собранія.

Во Владимирѣ губернаторомъ (1802—1812) былъ тогда поэтъ, князь Иванъ Михайловичъ *Долгорукой.* Въ біографіи его, составленной *М. А. Дмитріевымъ* (изд. II. М., 1863, стр. 75—76), имѣются свѣденія о „Редутѣ", какъ называли владимирское собраніе, которое было предметомъ особенныхъ заботъ старшины этого клуба, Дмитрія Петровича *Дурова,* выведеннаго И. М. Долгорукимъ въ особой комедіи подъ заглавіемъ „Дурыломъ".

Добрался нашъ путешественникъ и до владимирскаго клуба. Здѣсь точно пахло уже совсѣмъ Европой. Гостя помѣстили въ парадной гостиной, гдѣ пышность владимирскаго дворянства доказывалась двумя липовыми ломберными столами и обломанною люстрой; зато не было ни одного дивана или канапе, гдѣ можно было бы уснуть. Спрашиваетъ гость, какъ поздно ужинаютъ въ клубѣ. Оказывается, ждать нечего, ибо и самаго ужина не бываетъ совсѣмъ... Нельзя ли изжарить пару рябчиковъ? — таковыхъ во всемъ городѣ не сыщешь. Въ концѣ концовъ помирились на томъ, что зажарили цыпленка и подали бутылку жидкаго, краснаго вина, якобы „Шато-Морго" (sic). Голодающаго утѣшалъ подъ окномъ пѣвецъ изъ мѣстныхъ обывателей, причемъ „звуки балалайки еще болѣе возвышали прелесть *похмѣльной* мелодіи"... Послѣ ужина С. А. по-

спѣшно выѣхалъ изъ Владимира, не останавливаясь на ночлегъ.

Проѣзжая уже по *Московской* губерніи, Москотильниковъ сдѣлался жертвою „грабительства“ и „безстыднаго корыстолюбія“ подмосковныхъ ямщиковъ. За 75 верстъ до Москвы учтивый почталіонъ объявилъ путнику, что лошади въ разгонѣ и еще не вернулись, а ямщики сосѣдней станціи взяли съ Москотильникова двойные прогоны и за 4 лошади. Въ довершеніе всего поднялась буря, — и путешественнику оставалось лишь одно то утѣшеніе, что и корыстолюбивый ямщикъ на дождѣ промокъ до нитки. Въ 4 часа проѣхали всего 17 верстъ. Пришлось остановиться и заночевать въ *Буньковѣ;* оттуда взяли до Москвы болѣе 13 рублей, тогда какъ цѣлая подорожная отъ Казани до Москвы стоила всего 46 рублей съ копейками.

„Читатель, теперь прости ! Ямщикъ, погоняй! Москва, Москва!“ — восклицалъ въ концѣ своего пути *А. Н. Радищевъ.* Но что собою представляла тогдашняя Москва для пріѣзжающаго, видимъ мы изъ письма къ тому же С. А. Москотильникову его друга, „казанскаго негоціанта и литератора“, отца русскаго романтизма, *Г. П. Каменева* [1]), который ѣздилъ въ Москву за 6 лѣтъ передъ тѣмъ и сообщалъ своему другу отъ 9 февраля 1799 г. (см. „Литература и просвѣщеніе въ Россіи“, т. III, стр. 111, письмо № 1): „Съ часъ назадъ тому пріѣхалъ я, слава Богу, въ Москву, и въ переѣздъ 800 верстъ перетерпѣлъ я нужды и досады болѣе, нежели иной на 8.000 верстахъ. Теперь на худой квартирѣ въ Зарядьѣ, въ мокрой и студеной комнатѣ, едва достаетъ терпѣнія писать... Судя по первымъ предметамъ, мнѣ представляющимся, едва ли съ трудомъ повѣрить можно, чтобъ я былъ въ Москвѣ, — въ Москвѣ, куда лѣтъ съ пять сряду всѣ желанія мои стремились“ ...

1) О немъ см. мою книжку — біографію поэта.

V.

Графъ А. А. Аракчеевъ въ роли просвѣтителя своихъ крѣпостныхъ.

Черты духовной личности графа А. А. Аракчеева съ его коварствомъ, злопамятностію и жестокостію сложились въ представленіи знающихъ исторію Россіи за первую половину XIX столѣтія въ столь отвратительный образъ, что неохотно вѣрится возможности проявленія въ натурѣ этого наперсника Александра Благословеннаго какихъ-либо болѣе или менѣе симпатичныхъ, сколько-нибудь свѣтлыхъ сторонъ.

Пользуясь „Матеріалами“, собранными въ шестидесятыхъ годахъ для исторіи учебныхъ заведеній Новгородской дирекціи *Н. Отто,* [1]) и основанными на документахъ графскаго села *Грузина* архива и на разсказахъ стариковъ, мы хотимъ здѣсь вкратцѣ сообщить о нѣкоторыхъ мѣропріятіяхъ графа Аракчеева, направленныхъ къ просвѣщенію его подданныхъ, крѣпостныхъ крестьянъ графскихъ деревень.

Приглядываясь къ этимъ мѣропріятіямъ, мы не можемъ не признать, что графъ Аракчеевъ, ревнуя о своихъ помѣщичьихъ выгодахъ, косвенно имѣлъ нѣкоторое намѣреніе немного позаботиться и о благосостояніи своихъ крестьянъ, входя даже въ мелочи, безспорно, излишнія. Именно эта

1) Объ Аракчеевѣ была въ „Древней и Новой Россіи“ за 1875 г. помѣщена посмертная, подробная статья Н. К. Отто, напечатанная его братомъ, *И. К. Отто,* „Черты изъ жизни графа Аракчеева“.

мелочная регламентація [1]), разумѣется, совершенно и подрывала значеніе графскихъ мѣропріятій — и, наоборотъ, превращала замыслы графа въ орудіе страшнаго угнетенія и притѣсненія — ибо за малѣйшее нарушеніе, хотя бы и мелочей, налагалось на виновныхъ жесточайшее и безпощадное тѣлесное истязаніе. А графъ Аракчеевъ въ отношеніи битья всякаго рода въ русской исторіи долженъ считаться однимъ изъ величайшихъ мастеровъ. Напр., прогонъ сквозь шпицрутены онъ усовершенствовалъ до того, что 500 шпицрутеновъ, считавшіеся даже не уголовнымъ по суду наказаніемъ, а просто исправительно-дисциплинарнымъ взысканіемъ, при битьѣ по *аракчеевской* методѣ, обратились въ смертную казнь [2]).

---

1) Такая мелочная регламентація была въ духѣ времени. Въ Удѣльномъ вѣдомствѣ Левъ Алексѣевичъ *Перовскій* заставилъ жить крестьянъ въ образцовыхъ избахъ, причемъ всякая вещь, напр., даже помойное ведро и ухватъ, должна была всегда стоять на одномъ постоянномъ мѣстѣ, обозначенномъ на планѣ. (См. у *Н. П. Барсукова*, Жизнь и труды М. И. Погодина, т. XVII, стр. 113.)

2) См. мой трудъ „Литература и просвѣщеніе въ Россіи", т. III, стр. 56 и 62. По аракчеевской методѣ бьющій шпицрутеномъ солдатъ для болѣе свободнаго и широкаго размаха отступалъ изъ фронта на шагъ назадъ, чтобы потомъ со всей силой обрушиться палкой на спину наказываемаго. Помянемъ здѣсь и другихъ изобрѣтателей тѣхъ временъ, напр., петербургскаго полицеймейстера *Эртеля*, который для порки пожарныхъ придумалъ особый станокъ съ выдолбинами, на которомъ сѣкли *съ прискокомъ*. Помѣщикъ верхнеднѣпровскаго уѣзда Гаврила *Харченко* изобрѣлъ какую то машину, которая однимъ оборотомъ колеса могла давать по пяткамъ до 150 палокъ. *М. Л. Магницкій*, въ бытность свою симбирскимъ губернаторомъ, у помѣщика *М. И. Наумова* въ деревнѣ Головниной нашелъ въ подвалахъ орудія пытки и *желѣзную шапку* для истязанія, вѣсомъ 16 фунтовъ. *Теобальдъ* въ своихъ воспоминаніяхъ сообщаетъ объ изобрѣтеніи по военному вѣдомству — при наказаніи цѣлыхъ частей: одна шеренга, идя маршемъ, колотила въ тактъ палками по спинѣ шеренгу, впереди идущую; затѣмъ движеніе перемѣнялось въ противоположную сторону, и роли шеренгъ тоже перемѣнялись; бившіе превращались въ наказываемыхъ, и истязуемые въ палачей. Во дни друга Аракчеева, кроткаго Александра I-го — посолъ Наполеона

Аракчеевъ „Угрюмъ-Бурчеевъ“, по терминологіи Щедрина, твердо и непоколебимо вѣрилъ во всепобѣждающую силу палки и въ этомъ отношеніи былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Великаго Преобразователя. Какъ указы Петра I-го оканчиваются обычно тѣмъ, что де за обработку юфти безъ ворвани, не по преподанному правилу — кнутъ, за порубку дерева — висѣлица и т. д., такъ и у Аракчеева всякое приказаніе — даже просвѣтительнаго характера заканчивалось угрозою березовой каши. „Предписываю тебѣ *непремѣнно* обучить *Василія Соцкаго* ариѳметикѣ, четыремъ правиламъ, т. е. сложенію, вычитанію, умноженію и дѣленію. Если же онъ будетъ лѣниться, то докладывать дворецкому, которому *непремѣнно всякій разъ* сѣчь его розгами“. (Приказъ капельмейстеру Семену — изъ дворовыхъ — отъ 29-го декабря 1816 г.). Въ этомъ сказался весь Аракчеевъ. Своимъ людямъ въ Грузинѣ, даже женщинамъ, онъ ставилъ въ примѣръ солдатъ, поясняя: „отчего же солдаты *все* дѣлаютъ, что имъ ни прикажутъ?“ и самъ отвѣчалъ на это съ разстановкою и удареніемъ: „оттого, что они знаютъ о *наказаніи*.“ Заключеніе вытекало само собою. Никакія прежнія заслуги не спасали отъ наказанія, особенно, когда графъ былъ не въ духѣ и страдалъ отъ геморроя.

3-го декабря 1816 года за № 76 Аракчеевъ отдалъ головѣ Грузинской вотчины слѣдующій приказъ:

„Тебѣ самому должно быть примѣтно, что нужно стараться имѣть въ вотчинѣ по деревнямъ нѣсколько кре-

I-го, генералъ *Коленкуръ*, храбро павшій потомъ на Бородинскомъ полѣ, испрашивалъ себѣ особую аудіенцію, ходатайствуя объ отмѣнѣ отвратительнаго зрѣлища, преслѣдовавшаго его во время прогулокъ на Марсовомъ полѣ, какъ за солдатами во время ученья ѣздили цѣлые возы розогъ, которыми ихъ тутъ же всенародно истязали. Впрочемъ, среди господъ нѣкоторые любили порку и для себя. *Россетъ* сообщаетъ о какомъ то генералѣ *Олферьевѣ*, который со своими дворовыми „сѣкся“, кто кого перепоретъ — на манеръ того поединка, о которомъ разсказываетъ *Лѣсковъ* въ своемъ „Очарованномъ странникѣ“.

стьянъ, знающихъ *грамоту* и *письмо*. Для чего и нужно сдѣлать начало и обучать *мальчиковъ грамотѣ*. Почему и предписываю тебѣ слѣдующее:

1) Назначить на первый разъ, выбравъ со старшинами, по *три* мальчика въ селѣ *Грузинѣ* и *Оскуѣ* и деревнѣ *Хотитовѣ*.

2) Оныхъ мальчиковъ препоручить въ селѣ Грузинѣ — Семену *Поличенскому*, въ Оскуѣ—крестьянину *Варламову*, а въ Хотитовѣ — земскому *Вавилѣ*.

3) Азбуки для обученія оныхъ при семъ посылаю. За успѣхомъ въ обученіи оныхъ имѣть тебѣ присмотръ."

Графъ не хотѣлъ ограничиваться однимъ только распространеніемъ грамотности, но, слѣдуя примѣру многихъ тогдашнихъ помѣщиковъ, отдавалъ крѣпостныхъ мальчиковъ въ ученіе къ разнымъ мастерамъ. Тоже посылалъ онъ ихъ учиться на казенные заводы или записывалъ въ кантонисты. Во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ требовалъ за ними строгаго присмотра. Изъ своихъ мальчиковъ графъ составилъ домашній оркестръ, хоръ пѣвчихъ и канцелярію. Скупой до невѣроятной степени, Аракчеевъ однако не пожалѣлъ истратить болѣе 4000 р. (громадную по тому времени сумму) на обученіе своихъ крѣпостныхъ музыкѣ, да еще болѣе 1000 р. на обученіе мальчиковъ пѣнію. Правда, желая себя нѣсколько вознаградить за эту затрату, Аракчеевъ отдалъ письменный приказъ своимъ музыкантамъ въ свободное отъ музыки время обучаться какому ни на есть *мастерству*, сапожному, портному, слесарному, пріучаться къ скорому и *правильному* письму, рисованію, геометріи, даже рѣзать и чесать волосы.

Одного мальчика изъ деревни Хотитово Аракчеевъ отдалъ учиться архитектурѣ въ Академію Художествъ, и тотъ тамъ такъ отличился, что за проектъ храма Аполлону (подходящее дѣло для аракчеевскаго крѣпостного строить храмы Аполлону и музамъ!) получилъ серебряную медаль [1]).

1) Впрочемъ, можетъ быть, что академики дали эту медаль въ угоду всемогущему Аракчееву.

Но и этого своего медальера графъ въ сердцахъ хлесталъ тросточкой или приказывалъ больно бить батогами.

Самъ невѣжественный и малограмотный, графъ Аракчеевъ, стремился утвердить среди деревенскихъ бабъ нѣкоторыя здравыя понятія о гигіенѣ дѣтскаго возраста.

За всѣми дѣтьми и въ Грузинской вотчинѣ, и въ военныхъ поселеніяхъ былъ установленъ строгій надзоръ, чтобы они не ѣли сырыхъ овощей, ягодъ и плодовъ. Если обнаруживался подобный случай, то родители заболѣвшихъ подвергались строгой поркѣ.

Какъ разсказывали, что̀ весьма естественно, крестьянскія ребятишки ужасно боялись графа и при его появленіи разсыпались опрометью, куда кто попалъ. Но очень любопытно то, что угрюмый и суровый старикъ-графъ въ свою очередь не выносилъ этого дѣтскаго страха передъ своею личностью, предполагая, быть можетъ, въ своей наивности, что дѣти его рабовъ должны любить его. Графъ лично разыскивалъ бѣглецовъ и въ Грузинѣ посылалъ ихъ въ наказаніе чистить барскій садъ. На работы въ саду мальчики назначались и по наряду. На зарѣ они должны были приходить въ графскій домъ на крыльцо и пѣть утреннюю молитву. Самъ графъ, вставшій очень рано, всегда подходилъ во время пѣнія къ окну и смотрѣлъ на дѣтей.

Свидѣтельствомъ просвѣтительныхъ стремленій графа въ области дѣтской гигіены (ради умноженія числа крѣпостныхъ душъ) служатъ также изданныя имъ „краткія правила для матерей, крестьянокъ Грузинской вотчины“. Графъ Аракчеевъ обратилъ здѣсь вниманіе на то обстоятельство, — которое и донынѣ представляетъ собою больное мѣсто въ деревенской жизни, — а именно, на поразительно высокую смертность дѣтей. „Закоренѣлые предразсудки“, писалъ графъ, „неопытность и самое нерадѣніе матерей въ деревняхъ въ разсужденіи необходимаго смотрѣнія за своими малолѣтними дѣтьми бываютъ причиною многихъ дѣтскихъ болѣзней и даже самой ихъ смерти. Сіи пагубныя послѣдствія, столь противныя законамъ Божескимъ

и столь ненавистныя въ глазахъ самого человѣчества, проистекающія отъ одной только материнской безпечности и невниманія, лишаютъ жизни младенцевъ, по крайней мѣрѣ, *третьей* части. Всевидящій Творецъ строго взыщетъ съ родителей, когда смерть дѣтей причинится отъ нерадѣнія ихъ. Они, какъ виновники смерти ихъ, дадутъ отвѣтъ передъ Богомъ и не избѣгнутъ правосуднаго Его наказанія. Многолѣтнія и внимательныя наблюденія помѣщика вашего, *пекущагося о благосостояніи вашемъ,* доставили ему испытанныя средства для исправленія заблужденій вашихъ, и потому, во избѣжаніе проистекающихъ отъ оныхъ пагубныхъ слѣдствій, родители должны наблюдать предписанныя правила.

Сіи правила должны быть хранимы въ каждомъ семействѣ у *образной кіоты,* дабы ихъ всегда можно было видѣть".

Графскія гигіеническія правила прочитывались въ каждой деревнѣ въ сборной избѣ всѣмъ матерямъ ежемѣсячно, а кромѣ того, еще особенно родильницѣ послѣ крещенія ея младенца. Графъ предписывалъ въ правилахъ содержать младенцевъ въ мягкомъ, сухомъ и чистомъ бѣльѣ, перемѣнять послѣднее, ребенка немедленно обмывать теплою водою и т. п., что́ и до сихъ поръ не вполнѣ привилось въ русскихъ деревняхъ. На голову и старшинъ была графомъ возложена нѣсколько странная съ нынѣшней точки зрѣнія обязанность для сельской администраціи слѣдить за исполненіемъ правилъ, визитировать избы и *осматривать колыбели.*

Впрочемъ, нужно замѣтить, что просвѣтительныя старанія графа Аракчеева имѣли малый успѣхъ. Черезъ четыре года послѣ изданія вышеприведеннаго приказа, въ 1820 г. въ графской вотчинѣ оказалось на почти пять тысячъ человѣкъ (считая мужчинъ и женщинъ) грамотныхъ всего на все только двадцать одинъ.

Какое впечатлѣніе производилъ самъ графъ-„просвѣтитель" на своихъ крестьянъ, объ этомъ есть въ литературѣ

любопытный разсказъ „стараго бурмистра“, слышанный *Г. И. Успенскимъ* на мѣстѣ, въ бывшихъ графскихъ вотчинахъ, и сохраненный имъ въ „Очеркахъ переходнаго времени“ (глава IV).

„Я оченно даже хорошо графа Аракчеева помню. Ужъ былъ начальникъ! Чисто антоновъ огонь!... такъ тебя и опалитъ всего полымемъ! Бывало, кучера то, которые его важивали, разсказываютъ: сидишь, говоритъ, на козлахъ, а у самого—духъ мретъ, руки и ноги коченѣютъ; гонишь лошадей, а самъ бездыханенъ! Пригонишь къ станціи, такъ и хлопнешься объ земь. Страху имѣлъ въ себѣ! Столь много было въ немъ, значитъ, испугу этого самого. Носъ у него, у покойника, былъ этакій мясистый, толстый, сизый, значитъ, съ сизиной... И гнусавый былъ, гнусилъ... Идетъ ли, ѣдетъ ли, все будто мертвый, потому глаза у него были тусклые и такъ оказывали, какъ примѣромъ сказать, гнилыя мѣста вотъ на яблокахъ бываютъ: будто глядятъ, а будто нѣтъ, будто есть глаза, а будто только гнилыя ямы... Вотъ въ этакомъ же видѣ — ѣдетъ ли, идетъ ли, точно мертвецъ холодный, и носъ этотъ самый сизый, мясистый, виситъ... А чуть закрылъ ротъ — и загудитъ, точно изъ-подъ земли или изъ могилы: „палокъ!“ Да въ носъ — гнусавый былъ: „па-а-л-локъ!“ Это ужъ, стало быть, что-нибудь запримѣтилъ... И только его и словъ было, а то все, какъ мертвый. И ужъ точно, пуще огня боялись! Ужъ, ежели бы ему на глаза попалъ поселенецъ, у котораго въ обоихъ карманахъ водка, такъ ужъ онъ бы далъ бы ему понятіе. Во вѣкъ бы помнилъ, что̀ такое значитъ винцо, и дѣтямъ бы заказалъ! Такъ вотъ какой былъ человѣкъ! Бывало, только крикнетъ кто-нибудь: „графъ идетъ!“ — такъ и грохнешься объ земь безъ дыханія. Ну, а былъ порядокъ, ужъ этого отнять нельзя — ухъ какой былъ порядокъ — во всемъ! За что ни возьмись: что скотина, что пашня — все первый сортъ! То есть, бывало, до такой степени, напримѣръ, вникалъ, что ужъ на что, кажется, бабы, или бабьи дѣла

какія, а и тѣ чувствовали графскій глазъ. Бывало, иная хлѣба не домѣсила, или худо просѣяла — ужъ это не пройдетъ ей даромъ: ужъ онъ ее, покойникъ, выучитъ, какъ хлѣбы печь!“ . . .

VI.

Графъ Л. Н. Толстой, какъ защитникъ въ военномъ судѣ.

Графу Л. Н. Толстому выпалъ на долю чрезвычайно рѣдкій для русскаго писателя жребій еще заживо стать предметомъ культа и особеннаго обожанія со стороны его почитателей. Съ любовью и тщательностію собираются и отмѣчаются въ газетахъ и журнальныхъ статьяхъ — и даже въ цѣлыхъ книгахъ разныя черты изъ жизни и дѣятельности великаго старца, „какъ онъ живетъ и работаетъ".

Однимъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ фактовъ, относящихся въ подобнаго рода коллекціи свѣденій о личности и жизни графа Л. Н. Толстого, долженъ считаться тотъ, сообщеніе о которомъ имѣется въ газетахъ за 1866 годъ, а именно то обстоятельство, что графъ Л. Н. однажды выступалъ въ роли защитника на военномъ судѣ.

Убѣжденія маститаго мыслителя, какъ извѣстно, продѣлали долгую и широкую эволюцію. Много разъ графъ покидалъ старое и обращался къ совсѣмъ иному и новому[1]).

Въ окончательномъ результатѣ графъ Л. Н. — и въ беллетристическихъ своихъ, и въ философскихъ произведеніяхъ высказалъ безпощадно-отрицательное отношеніе — и къ военной службѣ, и къ суду вообще, и къ смертной казни. Всѣ эти учрежденія и явленія Л. Н. считаетъ по

1) О философіи графа Л. Н. Толстого см. ниже.

существу совершенно несовмѣстимыми съ христіанствомъ и со здравымъ разумомъ.

Въ шестидесятыхъ годахъ воззрѣнія графа еще не приняли такой рѣзкой формулировки, и какъ мы видимъ, онъ счелъ лично для себя возможнымъ принять участіе въ судебномъ разбирательствѣ, хотя и въ роли защитника.

Дѣло, по которому выступалъ Левъ Николаевичъ, заключалось въ слѣдующемъ. Солдатъ обвинялся въ нанесеніи своему начальнику-офицеру оскорбленія дѣйствіемъ при исполненіи имъ служебныхъ обязанностей.

Въ 1866 г. во второй ротѣ 65-го Московскаго пѣхотнаго полка, бывшаго тогда расположеннымъ на квартирахъ по деревнямъ въ Тульской губерніи, ротнымъ писаремъ состоялъ нѣкто рядовой *Шабунинъ*. Этотъ писарь, какъ и многіе его собратья — военные писаря, имѣлъ несчастную слабость — выпить. Положеніе писарей вообще очень трудное, ибо они стоятъ въ постоянномъ и близкомъ отношеніи къ адьютантамъ и начальникамъ, всегда подъ рукою и часто служатъ предметомъ спеціальныхъ мучительствъ, наравнѣ съ деньщиками, на которыхъ офицеры нерѣдко вымещаютъ свои разныя непріятности по службѣ и въ семьѣ.

Недавно мы читали въ газетахъ про какого то воинскаго начальника изъ поляковъ, котораго судили по жалобѣ подвѣдомственныхъ ему писарей, доведенныхъ имъ до полнаго отчаянія. Этотъ звѣрь заставлялъ въ наказаніе писарей смотрѣть на полуденное солнце, подвергая ихъ опасности потерять зрѣніе, держать по часамъ въ вытянутыхъ рукахъ перо и чернильницу и т. п.

Шабунинъ имѣлъ несчастіе служить у очень жестокаго ротнаго командира, тоже, по происхожденію поляка. По показанію Шабунина, его ротный командиръ чрезмѣрно утруждалъ его перепискою бумагъ, часто требовалъ къ себѣ, безпощадно расправлялся съ нимъ самъ и подвергалъ мучительной поркѣ. — „Ни разу я отъ него и слова-то ласковаго ни одного не слыхалъ“, наивно добавляетъ Шабунинъ.

Система безпощадной строгости — даже и въ военной службѣ, при неумолимой дисциплинѣ — приложима не ко всѣмъ подчиненнымъ; надо индивидуализировать случаи; иначе въ нѣкоторыхъ случаяхъ туго натянутая струна лопается — и приводитъ къ бѣдѣ обѣ заинтересованныя стороны, и начальника, и солдата. Такъ было и въ этомъ случаѣ. Солдатъ поплатился головою, но и битый офицеръ не можетъ продолжать службу...

6 іюля Шабунинъ послѣ утреннихъ занятій пошелъ въ сосѣднее село въ кабакъ, выпилъ водки тамъ, взялъ еще съ собою водки въ запасъ, выпилъ и ее у себя дома, всего около $1^1/_2$ полуштофовъ — и къ пяти часамъ былъ уже, какъ самъ говоритъ, „порядочно пьянъ“. Несомнѣнно, что злоба на капитана давно созрѣвала въ его сердцѣ.

Ротный командиръ въ сопровожденіи фельдфебеля пришелъ въ ротную канцелярію. Отъ него не могло укрыться нетрезвое состояніе его писаря. Это уже было не въ первый разъ. Капитанъ приказалъ Шабунину дохнуть и затѣмъ распорядился, во первыхъ, посадить его въ карцеръ, во вторыхъ — заготовить розогъ, чтобы послѣ ученія хорошенько отпороть Шабунина. Когда ротный вышелъ въ сѣни, писарь послѣдовалъ за нимъ и сказалъ: „за что же меня въ карцеръ, *поляцкая морда?* вотъ я тебѣ дамъ!“ и при этомъ такъ сильно ударилъ капитана въ лицо, что разбилъ ему носъ. По лицу капитана потекла кровь...

Выраженіе „поляцкая морда“ указываетъ и на существованіе нѣкотораго національнаго антагонизма. Дѣло происходило вскорѣ послѣ усмиренія польскаго мятежа 1863 г., въ которомъ, какъ извѣстно, принимали участіе и нѣкоторые офицеры, поляки и даже русскіе. Могучая волна національнаго самосознанія, охватившая тогда русское общество, какъ мы видимъ, докатилась и до жалкаго ротнаго писаря; и онъ увидѣлъ въ своемъ мучителѣ не просто офицера, но еще и поляка...

Свидѣтелями ужаснаго для солдата преступленія, со-

вершеннаго Шабунинымъ, были фельдфебель, одинъ рядовой, да двѣ бабы, хозяйки той избы, гдѣ помѣщалась ротная канцелярія. Нанесеніе удара начальнику судится наравнѣ съ покушеніемъ на его убійство . . .

Нижніе чины — свидѣтели немедленно схватили Шабунина и отвели его подъ арестъ. Въ тотъ же день было наряжено слѣдствіе. Шабунинъ показалъ, что онъ былъ сильно пьянъ и ничего не помнитъ. Но потомъ онъ далъ второе, писанное его собственной рукою, показаніе, гдѣ онъ, какъ настоящій солдатъ, согласно присягѣ, высказалъ полную правду. Окончательно отягощая свою виновность, онъ писалъ, что оскорбилъ офицера съ *полнымъ сознаніемъ* того, что онъ дѣлаетъ, и объяснялъ свой поступокъ *жестокимъ* обращеніемъ съ нимъ поляка — ротнаго командира. Ожидающую его участь онъ, разумѣется, зналъ и хотѣлъ только облегчить свою совѣсть. Шабунинъ добавилъ, что распоряженія насчетъ розогъ онъ не слышалъ. Очевидно, розги капитанъ хотѣлъ преподнести ему, такъ сказать, въ видѣ сюрприза. Что бы сдѣлалъ въ тогдашнемъ возбужденіи Шабунинъ, если бы онъ услышалъ еще про розги, сказать трудно: возможно, что онъ убилъ бы своего командира на мѣстѣ. Наказаніе онъ понесъ бы такое же самое — и терять ему уже было нечего.

Случаю съ Шабунинымъ придали большое значеніе. Его хотѣли покарать summarisch und exemplarisch, какъ говорятъ нѣмцы. А потому его отдали подъ военно-полевой судъ, засѣданіе котораго состоялось въ Тулѣ уже черезъ десять дней послѣ совершенія преступленія. Разбирательство было гласное, а защиту Шабунина принялъ на себя графъ Л. Н. Толстой, „нашъ извѣстный литераторъ“, какъ величаютъ его тогдашнія газеты.

Исходъ дѣла Шабунина можно было считать предрѣшеннымъ, и разбирательство было только обрядомъ. Но Левъ Николаевичъ сдѣлалъ отчаянную попытку спасти своего кліента: во первыхъ, онъ хотѣлъ содѣйствовать облегченію кары указаніемъ на проявившійся будто бы у

Шабунина *идіотизмъ*, что̀, впрочемъ, врядъ ли имѣло мѣсто, — и во вторыхъ, онъ взывалъ къ милосердію господъ членовъ временнаго военно-полевого суда, какового милосердія, строго говоря, не полагается . . .

Свою рѣчь на судѣ Левъ Николаевичъ началъ примѣрно, такъ:

„Рядовой Василій Шабунинъ, обвиняемый въ умышленномъ и сознательномъ нанесеніи удара въ лицо своему ротному командиру, избралъ меня своимъ защитникомъ, и я принялъ на себя эту обязанность, не смотря на то, что преступленіе, въ которомъ обвиняется Шабунинъ, есть одно изъ тѣхъ, которыя, нарушая связь военной дисциплины, *не могутъ* быть разсматриваемы съ точки зрѣнія *соразмѣрности* вины съ наказаніемъ и *всегда должны быть наказываемы;* я принялъ на себя обязанность, не смотря на то, что обвиняемый самъ написалъ свое сознаніе, и потому фактъ, устанавливающій его виновность, не можетъ быть опровергнутъ, и не смотря на то, что онъ подвергается 604 ст. Полевого Уголовнаго Суда, которая опредѣляетъ только одно наказаніе за преступленіе, совершенное Шабунинымъ; наказаніе это — смерть, и потому казалось бы, что участь его не можетъ быть облегчена. Но я принялъ на себя его защиту, потому что нашъ законъ, написанный въ духѣ предпочтительнаго помилованія десяти виновныхъ передъ наказаніемъ одного невиннаго, предусматриваетъ все въ пользу милосердія — и не для одной формальности опредѣляетъ, что ни одинъ подсудимый не входитъ въ судъ безъ защитника, слѣдовательно, безъ возможности, ежели не оправданія, то смягченія наказанія. Онъ — душевнобольной, лишенный одной изъ главныхъ способностей человѣка, способности соображать послѣдствія своихъ поступковъ. Ежели наука о душевныхъ болѣзняхъ не признала этого душевнаго состоянія болѣзнію, то я полагаю, прежде чѣмъ произносить смертный приговоръ, мы обязаны взглянуть пристальнѣе на это явленіе и убѣдиться,

есть ли то, что я говорю, — пустая оговорка защитника — или дѣйствительный, несомнѣнный фактъ".

Далѣе, въ продолженіе своей защитительной рѣчи Левъ Николаевичъ доказывалъ, что рядовой Шабунинъ подлежитъ *уменьшенію* наказанія вслѣдствіе своего очевиднаго *идіотизма* и закончилъ рѣчь такъ:

„Судъ въ настоящемъ случаѣ противорѣчія между статьями 109, уменьшающей наказанія, и 604, полагающей только одно наказаніе, имѣетъ только два выбора — отступить отъ буквы статьи 109 или отъ буквы статьи 604. Для рѣшенія въ этомъ выборѣ судъ можетъ руководствоваться только *духомъ всего* нашего законодательства, заставляющимъ всегда вѣсы правосудія склоняться на сторону милосердія и смысломъ статьи 81, которая говоритъ, что судъ долженъ оказывать себя болѣе милосерднымъ, нежели жестокимъ, памятуя, что и судьи — человѣки. Съ этимъ высокимъ и строгимъ напоминаніемъ закона подсудимый предоставляетъ свою участь рѣшенію правосудія".

Какъ и слѣдовало ожидать, военно-полевой судъ не поддался милосердію, но строго соблюдая буквальный смыслъ 604-й статьи, призналъ рядового Шабунина безусловно виновнымъ и приговорилъ его къ лишенію воинскаго званія и всѣхъ правъ состоянія и къ смертной казни черезъ разстрѣляніе. Оставалась еще надежда на милосердіе высшей военной власти, утверждающей приговоры, но на этотъ разъ сентенція суда была конфирмована командующимъ войсками московскаго военнаго округа. Приговоръ былъ приведенъ въ исполненіе 9 августа. Шабунинъ былъ казненъ, и всѣ старанія великаго поборника гуманности остались втунѣ.

Для исторіи эволюціи соціальныхъ убѣжденій Льва Николаевича весьма важно то обстоятельство, что онъ, отставной офицеръ, еще въ 1866 году самъ считалъ требованія воинской дисциплины свято ненарушимыми, и не вдаваясь въ какія-либо далеко ведущія теоріи, прямо признавалъ въ своей рѣчи на судѣ, что такія преступленія, какъ

то, что̀ совершилъ Шабунинъ, всегда *должны* быть наказываемы смертью. Единственно, чѣмъ онъ хоть сколько-нибудь считалъ возможнымъ смягчить кару за нарушеніе дисциплины, онъ видѣлъ въ идіотизмѣ. Теперь онъ, конечно, не сдѣлалъ бы такого признанія. Его послѣдователи, „толстовцы“, принципіально отказывались отъ несенія военной службы...

VII.

Художественная дѣятельность Л. Н. Толстого въ характеристикѣ Георга Брандеса.

Мы имѣемъ въ виду критическій очеркъ, посвященный Толстому Георгомъ Брандесомъ въ его книгѣ [1]) Menschen und Werke. Выдающійся датскій критикъ въ этой характеристикѣ съумѣлъ остаться оригинальнымъ послѣ всѣхъ тѣхъ безчисленныхъ этюдовъ, которые посвящены Толстому многими изслѣдователями судебъ литературы. Наиболѣе существенныя черты характеристики Брандеса и приведены нами въ ниже слѣдующемъ изложеніи.

По мнѣнію Брандеса, Л. Н. Толстой есть величайшій среди русскихъ писателей изобразитель дѣйствительности. Онъ мощнѣе *Тургенева,* онъ здоровѣе, чѣмъ *Достоевскій.* Съ Тургеневымъ роднитъ его пессимизмъ, съ Достоевскимъ — славянская религіозность и вѣра въ мужика. Обще ему съ Достоевскимъ и недовѣріе къ западно-европейской культурѣ; только — у Толстого недовѣріе распространяется на всякую цивилизацію вообще.

Хотя Толстой вовсе не страдаетъ нервностью и экзальтаціею Достоевскаго, но онъ пришелъ къ очень схожему

---

1) См. нашъ трудъ „Философія и литература".

съ его міровоззрѣнію: онъ не испытываетъ почтенія ни предъ человѣческимъ умомъ, ни предъ политическимъ или научнымъ величіемъ. Нѣтъ! онъ благоговѣетъ только передъ рокомъ и вселенною. *Жизнь* и *смерть* — вотъ два великія явленія, достойныя серьезнаго размышленія. Великая проповѣдь, какую ежедневно держатъ онѣ предъ нашимъ поэтомъ, заглушаетъ для него шумъ земли. Предъ загадкою земной жизни человѣческій разумъ, сдается ему, такъ слабъ, что въ этомъ отношеніи простѣйшій человѣкъ равенъ высшей интеллигенціи. Человѣческая воля ничего не въ силахъ подѣлать съ теченіемъ историческихъ событій.

Типично для Толстого то обстоятельство, что врядъ ли другой какой писатель столь часто и съ такою увѣренностью и разнообразіемъ изображалъ, какъ люди умираютъ[1]). Онъ прекрасно понимаетъ настроеніе, предшествующее самоубійству (какъ мужчины, такъ и женщины), чувства, съ какими ожидаютъ приближенія смерти на одрѣ болѣзни, ужасъ и конечное освобожденіе, которое приводитъ съ собою смерть въ битвахъ. Жизнь для Толстого всегда была столь серьезнымъ и неисчерпаемымъ дѣломъ, что его интересъ къ искусству, какъ таковому, былъ до крайности малъ въ сравненіи съ тѣмъ интересомъ, какой возбуждали въ немъ вопросы о значеніи жизни и смерти.

Недостаткомъ научнаго образованія и малою вѣрой въ человѣческую разумность объясняется идеалъ Толстого о возвращеніи къ природѣ. Этотъ идеалъ не соотвѣтствуетъ идеалу *Руссо,* ибо онъ имѣетъ религіозный характеръ.

Толстой — чистый романтикъ въ томъ отношеніи, что ищетъ идеала не предъ нами, а позади насъ — въ *низшихъ* классахъ. Но онъ не чистый пессимистъ, ибо, какъ ни мрачно смотритъ онъ на современное положеніе общества, онъ стремится къ осуществленію этого идеала, побуждая

1) Недавно Левъ Николаевичъ выпустилъ новыя „Три смерти“ (смерти нигилиста повѣшеннаго, раскольника и нигилиста-самоубійцы).

къ тому же и другихъ. Его пессимизмъ рѣзко отличается отъ пессимизма французовъ, который скучаетъ жизнью, которому жизнь и здоровье, естественность и простота противны. Съ этимъ крайнимъ пессимизмомъ связываетъ Толстого развѣ лишь одна черта: недовольство тѣмъ, что̀ ясно и раціонально.

Зато французскіе пессимисты, пренебрегая дѣйствительностью, обоготворяютъ *искусство*. Для Толстого искусство никогда не имѣло самостоятельнаго значенія; его собственныя прежнія творенія кажутся ему теперь чрезчуръ искусственными. Искусство имѣетъ для него значеніе только, какъ органъ здраваго пониманія жизни, какъ народно-воспитательная сила большого размаха.

Фантазія Толстого широка и эпична. На немъ оправдывается изреченіе: романъ есть эпосъ новаго времени. Онъ возсоздалъ не только, какъ другіе писатели, жизнь культурнаго общества въ большихъ городахъ и внѣ ихъ, но и обрисовалъ въ своемъ величайшемъ произведеніи цѣлый вѣкъ, армію, народъ и историческую катастрофу первой степени важности: походъ *Наполеона* и его гибель.

Брандесъ приводитъ очень любопытную цитату изъ сочиненій филолога Карла *Абеля:* „Кромѣ народностей великорусской и малорусской, есть въ Россіи еще одна, которая гораздо важнѣе двухъ первыхъ. Эта крайне замѣчательная порода людей состоитъ изъ высшихъ классовъ населенія. Смѣшеніе всѣхъ различныхъ расъ, собранныхъ подъ скипетромъ Царя, дало эти высшіе классы, наиболѣе одаренные, самые смѣлые и предпріимчивые типы, которые когда-либо производила земная почва. Имъ обязана Россія всѣмъ, что̀ сдѣлано ею на войнѣ и въ дипломатіи". Этою группой Толстой интересуется всего менѣе, ибо ни война, ни дипломатія отнынѣ не занимаютъ его. Съ толпою, съ массой, обреченной на слѣпое повиновеніе, стремится онъ отожествить себя по внѣшности и по одеждѣ, отчасти, чтобы хорошенько познакомиться съ нею, отчасти, чтобы ничѣмъ надъ нею не возвышаться. Толстой совер-

шенно наивно учитъ, что должно быть счастливымъ такъ же, какъ и быть чистоплотнымъ. А чтобы быть счастливымъ, надо имѣть какъ можно меньше потребностей. Отсюда и объясняется возвращеніе къ примитивному состоянію жизни мужика.

Морализирующая жилка съ самаго начала глубоко лежала въ Толстомъ. Она слышна уже въ его первыхъ маленькихъ разсказахъ. Ея нельзя не признать въ „Войнѣ и мирѣ", она еще сильнѣе пробивается въ „Аннѣ Карениной", гдѣ она даже ослабляетъ впечатлѣніе.

Въ позднѣйшіе годы Толстой рѣшился обратиться къ сотнямъ милліоновъ простого народа вмѣсто десятковъ тысячъ интеллигенціи и сталъ писать маленькія, дешевыя книжки. Эти народныя изданія не годятся для нашего чтенія. Только „Власть тьмы" высоко возвышается надъ этими педагогическими тетрадками. „Власть тьмы" есть, быть можетъ, лучшее произведеніе великаго чудака. Въ силу своего поэтическаго значенія она принадлежитъ міровой литературѣ; въ исторіи всемірной драмы вообще — она означаетъ расширеніе предѣловъ драмы воспріятіемъ новыхъ матеріаловъ. Хотя въ ней нѣтъ ни одного слова, непонятнаго для необразованнаго человѣка, она всетаки доставляетъ наслажденіе интеллигенціи. Авторъ съ образцовымъ самообладаніемъ сумѣлъ скрыть себя за выведенными лицами. Драма велика рѣдкимъ пониманіемъ дѣйствительности; вмѣстѣ съ тѣмъ читатель чувствуетъ, какъ бьется высокое и мягкое сердце сочинителя.

Всѣмъ извѣстна личная исторія внутренней жизни Толстого. Плоды ея: раскаяніе великаго человѣка надъ безсмысленно, по его мнѣнію, проведенною юностью, открытая исповѣдь, наивная, но полная достоинства, исповѣдь мечтателя, *не созданнаго* быть мыслителемъ, самодѣльная религіозная система, заимствовавшая у христіанства принципъ негодности войны и всякаго вооруженнаго отпора, становящая краеугольнымъ своимъ камнемъ догматъ о подставленіи еще и другой щеки, когда ударятъ по одной.

Оставляя въ сторонѣ всякія возможныя возраженія противъ религіи Толстого, Брандесъ полагаетъ, что здѣсь проявился чисто русскій характеръ мысли и чувства. Ему кажется, какъ будто миролюбивый и совершенно не воинственный народный духъ воплотился на этотъ разъ въ убѣжденіяхъ Толстого.

По портретамъ можно прослѣдить, какъ характерная голова Толстого формировалась и вырабатывалась изнутри. Вотъ офицеръ съ военнымъ усомъ, по правилу остриженными гладкими волосами, страннымъ, рѣзкимъ и глубокимъ взоромъ, выразительнымъ ртомъ, вопрошающимъ и неувѣреннымъ: безпокойное лицо, выдающее скрытную, но мощную душу... Но проходятъ годы; развитіе подвигается, и голова получаетъ иной видъ. Выступаетъ одно свойство, вытѣсняющее всѣ остальныя: чувство превосходства и мощи; это выраженіе впослѣдствіе доходитъ до величія. На портретѣ *Крамского* нѣтъ уже болѣе ни неувѣренности вокругъ этого рта, ни безпокойства на этомъ лбу; вѣщій взглядъ проникаетъ въ самый корень вещей. Такой видъ имѣютъ высшія степени серьезности и самоуглубленія. Позднѣе выраженіе глазъ и рта приближается уже къ страшному, пугающему, упорному до фанатизма. Эти брови какъ бы грозятъ; большая окладистая сѣдая борода напоминаетъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Затѣмъ слѣдуетъ портретъ Толстого мужикомъ въ темной блузѣ съ кожанымъ поясомъ, съ мужицкимъ проборомъ; лобъ изборожденъ морщинами. Глубоко опечаленный взоръ мистика, твердость коего подобна настойчивости душевно-больного. На картинѣ *Рѣпина*, наконецъ, ничто уже не напоминаетъ графа и прирожденнаго аристократа. Толстый, плоскій носъ, тяжелыя скулы выдаютъ мужика. Но что за осанка: что это за чудный мужикъ! Что за непомѣрная сила въ этой простотѣ! Этотъ мужикъ — русскій мужикъ-мечтатель, герой, геній-цивилизаторъ. Ужъ не самъ ли это могучій богатырь *Микула Селяниновичъ* ведетъ свою благодѣтельную борозду по безграничной шири русскихъ равнинъ?!

Толстой, какъ писатель, имѣетъ своею типическою особенностью — вѣрность изображенія жизни. Въ этомъ отношеніи характерно, что онъ началъ свою литературную дѣятельность самонаблюденіемъ и, такъ сказать, автобіографіею („Дѣтство", „Отрочество", „Казаки", „Севастополь" и т. д.). Тургеневъ въ своихъ твореніяхъ отодвигаетъ свою личность на задній планъ. У Достоевскаго узнаешь автора въ тѣхъ типахъ, которые всецѣло жертвуютъ собою за другихъ и въ благодарность за то обыкновенно подвергаются обидѣ (Иванъ Петровичъ въ „Униженныхъ и оскорбленныхъ", Макаръ Дѣвушкинъ въ „Бѣдныхъ людяхъ", князь Мышкинъ въ „Идіотѣ" и т. п.); имъ недостаетъ тѣхъ привлекательныхъ чертъ, какими блещутъ другіе, хотя и менѣе почтенные герои. Тамъ, гдѣ Достоевскій употребляетъ въ качествѣ модели себя, онъ изображаетъ особъ необыкновенной доброты. Толстой же начинаетъ съ изображенія себя самого потому, что онъ хочетъ изображать то, что̀ онъ лучше всего знаетъ; при этомъ всегда замѣтны самокритика и иронія къ себѣ. Онъ разоблачаетъ свои слабости и раскрываетъ свои ошибки. Нигдѣ онъ не производитъ себя въ идеальные герои. Невольно чувствуешь, что у автора на сердцѣ лежитъ нѣчто совершенно иное, чѣмъ самовозвеличиваніе, а именно: вѣрность *правдѣ*. Эта любовь къ правдѣ проступаетъ во всѣхъ сочиненіяхъ Толстого: и тамъ, гдѣ онъ рисуетъ собственный характеръ въ лицѣ тяжелыхъ, но сильныхъ натуръ, безъ особенной иниціативы несущихся по теченію, пока пробужденіе религіознаго чувства не заставляетъ обнаружиться всѣ ихъ лучшія стороны, — и тамъ, гдѣ онъ изображаетъ будничную жизнь чужихъ натуръ безъ малѣйшей романтической подкраски.

На ряду съ любовью къ правдѣ всего замѣчательнѣе въ Толстомъ его даръ угадыванія, проникновенія, его даръ рѣдкостной исторической фантазіи. Правда, онъ не дѣлаетъ попытки вызывать давнія времена и ограничивается тѣми эпохами, гдѣ его можетъ еще подкрѣпить живое преданіе.

Но его историческіе портреты *(Наполеонъ, Кутузовъ)* производятъ впечатлѣніе картинъ, написанныхъ по личнымъ воспоминаніямъ.

Въ заключеніи своей статьи о Толстомъ Брандесъ видитъ въ немъ типичнаго представителя Руси.

Съ Толстымъ, по его мнѣнію, мы возвращаемся къ древнѣйшимъ воплощеніямъ русской природы и русскаго духа. Онъ въ наши дни послѣдній великій земледѣлецъ изъ славнаго рода пахарей неизмѣримаго царства.

Въ приведенной характеристикѣ, составленной изъ разныхъ мѣстъ этюда Брандеса, мы находимъ не мало вѣрнаго и подмѣченнаго очень удачно. Всего вѣрнѣе, однако, кажется намъ замѣчаніе Брандеса о томъ, что Толстой — мечтатель, а не мыслитель. О достоинствѣ философскихъ воззрѣній Толстого трактуютъ наши слѣдующія статьи.

VIII.

Философскіе взгляды Л. Н. Толстого въ систематизаціи А. А. Козлова.

Религіозно-философскимъ и этическимъ сочиненіямъ графа Л. Н. Толстого суждено было сдѣлаться своего рода событіемъ въ литературѣ послѣдней четверти минувшаго вѣка. И въ Россіи, и заграницей, какъ въ Европѣ, такъ и въ Америкѣ эти сочиненія влекли къ себѣ громадную массу читателей; они пріобрѣли и множество поклонниковъ, и множество противниковъ. О графѣ Толстомъ, какъ философѣ и моралистѣ, успѣла вырости цѣлая литература и на отечественномъ, и на иностранныхъ языкахъ. Разбирали и критиковали доктрины Толстого съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія и лица самыхъ разнообразныхъ занятій и профессій. Всего желательнѣе, конечно, была бы критика спеціалистовъ, лицъ, посвятившихъ себя занятіямъ философіею и ея разными прикладными отраслями, какова этика; но именно спеціалисты-философы и оказались всего менѣе отзывчивыми на ученіе гр. Толстого. Среди философскихъ сочиненій, посвященныхъ разбору доктринъ гр. Толстого, выдающееся мѣсто занимаетъ книга почтеннаго русскаго мыслителя, профессора *А. А. Козлова* [1]): „Религія гр. Л.

1) Объ А. А. Козловѣ см. I и II выпуски нашего труда „Философія въ Россіи“ и книжку нашу: „Рецензія на V выпускъ „Своего Слова“, а такъ же „О понятіи бытія. Теоріи Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова“.

Н. Толстого" изд. II, 1895 г. Впервые эта работа А. А. Козлова появилась въ видѣ статьи въ 1886 году въ его журналѣ „Философскій трехмѣсячникъ". Это сочиненіе написано чрезвычайно объективно. Съ истинно философскимъ спокойствіемъ и рѣдкимъ у насъ безпристрастіемъ А. А. Козловъ разобралъ доктрины гр. Толстого, и признавая ихъ несостоятельными, постарался справедливо относиться къ своему противнику. Такъ какъ мы держимся тѣхъ же основныхъ философскихъ воззрѣній и въ частности вполнѣ раздѣляемъ взгляды А. А. Козлова на философію графа Толстого, то мы позволяемъ себѣ привести основные результаты критики А. А. Козлова и вкратцѣ изложимъ сдѣланную послѣднимъ общую характеристику философіи графа Толстого.

А. А. Козловъ находитъ, что система, которую графъ Толстой называетъ своею религіей, не есть религія, ибо въ ней недостаетъ нѣкоторыхъ элементовъ, входящихъ въ религію, а нѣкоторые входящіе элементы являются не въ надлежащей формѣ. Недостаетъ условія для религіозной вѣры, именно метафизическаго ученія объ основѣ и причинѣ вещей, а также условій для развитія религіозныхъ чувствъ. Не въ надлежащей формѣ и на слабомъ основаніи поставлены условія для удовлетворенія эгоистическихъ влеченій. Съ одной стороны, повидимому, идеалъ этой религіи вполнѣ *эвдемонистическій* — счастіе, и притомъ, земное, знакомое, а съ другой, — заповѣди имѣютъ такой характеръ, что не допускаютъ въ настоящей жизни удовлетворенія самыхъ естественныхъ влеченій къ самосохраненію; отрицая всѣ формы настоящаго общежитія, онѣ дѣлаютъ въ то же время обѣтованное, будущее земное счастье непредставимымъ и крайне сомнительнымъ.

Какъ система нравственныхъ заповѣдей, ученіе графа Л. Н. Толстого вполнѣ несостоятельно, ибо не даетъ никакихъ логическихъ основаній для обязательности ихъ выполненія. Сопоставленіе идеала земного счастья съ буддійскою моралью представляетъ чрезвычайно оригинальное по своей странности умственное явленіе, свидѣтельствующее о вы-

сокой степени произвола, до какой можетъ дойти подъ вліяніемъ субъективныхъ мотивовъ сильный умъ, не привыкшій къ дисциплинѣ методическаго и систематическаго, философскаго мышленія. По своему существу эта доктрина всего скорѣе составляетъ одну изъ разновидностей соціальныхъ *утопическихъ* теорій, совершенно безвредную по ея мирному характеру; никакого реально-историческаго значенія она имѣть не можетъ, ибо ея серьезное приложеніе въ жизни со стороны экстравагантныхъ мечтателей (да и то на время) повело бы лишь къ усиленію произвола и неправды въ общественныхъ отношеніяхъ. Большинство ея послѣдователей, въ силу естественнаго эгоизма и логики, стали бы въ противорѣчіе съ духомъ системы и, отбросивъ, какъ ненужный балластъ, всю буддійскую мораль, вступили бы на путь активнаго сопротивленія злу.

Переходя къ спеціальной характеристикѣ философско-этической стороны доктрины гр. Толстого, А. А. Козловъ замѣчаетъ, что она не имѣетъ никакихъ признаковъ систематическаго философскаго ученія, что̀ однако не мѣшаетъ ей заключать въ себѣ отрывочные, другъ съ другомъ не связанные и противорѣчивые элементы изъ разныхъ философскихъ доктринъ, какъ-то: раціональнаго *деизма*, *антропологизма*, *позитивизма*, *эволюціонизма* и т. д. Вслѣдствіе неопредѣленности и произвола въ построеніи ученія нельзя съ точностью подвести его направленіе и методъ подъ какіе-нибудь установившіеся въ исторіи философіи типы; это можно сдѣлать развѣ только приблизительно.

Гносеологія. По всѣмъ сторонамъ философіи гр. Толстого ярко проходитъ принципъ *дуализма*. Особенно приложимо это названіе къ его *теоріи познанія*. Хотя понятіе познанія у гр. Толстого не выработано, но онъ, несомнѣнно, различаетъ *два* рода его, соотвѣтственно двумъ источникамъ познанія. Одинъ источникъ — *внутренній*, или наше непосредственное сознаніе, другой — *внѣшній*. Но опредѣлить отношеніе этихъ родовъ познанія другъ къ другу, объяснить ихъ возможность изъ природы познающаго

субъекта и познаваемаго объекта гр. Толстой и не попытался: онъ характеризуетъ лишь ихъ важность и значеніе для потребностей человѣка. Внутреннее, или раціональное познаніе несравненно де важнѣе внѣшняго — по точности и достовѣрности касательно природы и судьбы человѣка. Въ разрѣзъ съ этимъ графъ Толстой считаетъ достовѣрнымъ положеніе о реальности и субстанціальности вещества и о его подчиненіи закону разума. Итакъ, втихомолку допущены равныя права за обоими познаніями, т. е. въ теоріи познанія оказывается дуализмъ. Несмотря на первоначальное увѣреніе о преимущественной истинности внутренняго познанія, что́ звучитъ въ духѣ критической философіи, гр. Толстой, видя въ матеріи не явленіе сознанія, а реальное бытіе, впадаетъ въ *докритическій догматизмъ*. Признаніе реальности матеріи влечетъ за собою и признаніе реальности пространства и времени, которымъ подлежитъ весь матеріальный міръ и тѣлесная жизнь человѣка. Дуализмъ гносеологическій отражается въ его ученіи о двоякой жизни: истинной, или разумной — внѣ пространства и времени, и ложной, или матеріальной, протекающей въ этихъ формахъ.

Метафизика.

Метафизику гр. Толстого можно подвести подъ рубрику *идеализма* или *интеллектуализма*, гипостазирующаго общности и игнорирующаго индивидуальное, которое у Толстого не есть нѣчто неизмѣнное, а существуетъ лишь временно и уничтожается со смертью. Всѣ реальныя начала гр. Толстого можно свести къ *двумъ: веществу* и *разуму*, такъ что всѣ существа оказываются только соединеніемъ вещества и разума; промежуточный (живой) міръ между веществомъ и разумомъ какъ бы не представляетъ субстанцій въ строгомъ смыслѣ слова, ибо онъ, какъ ни продолжительно его возобновленіе въ породѣ, всетаки не вѣченъ и подлежитъ возможности уничтоженія. Жизнь растеній и животныхъ есть движеніе вещества по его механическимъ законамъ, подчиненное цѣлямъ правительствующаго разума.

Этика. По своей *этикѣ* система гр. Толстого должна получить названіе *аскетическаго* и *квіетическаго эвдемонизма* или *гедонизма*, такъ какъ основной принципъ ея — наслажденіе, счастіе. Аскетизмъ, какъ показываетъ исторія философіи, не противорѣчитъ признанію счастья цѣлью жизни и можетъ быть сочтенъ за средство къ тому. *Ложное* понятіе матеріи приводитъ къ неправильному воззрѣнію на происхожденіе и сущность *зла*. Матерія, какъ самостоятельное начало, дѣйствующее безъ цѣлей, въ дуализмѣ является источникомъ всякаго зла и заражаетъ весь психическій міръ человѣка, насколько онъ доступенъ ея вліянію; отсюда отрицательное отношеніе дуалистической этики къ чувственности, а поскольку послѣдняя, какъ элементъ сознанія, связана съ прочими элементами, — и къ цѣлому составу нашего сознанія и жизни. Вотъ почему Толстой засудилъ почти всю область науки, искусства, техники, промышленности, культуры вообще, и всѣ сферы государственной и общественной жизни. Идеалы Толстого ведутъ къ представленіямъ о жизни первобытныхъ дикарей (вродѣ теоріи *Руссо*). Такая этика иллюзорна, ибо, разъ матерія вѣчна и всегда будетъ входить въ человѣка въ видѣ животной личности, то всегда будутъ на лицо и ея злые плоды. Значитъ, нѣтъ надежды, чтобы міръ сталъ инымъ. Нѣтъ и „плюса“ или увеличенія любви, — не имѣется реальныхъ элементовъ, въ коихъ онъ могъ бы сохраняться: вѣдь личность, по Толстому, при смерти человѣческаго индивида уничтожается безъ остатка со всѣмъ рядомъ временныхъ сознаній *), составляющихъ будто бы его „я“, а составные элементы человѣка — разумъ и вещество — вѣчно тожественны и неизмѣнны. Пресловутое увеличеніе любви есть миѳъ, вызванный у графа Толстого жаждою наслажденій „здѣсь“ и „теперь“. Историческій прогрессъ, состоящій, впрочемъ, не въ увеличеніи любви, а въ по-

*) О сознаніи см. нашу книгу „Бытіе индивидуальное и бытіе координальное“, а также этюдъ „Психогенезисъ внѣшняго міра“ въ журналѣ „Вѣстникъ психологіи“.

стоянномъ смягченіи формъ общественной жизни, не свидѣтельствуетъ въ пользу Толстого, ибо прогрессъ, проистекая преимущественно отъ развитія и распространенія культуры, совершенно необъяснимъ съ точки зрѣнія гр. Толстого, и приводитъ совсѣмъ къ иному міровоззрѣнію, а именно къ метафизическому *критическому индивидуализму*.

Итакъ, никакого объективнаго, ни научно-теоретическаго, ни жизненно-практическаго значенія система графа Толстого не имѣетъ: она есть сплошь созданіе и его субъективно-индивидуальныхъ потребностей и способностей, и общихъ вліяній на него эпохи и общественныхъ слоевъ, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ.

Таково строгое, хотя и справедливое сужденіе А. А. Козлова. Послѣдній въ своемъ разборѣ ученія г. Толстого опирался главнымъ образомъ на два большія его сочиненія „О религіи“ и „О жизни“. Межу тѣмъ въ 1894 году Л. Н. Толстой напечаталъ еще небольшое сочиненіе, часть котораго вышла и на русскомъ языкѣ подъ заглавіемъ — „Противорѣчія эмпирической нравственности“ (оно вышло и въ двухъ нѣмецкихъ переводахъ подъ заглавіемъ: 1) Widersprüche der empirischen Moral. Berlin, bei Hugo Steinitz и 2) Religion und Moral. Berlin, bei Dümmler) въ январской книжкѣ журнала „Сѣверный Вѣстникъ“ 1895 г.; по поводу предложенныхъ въ циркулярѣ редакціи журнала Ethische Cultur (гдѣ предварительно и появилась статья) вопросовъ: 1) что авторъ понимаетъ подъ словомъ: „религія“? и 2) „считаетъ ли онъ возможною нравственность, независимую отъ религіи, какъ онъ послѣднюю понимаетъ?“ Левъ Николаевичъ попытался въ этомъ трактатѣ дать опредѣленія обоихъ указанныхъ понятій, религіи и нравственности, равно и дать обосновку нравственности религіею. Попытки эти интересны; здѣсь гр. Толстой, окончательно резюмируя свои этическія воззрѣнія, излагаетъ ихъ безъ обыкновенной расплывчивости, по возможности кратко, сжато — и непривычно для него точно и философски-опредѣленно. По формѣ названный трактатъ, несомнѣнно — наиболѣе изящ-

ное и строгое изо всѣхъ философскихъ произведеній гр. Толстого. Мнѣ показалось нелишнимъ подвергнуть критическому разбору этотъ трактатъ, не разсмотрѣнный въ сочиненіи почтеннаго моего единомышленника, оставляя за собою то же самое общее философское основаніе и придерживаясь тѣхъ же руководящихъ взглядовъ[1]). Страницы приводятся по *авторизованному* нѣмецкому переводу Софьи (Behr) *Бэръ (Religion und Moral),* оттиску изъ журнала *„Ethische Cultur“;* тексты, гдѣ возможно, цитируются дословно. Методъ критики избранъ мною, такъ сказать, *имманентный,* т. е. — подобно тому, какъ самъ Л. Н. Толстой разыскиваетъ „противорѣчія эмпирической нравственности“, такъ и я стараюсь вскрыть основныя философскія противорѣчія, кроющіяся въ излагаемыхъ воззрѣніяхъ гр. Толстого, и показать тѣ неправильности, кои изъ нихъ логически - послѣдовательно вытекаютъ. Критикѣ предпосылается подробное изложеніе указаннаго сочиненія Л. Н. Толстого.

---

1) О „критическомъ индивидуализмѣ“ см. мои сочиненія: „Изъ исторіи критическаго индивидуализма“, „О понятіи искусства“, „Философія и литература“, „О самосознаніи“ и др.

IX.

Противорѣчія эмпирической нравственности, по мнѣнію Л. Н. Толстого.

Три различныхъ значенія слова „религія".

Слову „религія", говоритъ графъ Толстой, придаются обыкновенно *три* разныхъ значенія. *Первое* пониманіе разсматриваетъ религію, какъ одно опредѣленное истинное откровеніе, данное *Богомъ* людямъ, и какъ богопочитаніе, изъ этого откровенія проистекающее. *Второе* значеніе — то, будто религія есть собраніе *суевѣрныхъ* положеній и соотвѣтственное богопочитаніе. *Третье* — то, что религія есть кодексъ положеній и законовъ, *придуманныхъ* умными *людьми* и необходимыхъ либо какъ утѣшеніе, либо какъ узда на страсти народныхъ массъ, либо, наконецъ, какъ средство управлять этими массами. Сообразно означеннымъ тремъ пониманіямъ, религія, по мнѣнію однихъ, заслуживаетъ всяческаго распространенія, по другимъ — всяческаго искорененія, по третьимъ — религія нужна только для грубаго народа и безполезна для образованныхъ. Но во всѣхъ трехъ опредѣленіяхъ указывается не самая сущность религіи, а только вѣра людей въ то, что́ *они считаютъ* религіею (стр. 7). Но что такое вѣра, откуда она возникаетъ, и почему люди вѣрятъ въ то, во что они вѣрятъ?

Происхожденіе религіи.

Большинство людей современной культурной толпы полагаетъ, что сущность всякой религіи состоитъ въ олицетвореніи и обоготвореніи непо-

нятныхъ явленій природы, нагонявшихъ страхъ. Если ранѣе никто изъ передовыхъ людей отнюдь не рѣшался отказывать религіи вообще въ томъ, что она есть необходимое условіе жизни всякаго человѣка, то въ наше время толпа, всегда охотно и быстро принимающая самыя низменныя представленія, увлекшись легкомысленнымъ и поверхностнымъ ученіемъ *Огюста Конта,* рѣшила, что религія есть только извѣстная, давно уже пережитая фаза развитія человѣчества; послѣднее уже продѣлало два періода, религіозный и метафизическій, а теперь вступило въ третій высшій — *научный.*

Помимо того, что признаніе невидимыхъ сверхестественныхъ существъ происходило не всегда отъ страха, это утвержденіе ничего не отвѣчаетъ на главный вопросъ: откуда же взялось въ людяхъ самое *представленіе* о невидимыхъ существахъ? Кромѣ того, всякій человѣкъ, когда-либо испытавшій религіозное чувство, по своему личному опыту знаетъ, что чувство это всегда вызывается не внѣшними явленіями, а внутреннимъ сознаніемъ своего ничтожества, одиночества и грѣховности (стр. 10). Религія есть нѣчто, совершенно не зависящее ни отъ страха, ни отъ степени образованія человѣка; она не можетъ уничтожаться никакимъ развитіемъ просвѣщенія. Всякій человѣкъ, проснувшись къ разумному сознанію, не можетъ не замѣтить того, что все вокругъ него живетъ, возобновляясь, не умирая (?!), а одинъ (!) онъ только, сознавая себя отдѣльнымъ (?) отъ міра существомъ, приговоренъ къ смерти, къ исчезновенію въ безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени, къ мучительному сознанію отвѣтственности, т. е. что онъ могъ бы поступать лучше (стр. 11). Понявъ это, всякій разумный человѣкъ не можетъ не спросить себя: *для чего* это его мгновенное, неопредѣленное и колеблющееся состояніе среди этого вѣчнаго, твердо опредѣленнаго міра?

Сущность всякой религіи и состоитъ въ отвѣтѣ на вопросъ: *зачѣмъ* я живу, и *какое мое отношеніе* къ окружающему меня безконечному міру

Сущность религіи.

(стр. 11)? Вся метафизика религіи и вся космогонія суть признаки, только сопутствующіе религіи. Всякое религіозное ученіе есть выраженіе основателемъ религіи того отношенія, въ какомъ онъ признаётъ себя, какъ человѣка, а вслѣдствіе того и всѣхъ другихъ людей — къ міру, или началу и первопричинѣ его.

Три (два) типа религій.

Выраженія этихъ отношеній очень многообразны, соотвѣтственно географическимъ и историческимъ условіямъ жизни основателя религіи и усваивающаго ее народа; кромѣ того, послѣдователи уродуютъ доктрины учителя: но основныхъ отношеній къ міру или началу его есть только *три* (стр. 12): 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христіанское или божеское, а строго говоря даже и два: личное, признающее смыслъ жизни въ служеніи личности (либо себѣ, либо другимъ), и христіанское, проповѣдующее служеніе Богу.

Всѣ языческія культуры, равно и буддизмъ, лаозизмъ, магометанство, обоготвореніе такихъ же, какъ человѣкъ, наслаждающихся существъ, всѣ жертвоприношенія и моленія о дарованіи благъ земныхъ вытекаютъ изъ *перваго* отношенія къ жизни (цѣль жизни — *личное* благо).

Второе (языческое) отношеніе человѣка къ міру, общественное, признаетъ значеніе жизни въ благѣ извѣстной *совокупности личностей:* семьи, рода, народа, даже человѣчества (религія позитивистовъ); отсюда проистекаютъ религіи патріархальныя и общественныя, китайская, японская, еврейская, римская государственная и т. п. *Третье* отношеніе, христіанское, въ которое теперь вступаетъ человѣчество, состоитъ въ томъ, что значеніе жизни признается въ служеніи произведшей человѣка и весь міръ Волѣ для достиженія цѣлей не своихъ, а *цѣли этой Воли.* Религіозное ученіе, проистекающее отсюда, было въ зачаткѣ у пиѳагорейцевъ, терапевтовъ, іессеевъ, египтянъ, персовъ, браминовъ, буддистовъ, а послѣднее свое выраженіе получило въ христіанствѣ (стр. 14). Въ наше время оно представляется унитаріями, универсалистами, квекерами, серб-

скими назореями, русскими духоборцами и различными раціоналистическими сектами.

Обязательность религіи.

Всякій человѣкъ, какъ разумное и размышляющее о себѣ существо, неизбѣжно признаетъ одно изъ этихъ трехъ отношеній къ міру и, хочетъ или не хочетъ того, принадлежитъ къ одной изъ трехъ основныхъ религій, между которыми распредѣляется весь родъ человѣческій.

Люди культурной толпы христіанскаго міра очень часто, не признавая религіи христіанской, той единственной религіи, которая свойственна нашему времени, держатся низшей — либо общественной, либо первобытной языческой религіи; сами не сознавая того, они всетаки вопреки своимъ увѣреніямъ, не обходятся безъ религіи. Человѣкъ безъ религіи, т. е. безъ какого-либо отношенія къ міру, такъ же невозможенъ, какъ человѣкъ безъ сердца (стр. 15). Онъ можетъ самъ того не знать, что у него есть религія, какъ можетъ человѣкъ не знать того, что у него есть сердце; но какъ безъ религіи, такъ и безъ сердца человѣкъ не можетъ существовать. Религія есть то отношеніе, въ которомъ признаетъ себя человѣкъ къ окружающему ему безконечному міру или началу и первопричинѣ его, и разумный человѣкъ не можетъ не находиться въ какомъ-нибудь отношеніи къ нему (стр. 16).

Непригодность науки и философіи для установки религіознаго отношенія.

Предположеніе о томъ, будто наука вообще, включая въ нее и философію, можетъ установить отношеніе человѣка къ міру, совершенно ошибочно и служитъ главною причиной той путаницы понятій о религіи, наукѣ и нравственности, которая существуетъ въ культурныхъ слояхъ нашего общества.

Наука, включая въ нее философію, не можетъ установить отношенія человѣка къ безконечному міру или началу его уже по одному тому, что прежде, чѣмъ могла возникнуть какая-нибудь философія или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, безъ чего невозможна

никакая дѣятельность мысли или какое-либо, — т. е. то или другое отношеніе человѣка къ міру (стр. 16).

Какъ не можетъ человѣкъ посредствомъ какого бы то ни было движенія найти то направленіе, по которому ему нужно двигаться, — а всякое движеніе неизбѣжно совершается по какому-нибудь направленію, — такъ точно невозможно посредствомъ умственной работы философіи или науки найти то направленіе, въ которомъ должна быть совершена эта работа: всякая умственная работа неизбѣжно совершается по какому-нибудь уже *данному* ей направленію. И такое направленіе для всякой умственной работы указываетъ всегда религія.

Зависимость философіи и науки отъ религіи.

Всѣ извѣстныя намъ философіи, начиная отъ *Платона* и до *Шопенгауэра,* всегда неизбѣжно слѣдовали направленію, даваемому имъ религіею.

Философія Платона и его послѣдователей была философіей языческою, изслѣдовавшей средства къ достиженію наивысшаго блага, какъ индивида, такъ и совокупности личностей въ государствѣ. Средневѣковая философія, вытекая изъ того же языческаго пониманія жизни, изслѣдовала способы спасенія личности, т. е. пріобрѣтенія наибольшаго блага личности въ будущей жизни и только въ своихъ теократическихъ попыткахъ трактовала объ устройствѣ обществъ (стр. 17).

Новѣйшая философія, какъ *Гегеля,* такъ и *Канта,* имѣетъ въ своей основѣ общественное религіозное пониманіе жизни. Философія пессимизма *Шопенгауэра* и *Гартмана,* хотѣвшая освободиться отъ еврейскаго міросозерцанія, невольно подпала религіознымъ основамъ буддизма. Философія всегда была и будетъ только изслѣдованіемъ того, что̀ вытекаетъ изъ отношенія человѣка къ міру, установленнаго религіею, такъ какъ до установленія этого отношенія нѣтъ матеріала для философскаго изслѣдованія.

Точно такъ же и наука положительная въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Такая наука всегда была и будетъ

только изслѣдованіемъ и изученіемъ всѣхъ тѣхъ предметовъ и явленій, которые представляются подлежащими изслѣдованію вслѣдствіе извѣстнаго, установленнаго религіей отношенія человѣка къ міру.

Наука всегда была и будетъ не изученіемъ *всего* (стр. 17), какъ это наивно думаютъ теперь люди науки (это и невозможно, такъ какъ предметовъ, подлежащихъ изслѣдованію, безчисленное количество), а только того, что религія въ правильномъ порядкѣ и по степени ихъ важности выдвигаетъ изо всего безчисленнаго количества предметовъ, явленій и условій, подлежащихъ изслѣдованію. И потому наука не одна, а есть столько же наукъ, сколько есть ступеней развитія религіи (стр. 18). Каждая религія отбираетъ извѣстный кругъ предметовъ, подлежащихъ изученію, и потому наука каждаго отдѣльнаго времени и народа неизбѣжно носитъ на себѣ характеръ той религіи, съ точки зрѣнія которой она разсматриваетъ предметъ.

Такъ языческая наука, возстановленная во времена *Возрожденія,* процвѣтающая еще и теперь въ нашемъ обществѣ, всегда была и продолжаетъ быть только изслѣдованіемъ всѣхъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ получаетъ наибольшее благо, и всѣхъ тѣхъ явленій міра, которыя могутъ доставить его. Браминская и буддійская философская наука всегда была только изслѣдованіемъ тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ избавляется отъ удручающихъ его страданій. Еврейская наука *(Талмудъ)* всегда была только изученіемъ и разъясненіемъ тѣхъ условій, которыя должны быть соблюдены человѣкомъ для того, чтобы исполнить его договоръ съ Богомъ и удержать избранный народъ на высотѣ его призванія. Наука истинно-христіанская, та, которая только зарождается, есть изслѣдованіе тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ можетъ познать требованія высшей Воли, пославшей его, и приложить ихъ къ жизни (стр. 18).

Незамѣнимость религіи.

Ни философія, ни наука не могутъ установить отношенія человѣка къ міру,

потому что отношеніе это должно быть установлено прежде, чѣмъ можетъ начаться какая-либо философія или наука. Онѣ не могутъ сдѣлать этого еще и потому, что наука, включая въ нее и философію, изслѣдуетъ явленія разсудочно и независимо отъ положенія изслѣдующаго и отъ чувствъ, испытываемыхъ имъ. Отношеніе же человѣка къ міру опредѣляется не однимъ разсудкомъ, но и чувствомъ, всей совокупностью духовныхъ силъ человѣка (стр. 19). Никакія физическія теоріи не уяснятъ человѣку его мѣста въ мірѣ. Такое мѣсто и, слѣдовательно, отношеніе къ міру указываетъ ему только религія.

Первоначальность и общедоступность религіознаго пониманія.

Для пониманія данныхъ философіи и науки нужны подготовка и изученіе; для религіознаго же пониманія этого не нужно: оно дано всякому, хотя бы самому ограниченному и невѣжественному человѣку (стр. 19).

Для того, чтобы познать свое отношеніе къ окружающему его міру или началу его, человѣку не нужно ни философскихъ, ни научныхъ знаній — часто даже препятствующихъ этому, — а нужны только хотя временное отреченіе отъ суеты міра, сознаніе своего матеріальнаго ничтожества и правдивость. Отъ этого-то мы и видимъ, что часто самые простые, неученые и необразованные люди вполнѣ ясно, сознательно и легко принимаютъ высшее христіанское жизнепониманіе, тогда какъ самые ученые и культурные люди продолжаютъ коснѣть въ самомъ грубомъ язычествѣ. Такъ русскій полуграмотный мужикъ-сектантъ безъ малѣйшаго усилія мысли признаетъ смыслъ жизни въ томъ же самомъ, въ чемъ его полагали величайшіе мудрецы міра, *Эпиктеты, Марки Авреліи, Сенеки:* въ сознаніи себя орудіемъ воли Божіей, сыномъ Бога (стр. 20).

Сущность этого ненаучнаго и нефилософскаго, но религіознаго способа познанія неопредѣлима: вѣдь на религіозномъ познаніи зиждется всякое другое; оно предшествуетъ логически всякому иному познанію, а для него самого нѣтъ орудія опредѣленія. На богословскомъ языкѣ

это познаніе называется откровеніемъ; впрочемъ, послѣднему не слѣдуетъ придавать *мистическаго* значенія (стр. 21): оно состоитъ въ воспринятіи отдѣльнымъ человѣкомъ или людьми безконечнаго разума, постепенно открывающаго себя людямъ, и пріобрѣтается не изученіемъ или усиліями отдѣльнаго человѣка или людей. Спрашивать, почему только на нашей исторической памяти открылось людямъ жизнепониманіе христіанское, именно тому-то, тамъ-то и тогда-то и въ такой-то формѣ, все равно, что стараться отвѣтить на вопросъ, почему восходящее солнце освѣтило прежде именно тѣ, а не другіе предметы. Свойства же, дѣлающія однихъ людей болѣе другихъ способными воспринимать эту восходящую истину, суть не какія-либо особенныя активныя свойства ума, а напротивъ — рѣдко совпадающія съ большимъ и любопытнымъ умомъ, пассивныя свойства сердца, какъ мы это и видимъ на всѣхъ основателяхъ религій, никогда не отличавшихся ни философскими, ни научными знаніями (стр. 22).

Ненужность и вредность науки современной, несогласимой съ христіанствомъ.

По моему мнѣнію, замѣчаетъ графъ Толстой, главное заблужденіе, болѣе всего другого препятствующее истинному прогрессу нашего христіанскаго человѣчества, состоитъ именно въ томъ, что люди науки нашего времени, руководясь языческимъ міросозерцаніемъ, рѣшили, что христіанство есть пережитое уже людьми состояніе, а что, напротивъ, то, языческое, общественное пониманіе жизни, котораго они держатся, и есть самое высшее пониманіе жизни. При этомъ они не понимаютъ истиннаго христіанства, составляющаго то высшее жизнепониманіе, къ которому движется все человѣчество. Главный источникъ этого недоразумѣнія состоитъ въ томъ, что люди науки, разойдясь съ христіанствомъ и увидавъ несоотвѣтствіе съ нимъ своей науки, признали виноватымъ въ этомъ не свою науку, а христіанство. Изъ этого-то извращенія ролей и вытекаетъ то поразительное явленіе, что нѣтъ людей съ болѣе запутанными понятіями о сущности истиннаго значенія религіи,

чѣмъ люди науки; еще болѣе поразительное явленіе то, что наука нашего времени въ жизни людей оказывается ни на что ненужною, а иногда производитъ даже и вредныя послѣдствія (стр. 23).

Опредѣленіе нравственности.

Итакъ, если религія есть установленное человѣкомъ между собой и между вѣчнымъ и безконечнымъ міромъ, или началомъ и первопричиной его — извѣстное отношеніе, опредѣляющее смыслъ его жизни, то нравственность есть указаніе и разъясненіе той дѣятельности человѣка, которая сама собой вытекаетъ изъ того или другого отношеніе человѣка къ міру. А такъ какъ основныхъ отношеній къ міру или началу его всего три, то и нравственныхъ ученій существуетъ только *три:* 1) нравственное ученіе первобытное, личное, 2) нравственное ученіе языческое или общественное и 3) нравственное ученіе христіанское, т. е. служеніе Богу или божеское (стр. 23).

Три формы нравственности.

1) нравственность личностная.

Изъ перваго отношенія человѣка къ міру вытекаютъ общія всѣмъ языческимъ религіямъ ученія о нравственности (а также ученіе эпикурейское, магометанское, ученіе свѣтской утилитарной нравственности, низшій буддизмъ и свѣтскій пессимизмъ), имѣющія въ своей основѣ стремленіе ко благу отдѣльной личности и указывающія средства пріобрѣтенія этого блага (или избавленія отъ страданій) для отдѣльной личности.

2) нравственность общественная.

Изъ второго языческаго отношенія человѣка къ міру, ставящаго цѣлью жизни благо извѣстной совокупности личностей, вытекаютъ нравственныя ученія, требующія отъ человѣка служенія означенной совокупности. Таковы нравственныя ученія древняго римскаго и греческаго міра, нравственное ученіе китайское, еврейское, церковно-государственная нравственность, приносящая личность въ жертву государству, нравственность большинства женщинъ, жертвующихъ собою ради семьи и дѣтей. И нынѣ большинство, только во

жая себя христіанами, на самомъ дѣлѣ слѣдуютъ языческой нравственности и ставятъ ее идеаломъ воспитанія (стр. 25).

3) нравственность христіанская.

Изъ третьяго, христіанскаго отношенія къ міру, при которомъ человѣкъ признаетъ себя орудіемъ высшей Воли для исполненія Ея цѣлей, вытекаютъ и соотвѣтствующія нравственныя ученія (пиѳагорейское, стоическое, браминское, буддійское въ высшемъ проявленіи и — христіанское въ его *настоящемъ* смыслѣ), уясняющія зависимость личности отъ высшей Воли и опредѣляющія требованія послѣдней. Христіанство требуетъ отреченія отъ личной воли и отъ блага не только личнаго, но и семейнаго для исполненія открытой намъ въ нашемъ сознаніи воли Того, Кто послалъ насъ въ жизнь. Изъ этого отношенія вытекаетъ дѣйствительная, нелицемѣрная нравственность человѣка, несмотря на то, что̀ онъ номинально исповѣдуетъ и чѣмъ хочетъ казаться. Тотъ же, кто видитъ смыслъ жизни во благѣ своей личности, не пожертвуетъ собою для семьи или Бога, или семьею и собою для Бога, а всѣмъ пожертвуетъ для себя, да и не можетъ поступать иначе, пока не измѣнитъ своего отношенія къ міру. И наоборотъ, сколько ни внушать человѣку, полагающему свое отношеніе къ міру въ исполненіи воли Пославшаго его, будто бы онъ долженъ соотвѣтственно съ требованіями личности или семьи (или народа etc.) совершать поступки, противные этой волѣ, сознаваемой имъ въ свойствахъ разума и любви, онъ всегда пожертвуетъ индивидуальностью, семействомъ, отечествомъ и человѣчествомъ, лишь бы не отступить отъ божественной воли (стр. 27).

Включенность нравственности въ религію.

Нравственность не можетъ быть независима отъ религіи, потому что она не только есть послѣдствіе религіи, т. е. того отношенія, въ которомъ человѣкъ признаетъ себя къ міру, но она включена уже (imliquée) въ религіи (стр. 27). Всякая религія есть отвѣтъ на вопросъ: каковъ смыслъ моей жизни? И религіозный отвѣтъ включаетъ въ себя уже из-

вѣстное нравственное требованіе, которое можетъ ставиться иногда послѣ объясненія смысла жизни, а иногда прежде его. На вопросъ о смыслѣ жизни можно отвѣчать такъ: смыслъ жизни — во благѣ личности, и потому пользуйся всѣми благами, которыя доступны тебѣ; или смыслъ жизни — во благѣ извѣстной группы людей, и потому служи этой группѣ всѣми своими силами; или смыслъ жизни — въ исполненіи Воли Пославшаго тебя, и потому всѣми силами стремись познать эту Волю и исполнить ее.

Неудовлетворительность этики философской (нехристіанской) въ сравненіи съ христіанствомъ.

Нравственность заключается въ даваемомъ религіей объясненіи жизни и потому никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ религіи. Истина эта особенно очевидна на попыткахъ философовъ нехристіанскихъ вывести ученіе о высшей нравственности изъ своей философіи. Философы эти видятъ, что нравственность христіанская необходима, что безъ нея нельзя жить; вотъ имъ и хочется какънибудь представить дѣло въ такомъ видѣ, будто нравственность христіанская вытекаетъ изъ ихъ — языческой или общественной философіи. И они пытаются сдѣлать это, но именно попытки эти очевиднѣе всего другого показываютъ не только независимость, но и полное противорѣчіе между христіанской нравственностью и языческою философіей.

Христіанская этика требуетъ отреченія отъ своей личности и отъ совокупности личностей для служенія Богу (стр. 28); языческая же философія изслѣдуетъ только средства пріобрѣтенія наибольшаго блага для личности или совокупности ихъ, и потому противорѣчіе неизбѣжно. Чтобы скрыть это противорѣчіе есть только одно средство — нагромождать отвлеченныя условныя понятія одно на другое. Такъ преимущественно и поступали философы со времени Возрожденія, и этому-то обстоятельству — невозможности примирить требованія христіанской, признаваемой уже и впередъ данной нравственности съ философіей, исходящею изъ языческихъ основъ, — и нужно приписать эту страш-

ную отвлеченность, неясность, *непонятность* новой философіи и ея отчужденность отъ жизни. За исключеніемъ *Спинозы* и геніальнаго *Канта,* прямо поставившаго свою этику независимо отъ своей метафизики, всѣ остальные философы, очевидно, придумываютъ искусственную связь между своею этикой и своей метафизикою.

Непримиримость христіанской этики съ языческою философіей.

Чувствуется, что христіанская этика есть нѣчто впередъ данное, стоящее совершенно твердо и независимо отъ философіи; философія только придумываетъ такія положенія, по которымъ данная этика не противорѣчила бы ей, а связывалась бы съ ней и *какъ будто бы* вытекала изъ нея. Но всѣ положенія эти кажутся оправдывающими христіанскую этику только до тѣхъ поръ, пока они разсматриваются отвлеченно — и не прилагаются къ вопросамъ практической жизни.

Недавно ставшій столь извѣстнымъ несчастный *Ницше* (стр. 29) особенно драгоцѣненъ обличеніемъ этого противорѣчія. Онъ неопровержимъ, когда онъ говоритъ, что всѣ правила нравственности, съ точки зрѣнія существующей нехристіанской философіи, суть только ложь и лицемѣріе. Никакія построенія философіи, исходящей изъ языческаго религіознаго міросозерцанія, не могутъ доказать человѣку, что ему выгоднѣе и разумнѣе жить не для своего собственнаго блага, желательнаго, понятнаго и возможнаго, и не для блага своей семьи, своего общества, — а для блага чужого, нежелательнаго, непонятнаго, — блага, недостижимаго человѣческими ничтожными средствами.

Доказать это съ языческой философской точки зрѣнія невозможно. Чтобы доказать то, что люди всѣ равны, что человѣку лучше отдать свою жизнь на служеніе другимъ, чѣмъ заставить другихъ людей служить себѣ, попирая ихъ жизни, нужно совсѣмъ иначе опредѣлить свое отношеніе къ міру: нужно понять, что положеніе человѣка таково, что ему больше дѣлать нечего, потому что смыслъ его жизни только въ исполненіи воли Пославшаго его; воля

же Пославшаго его состоитъ въ томъ, чтобы онъ отдавалъ свою жизнь для служенія людямъ. А такое измѣненіе отношенія человѣка къ міру даетъ только религія.

Непримиримость христіанской этики съ современною наукой.

То же самое оказывается и съ попытками примирить христіанскую нравственность съ основными положеніями языческой науки (стр. 30). Никакіе софизмы и изворотыи мысли не уничтожаютъ того простого и яснаго положенія, что законъ эволюціи, лежащій въ основѣ всей науки нашего времени, зиждется на законѣ общемъ, вѣчномъ и неизмѣнномъ, — на законѣ борьбы за существованіе и переживанія способнѣйшаго (the fittest), и что потому каждому человѣку надо быть этимъ fittest для достиженія блага своего или своего общества. Нѣкоторые натуралисты, какъ *Бекетовъ* и *Гёксли,* пытаются доказать, что борьба за существованіе не нарушаетъ нравственности; при признаніи закона борьбы за существованіе основнымъ закономъ жизни, нравственность будто бы можетъ не только существовать, но и совершенствоваться. Гёксли называетъ означенный законъ борьбы за существованіе *космическимъ* и полагаетъ, что только по этому закону человѣкъ сталъ тѣмъ, что́ онъ есть; но существуетъ де *соціальный* прогрессъ, который стремится задержать космическій процессъ и замѣнить его другимъ — *этическимъ,* цѣль котораго есть переживаніе не способнѣйшаго, а лучшаго или болѣе добраго; основаніемъ этому служитъ то, что люди и животныя суть соціальныя существа и либо сами въ себѣ подавляютъ вредныя для общества свойства, либо другіе сочлены добиваются отъ нихъ того же силою. Господинъ Гёксли въ наивности своей души полагаетъ (стр. 32), что въ теперешнемъ англійскомъ обществѣ съ его Ирландіею, нуждою народа, безумною роскошью богачей, торговлею опіумомъ и водкою, съ истребленіемъ цѣлыхъ народовъ изъ-за меркантильныхъ и политическихъ выгодъ, скрытою испорченностью нравовъ и наружнымъ ханжествомъ — человѣкъ, не нарушающій полицейскихъ предписаній, есть нравственный человѣкъ и руково-

дится этическими законами. Гёксли забываетъ, что свойства, необходимыя для поддержанія того общества, въ какомъ онъ живетъ, могутъ быть полезны для общества на столько же, какъ и свойства участниковъ разбойничьей шайки; да и свойства палача, тюремщика, судьи, солдата тоже „полезны", но не имѣютъ ничего общаго съ нравственностью (стр. 33).

Нравственность личности и общественный строй.

Нравственность есть нѣчто постоянно развивающееся, и потому ненарушеніе установленныхъ правилъ и поддержаніе ихъ посредствомъ веревки и топора будетъ не утвержденіемъ, а нарушеніемъ нравственности. И наоборотъ: нарушеніе предписаній человѣкомъ, уклоняющимся отъ участія въ судѣ, отъ военной службы, уплаты податей, употребляемыхъ на военныя надобности, по мнѣнію гр. Толстого, не безнравственно, а есть необходимое условіе обнаруженія нравственности. Всякій каннибалъ, перестающій ѣсть себѣ подобныхъ, нарушаетъ де порядокъ своего общества. Дѣянія, нарушающія общественный порядокъ, *могутъ* быть безнравственными; но всякое нравственное дѣйствіе несомнѣнно является *нарушеніемъ* общественнаго порядка (стр. 33). Если въ обществѣ появился законъ, по которому люди жертвуютъ выгодами для цѣлости общества, то это не законъ этическій, а наоборотъ, все тотъ же противный всякой этикѣ законъ борьбы за существованіе, перенесенный изъ единицъ — въ совокупности ихъ. Борьба можетъ происходить между семьями, родами, народами и будетъ еще жесточе и безнравственнѣе, чѣмъ борьба отдѣльныхъ личностей. Если все человѣчество объединится въ одну семью, то и тогда будетъ мѣсто для борьбы: семейные борются еще злѣе, чѣмъ посторонніе. Точно такъ же и въ государствѣ продолжается борьба между людьми, какъ и внѣ государства, только въ иныхъ формахъ: тамъ умерщвляютъ стрѣлами и мечемъ, а здѣсь голодомъ. Если же слабые спасаются въ семьѣ и въ государствѣ, то это происходитъ не отъ соединенія людей въ государство и въ семью, а оттого, что у соединенныхъ людей имѣются любовь и самоотверженіе.

Утверждать, что соціальный прогрессъ производитъ нравственность, все равно, что утверждать, что постройка печей производитъ тепло (стр. 35). Тепло же происходитъ отъ солнца, а печи даютъ тепло, когда будутъ сожжены въ нихъ дрова, т. е. работа солнца. Точно также и нравственность происходитъ отъ религіи. Соціальныя формы жизни производятъ нравственность тогда только, когда въ эти формы вложено послѣдствіе религіознаго воздѣйствія на людей — нравственность.

Общее заключеніе: нравственность зиждется на религіи.

Нравственность христіанская не можетъ быть основана на языческомъ пониманіи жизни; она не можетъ быть выведена ни изъ философіи, ни изъ науки нехристіанской, и не можетъ даже быть согласована съ ними. Этическіе трактаты, не основанные на религіи, и даже лаическіе катехизисы пишутся и продаются; люди руководятся въ дѣйствительности не этими трактатами и катехизисами, но религіею, которую они всегда имѣли и имѣютъ; трактаты же и катехизисы эти только поддѣлываются подъ то, что̀ само собой вытекаетъ изъ религіи. Въ умахъ людей нашего времени начинается большая путаница вслѣдствіе попытокъ руководителей преподать людямъ нравственность, основанную не на той высшей религіи, которая начинаетъ усваиваться и отчасти уже усвоена христіанскимъ человѣчествомъ. Попытки основать нравственность помимо религіи подобны тому, что дѣлаютъ дѣти, которыя, желая пересадить нравящееся имъ растеніе, отрываютъ отъ него не нравящійся имъ и кажущійся имъ лишнимъ корень и безъ корня втыкаютъ растеніе въ землю. Безъ религіозной основы не можетъ быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно такъ же, какъ безъ корня не можетъ быть настоящаго растенія.

Хотя я и не намѣренъ разбирать *всѣ* мнѣнія, высказанныя графомъ Л. Н. Толстымъ, а предполагаю, оставляя въ сторонѣ частности, заняться *философскою* критикой его этическихъ воззрѣній, т. е. критическимъ испытаніемъ его общихъ принциповъ, я всетаки желалъ въ своемъ пересказѣ трактата гр. Толстого представить нѣчто стройное и цѣлое, такъ сказать, скопировать возможно похожую маленькую модель со всего зданія. Вотъ почему я старался не упустить ни одной сколько-нибудь важной мысли трактата, не упустить даже и какого-либо оригинальнаго выраженія. — Теперь обратимся къ разсмотрѣнію отзыва о трактатѣ гр. Толстого со стороны доктринеровъ атеистической морали въ лицѣ проф. Г. Гижицкаго, по почину котораго возникло и самое сочиненіе гр. Толстого.

X.

Этическія ученія Л. Н. Толстого передъ критикою Г. Гижицкаго.

Редакторъ журнала, гдѣ была помѣщена статья гр. Толстого, покойный профессоръ философіи при Берлинскомъ университетѣ, Георгъ фонъ *Гижицкій,* разсылавшій циркуляръ съ вышеприведенными двумя вопросами объ отношеніяхъ религіи и нравственности — къ различнымъ современнымъ знаменитостямъ, не оставилъ отвѣта, присланнаго гр. Толстымъ, безъ критики, которая и появилась тотчасъ вслѣдъ за статьей гр. Толстого на страницахъ того же журнала Ethische Cultur (Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen), годъ II, — въ I тетради за январь, № 4 и во II-й тетради за февраль, №№ 6 и 7. Гижицкій былъ однимъ изъ вожаковъ особаго вновь народившагося *этико-атеистическаго* направленія; довольно многочисленные его приверженцы ставили цѣлью „распространеніе этическихъ стремленій", но безо всякаго участія въ этомъ дѣлѣ религіи [1]); они учреждали соотвѣтственные клубы,

1) Любопытенъ самый текстъ разосланнаго Гижицкимъ циркуляра: *„Нѣмецкое общество этической культуры* въ § 1 своего *Положенія* обозначаетъ своею цѣлью — „содѣйствовать въ кругу своихъ сочленовъ и внѣ его — развитію этической культуры, какъ элементу общему и связующему, независимо отъ всѣхъ различій положенія въ жизни, равно и разномыслія въ религіозныхъ и политическихъ взглядахъ. Названное общество такимъ образомъ принимаетъ, что *есть* мораль, независимая отъ религіи" ...

собирали митинги и основали названный печатный еженедѣльный органъ. Даже столь шаткій и неопредѣленный теизмъ, какой проповѣдуетъ графъ Толстой, не пришелся имъ по сердцу — и именно въ виду авторитетности автора трактата показался требующимъ, во избѣжаніе соблазна, немедленнаго и сильнаго опроверженія, за которое и взялся самъ главарь кружка, Гижицкій. Отвѣтъ написанъ старательно, но очень слабо и неубѣдительно. Аргументація и доводы эти — вродѣ тѣхъ, что̀ когда-то въ шестидесятыхъ годахъ прошлаго XIX вѣка были въ такомъ ходу у насъ, на Руси, но которые теперь показались бы намъ очень наивными; а въ Германіи, повидимому, въ нѣкоторыхъ кругахъ они еще сходятъ за новинку.

Словамъ генія (такъ начинаетъ Гижицкій) всегда нужно внимать съ почтеніемъ; но и къ нимъ должно прилагать безпристрастную критику; притомъ и самъ великій Русскій говоритъ, что уклоненіе отъ истины никогда не бываетъ невиннымъ и не можетъ не повлечь за собою послѣдствій, особенно же въ такомъ важномъ предметѣ, какъ вопросъ о цѣлой чсловѣческой жизни.

Графъ Толстой не убѣдилъ Гижицкаго, что онъ заблуждается, предполагая возможность морали, независимой отъ религіи. Главнымъ пунктомъ недоумѣнія для Гижицкаго является опредѣленіе религіи, будто бы дающей смыслъ жизни. Не понимая этого положенія самъ и не находя себѣ разъясненія у другихъ, Гижицкій обратился къ прочимъ сочиненіямъ гр. Толстого.

Двоякое пониманіе графомъ Толстымъ смысла жизни.

Гижицкій находитъ у гр. Толстого *два* отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни, что̀ дѣлаетъ жизнь возможною, стоющею, что̀ прогоняетъ страхъ смерти и даетъ переносить страданія: это *любовь къ людямъ и вѣра въ Бога.*

Что касается второго пункта, то вѣдь самъ гр. Толстой допускаетъ, что для большинства людей, хотя и пре-

бывающихъ въ церковномъ ученіи, смыслъ жизни закрыт Онъ, повидимому, предполагаетъ, что *настоящая* вѣра въ Бога всегда связана съ любовью къ человѣку. Но это не согласуется со Священнымъ Писаніемъ: „Ты вѣруеши, якс Богъ единъ есть: добрѣ твориши; и *бѣси* вѣруютъ и трепещутъ“ (Соборное посланіе св. Апостола *Іакова,* II, 19).

Смыслъ жизни заключается въ служеніи человѣчеству.

Но не можетъ ли придавать жизни цѣнность и *одна* любовь, любовь къ человѣчеству, служеніе ему? Хотя изъ многихъ мѣстъ сочиненій гр. Толстого какъ будто явствуетъ, что онъ вѣритъ въ это, но въ „Исповѣди“ онъ прямо заявляетъ, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ вполнѣ уяснилъ себѣ вопросъ жизни, онъ пересталъ быть приверженцемъ теоріи прогресса и сторонникомъ необходимости работать надъ осуществленіемъ культурныхъ идеаловъ.

Гижицкій на основаніи опыта, на который де приходится ссылаться и самому графу Толстому, считаетъ себя вправѣ отвѣтить: „неправда!“ Онъ, Гижицкій, знаетъ людей, которые лелѣютъ любовь къ человѣчеству, работаютъ для блага его, *не* вѣрятъ въ Бога и счастливы, — несмотря на присущія человѣку страданія. Для такихъ лицъ мысль о необходимыхъ послѣдствіяхъ ихъ жизни, посвященной человѣчеству, служитъ достаточнымъ отвѣтомъ и на вопросы гр. Толстого, что̀ остается изъ самоуничтожающейся жизни человѣческаго индивида, каковъ смыслъ его конечнаго бытія. „Всѣ мы, да и самъ Толстой съ нами, стали бы презирать за безчеловѣчность того, кто *вполнѣ серьезно* можетъ сказать, что „если нѣтъ ничего, кромѣ конечныхъ земныхъ благъ, то нѣтъ и основанія оказывать ближнему хотя бы малѣйшее облегченіе“, какъ мимоходомъ замѣчаетъ тамъ же гр. Толстой“.

Отношеніе къ міру есть отношеніе къ человѣчеству.

Кромѣ „Исповѣди“, Гижицкій пользовался еще сочиненіями гр. Толстого объ „его Вѣрѣ“ и о „Жизни“. Отмѣчая, что графъ Толстой всетаки не вѣритъ въ *личное* безсмертіе, Гижицкій объявляетъ неудобопонятнымъ имѣющееся однако

у гр. Толстого ученіе о *вѣчной* жизни. Смерть де уничтожаетъ только пространственное тѣло и временное сознаніе, но не уничтожаетъ того, что̀ есть основаніе жизни, а именно, особеннаго отношенія единичнаго существа къ міру, которое началось не съ рожденія и не кончается въ этомъ мірѣ. Влагая ясный для самого себя смыслъ въ мистически звучащія выраженія Толстого, Гижицкій формулируетъ ученіе гр. Толстого о жизни слѣдующимъ образомъ. Для человѣка любвеобильнаго и обладающаго пониманіемъ — жизнь человѣчества, благодаря его участію, становится его собственною жизнью, а послѣдняя имѣетъ поэтому идейное участіе въ продолжительности жизни человѣчества. Цѣпь любви соединяетъ его жизнь съ жизнью предковъ, современниковъ, потомковъ, съ жизнью міра; значитъ, „отношеніе къ міру“ есть, собственно, отношеніе къ человѣчеству.

Квинтэссенціею ученія гр. Толстого является (по Гижицкому) то познаніе, что жизнь — стоющая и подлинно достойная человѣка — есть жизнь, посвященная любви къ человѣчеству. Отношеніе къ внѣчеловѣческой силѣ, къ божеству, играющее большую роль въ „Исповѣди“, отступаетъ въ „Вѣрѣ“ совсѣмъ на задній планъ и не встрѣчается болѣе въ сочиненіи „О жизни“. Послѣ этой попытки точнѣе формулировать данный гр. Толстымъ отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ жизни, и установивъ удобную (для себя) почву, Гижицкій наконецъ приступаетъ и къ своей критикѣ этики гр. Толстого.

Религія графа Толстого есть не религія, а лишь этика.

Гижицкій признаетъ данное гр. Толстымъ опредѣленіе религіи, какъ отношенія къ міру или его началу, удачнымъ, но несогласенъ съ тѣмъ, будто бы религія указываетъ смыслъ жизни: такой вопросъ относится уже въ область этики. Для отысканія идеала праведной жизни нужно изслѣдовать не отношеніе субъекта къ міру или началу послѣдняго, а отношеніе къ человѣчеству, ибо братья-люди именно и есть та среда, гдѣ мы живемъ.

Историческая наука опровергаетъ нераздѣльность этики отъ религіи.

Толстой, не уважая науки вообще, не почитаетъ и научной этики, хотя возвеличиваетъ цѣлый рядъ ея представителей отъ *Сократа* и *Эпиктета* до *Спинозы* и *Канта*. Гижицкій считаетъ себя лично много обязаннымъ въ своей жизни преимущественно новѣйшей „научной“ этикѣ. Но какъ ни думать объ этикѣ, относительно науки исторіи такое неуваженіе менѣе простительно. Наиболѣе почтенные антропологи, какъ напр., *Вайцъ*, учатъ въ противорѣчіи съ гр. Толстымъ, что первичныя религіи не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ морали. Нравственныя представленія первоначально отнюдь не связаны де съ религіозными воззрѣніями, и, возникая изъ другого источника, чѣмъ религія, не имѣютъ и общаго съ нею корня, какимъ считается *совѣсть;* такая связь религіи и этики возникаетъ лишь на *позднѣйшихъ* ступеняхъ культуры.

Графъ Толстой не сумѣлъ провести раздѣленія религій.

Не только современная наука исторіи, по мнѣнію Гижицкаго, не дозволяетъ перелагать этику въ религію, какъ это дѣлаетъ гр. Толстой, но и самъ онъ не умѣетъ провести своего религіознаго обоснованія этики. Ибо изъ трехъ указанныхъ имъ отношеній человѣка къ міру первыя два: эгоизмъ и альтруизмъ суть вѣдь отношенія не къ міру, а къ собратьямъ-людямъ. Да и повсюду въ другихъ своихъ сочиненіяхъ гр. Толстой считаетъ главнымъ дѣломъ отношеніе къ людямъ, а не отношеніе къ міру, кромѣ людей. Здѣсь Гижицкій пристрастенъ: гр. Толстой нигдѣ не имѣетъ въ виду міра безъ людей (aussermenschliche Welt), но употребляетъ этотъ терминъ „міръ“ въ его философскомъ значеніи, включая въ смыслъ его и совокупность людей или соціальную среду. Гр. Толстой, говоритъ Гижицкій, не доказалъ де, чтобы отношеніе человѣка къ другимъ людямъ проистекало изъ его отношенія къ міру безъ людей или къ Богу. Всего болѣе поражаетъ Гижицкаго то, что гр. Толстой позволяетъ себѣ сопоставлять эгоизмъ *наряду* съ альтруизмомъ и считаетъ послѣдній расширеніемъ перваго,

причемъ и тотъ и другой оказываются у него „языческими“: „чистая всеобщая любовь къ людямъ, какую привыкли считать истою сущностью христіанства — язычество“, восклицаетъ авторъ!

Основной принципъ этики графа Толстого, по Гижицкому, невѣренъ.

Гижицкій оспариваетъ и основной нравственный принципъ (по теоріи гр. Толстого), а именно исполненіе Божіей воли — на томъ до нельзя наивномъ и невѣжественномъ (замѣчательный былъ профессоръ философіи и *этики* въ Берлинскомъ университетѣ!) основаніи, что де существованіе личнаго и изволяющаго Бога есть еще вопросъ. Подкрѣпляя себя *Юмомъ* и *Миллемъ*, Гижицкій увѣряетъ, якобы философы (всѣ ли?) утверждаютъ *недоказуемость* бытія Божія; такъ можно ли нѣчто недоказуемое ставить основаніемъ морали? вопрошаетъ основатель „Этической культуры“. А мудрые и добрые люди считаютъ свойства Бога не только недоказуемыми, но и прямо невѣроятными: такъ напр., *Спиноза*, умѣвшій благородно жить и достойно умереть, учитъ, что къ природѣ Бога не относится ни разума, ни воли.

Признаніе Бога благимъ предполагаетъ предварительное умѣнье различать добро и зло.

Но *великодушно* допуская и даже бытіе личнаго Бога, и возможность съ точностью установить Его велѣнія, Гижицкій спрашиваетъ: *зачѣмъ* же намъ слѣдовать Его волѣ? Служить сатанѣ считается зломъ, а повиновеніе Богу — добромъ потому, что Богъ де желаетъ добра, а сатана — зла. Но что значитъ это „Богъ благъ, Богъ желаетъ блага?“ Если же мы прославляемъ Бога за Его Справедливость, Доброту и Мудрость, то приписываемъ Ему нѣкоторыя качества. Надо, значитъ, принимать, что эти слова сами по себѣ обозначаютъ нѣчто, если мы не желаемъ стать „попугаями благочестія“, по выраженію *Шефтсбёри*. По мнѣнію же архіепископа *Уэтли*, придавать „доброму“ и „справедливому“ одно только значеніе „повелѣннаго Богомъ“, значитъ утверждать лишь, что Богъ есть то, что̀ Онъ есть, и хочетъ того, что̀ Онъ хочетъ; а

это можно сказать о всякомъ другомъ существѣ. Значитъ, прежде чѣмъ объявлять Бога благимъ и считать повиновеніе волѣ Божіей правильнымъ, надо сперва знать, что̀ есть добро и что̀ есть зло; это косвенно признаетъ и самъ гр. Толстой, предполагая, что религіозное чувство вызывается сознаніемъ грѣховности, т. е. неисполненія должнаго и возможнаго; слѣдовательно, и у него выходитъ, что мораль первоначальна, что нравственное чувство предшествуетъ религіозному, и значитъ, что оно не можетъ проистекать изъ послѣдняго и въ немъ заключаться.

Нравственность, какъ мѣрило религіи.

Итакъ, полагаетъ Гижицкій, мораль, ничуть не будучи доказуема теологическими системами, сама даетъ мѣрило для ихъ оцѣнки: съ давнихъ поръ нравственныя представленія, развиваясь *выше* религіозныхъ, исправляли ихъ. Кто, подобно гр. Толстому, отрицаетъ эту *судейскую роль* морали и ставитъ религію выше, тотъ отворяетъ двери самому страшному фанатизму. „Богъ хочетъ такъ!“ — этотъ кличъ надѣлалъ уже не мало зла человѣчеству. Гр. Толстой, очевидно, предполагаетъ, что никогда не можетъ быть противорѣчія между волею Божіею и благомъ человѣчества. Но его слова допускаютъ и возможность даже человѣконенавистнаго толкованія; человѣкъ съ такимъ, какъ онъ, вліяніемъ на массы долженъ быть осторожнѣе въ выраженіяхъ.

Затѣмъ, въ заключеніе Гижицкій пугаетъ гр. Толстого тѣмъ, что изслѣдователи, почитающіе вмѣшательство супранатурализма въ этику безусловно вреднымъ, могутъ теперь сослаться на примѣръ гр. Толстого. Нельзя де согласиться и съ полемикою его противъ *Гёксли* и противъ теоріи борьбы за существованіе. Что касается философіи *Конта*, къ которой гр. Толстой тоже относится пренебрежительно, то онъ самъ якобы высказываетъ ея конечный результатъ въ своей книгѣ: „О жизни“ въ словахъ: „Значеніе жизни заключается въ сознаніи человѣка, очевидно, какъ стрем-

леніе ко благу. Объясненіе этого блага и все болѣе точное опредѣленіе его есть главная цѣль жизни цѣлаго человѣчества."

Совершенно не раздѣляя ни общей философской точки зрѣнія Гижицкаго и его этическихъ воззрѣній, ни въ частности его упрековъ гр. Толстому, мы не станемъ подробно разбирать пунктъ за пунктомъ его увлеченій и ошибокъ, и предпочитаемъ перейти теперь къ *собственной критикѣ этики* гр. Толстого; при этомъ выяснится и наша личная точка зрѣнія на предметъ и разница нашихъ взглядовъ со взглядами Гижицкаго, выяснится, почему мы критику Гижицкаго не можемъ не признать вовсе неудовлетворительной, одностороннею, пристрастною и бьющею не по больнымъ мѣстамъ.

XI.

Внутреннія противорѣчія въ этическихъ доктринахъ Л. Н. Толстого.

Опредѣленіе религіи у Л. Н. Толстого.

Сообразно двумъ изслѣдуемымъ понятіямъ: „религіи“ и „нравственности“, трактатъ Л. Н. Толстого распадаегся на двѣ почти равныя части. Возьмемъ опредѣленіе: „Религія есть установленное человѣкомъ между собою и вѣчнымъ и безконечнымъ міромъ, или началомъ и первопричиной его извѣстное отношеніе“ (выше, стр. 72) [1]), или (alias) „религія есть извѣстное установленное человѣкомъ отношеніе своей отдѣльной личности къ безконечному міру, или началу его“ (Religion und Moral, p. 37). Высшее родовое понятіе въ этомъ опредѣленіи „отношеніе“ указано правильно; выраженіе „вѣчный“ въ критико-философскомъ смыслѣ лучше перемѣнить на „безвременный“; терминъ „безконечный“, какъ перспективный и относительный, можно бы и совсѣмъ опустить. Смыслъ опредѣленія таковъ: человѣкъ, какъ безвременная свободно-разумная личность, можетъ устанавливать между собою и безвременнымъ міромъ, или же началомъ его, т. е. Богомъ, нѣкоторое отношеніе. Опредѣленіе, повидимому, очень широко и какбы охватываетъ всѣ существующія и возможныя формы религій. Дѣйствительно,

1) Страницы цитируются по вышеприведенному моему изложенію; мѣста же, не вошедшія туда, — по авторизованному переводу.

въ немъ указаны всѣ три пункта возможнаго метафизическаго соотношенія между субстанціями: „я“ (субъектъ), міръ, Богъ.

Критика: 1) религія невозможна безъ понятія Бога.

Соотношеніе личности съ міромъ реально выражается въ томъ, что̀ именуется *жизнью* вообще; идейно же или въ познаніи оно выражается философіею и прочими науками (какъ міропознаніемъ). Соотношеніе же человѣка съ міромъ не есть религія, ибо *религія невозможна безъ Бога* — съ тѣмъ или другимъ комплексомъ признаковъ въ Его понятіи (сами атеисты безъ означеннаго понятія не обходятся: они только отказываются признать за этимъ понятіемъ адекватный коррелатъ внѣ разума субъекта). Вѣдь и въ тѣхъ религіозныхъ формахъ, кои обращены якобы на міръ, это послѣднее понятіе втихомолку приравнивается Богу; слѣдовательно, и въ нихъ *не міръ* есть пунктъ соотнесенія съ религіознымъ субъектомъ, а опять-таки Богъ (idem, sed aliter), т. е. *міръ обоготворяется*. Такимъ образомъ изъ разбираемаго опредѣленія отпадаетъ еще одинъ членъ: „міръ“.

Implicite этотъ признакъ „міръ“ какбы дѣлилъ религіи на *пантеистическія* и *теистическія;* въ религіи, какъ соотношеніи, гр. Л. Н. Толстой находитъ соотносительными пунктами для личности: либо міръ, либо его начало и первопричину. Но и эта прибавка второго члена опять не охватываетъ всѣхъ формъ теизма, а одинъ только *деизмъ*, полагающій Бога лишь первопричиною или существеннымъ prius міра. По ученію же другихъ формъ теизма, Богъ есть не только Творецъ или Первопричина, но и Владыка, и Промыслитель, и Судія и т. д. Наконецъ, развѣ логически немыслима и такая точка зрѣнія, которая, даже и вовсе не признавая Бога Творцомъ, тѣмъ не менѣе видитъ въ Немъ Всемогущаго Устроителя и Зодчаго вселенной? Признакъ творчества не есть въ понятіи Бога единственный. Значитъ, и второй пунктъ отпадаетъ, и для религіи остается у графа Л. Н. Толстого лишь такое *описаніе* (не

спредѣленіе): человѣкъ способенъ устанавливать отношеніе между собою и Богомъ (какъ бы его ни понимать).

2) Смутность въ употребленіи понятія „соотношеніе".

Далѣе, какъ же это „извѣстное" (?) отношеніе устанавливается? Возможно ли вступить съ самимъ Богомъ въ общеніе реально и транссубъективно? Вѣдъ Богъ не данъ во внѣшнемъ опытѣ. На внутреннее соотношеніе съ Богомъ или на внутреннее духовное общеніе съ Нимъ изъявляетъ притязаніе одна лишь мистика. Но этотъ мистическій постулятъ въ метафизическомъ отношеніи несостоятеленъ; забываются и нарушаются субстанціальные предѣлы личностей: субстанціи вѣдь не могутъ, говоря фигурально, совмѣщаться. Ни мы въ чужую, ни другой кто въ нашу душу никакъ не можетъ проникнуть. Да мы и вообще соотносимъ себя лишь со *значковымъ* міромъ. Чужія субстанціи, какъ вещи по себѣ, являются намъ подъ видомъ *матеріальности*. Мы познаемъ міръ при помощи аналогіи и гипостасированія собственныхъ образовъ. Въ нашемъ духѣ имѣются лишь символы или значки, какъ то: образы, представленія, понятія. Слѣдовательно, и религія, поскольку она есть богопознаніе, есть соотношеніе субъектомъ себя съ мысленнымъ образомъ Бога, какой онъ (субъектъ) имѣетъ въ нѣдрахъ своего духа. А такъ какъ личности индивидуально различны, то различны въ нихъ и образы Бога. Отсюда съ необходимостью слѣдуетъ разнообразіе формъ *естественной* религіи, какъ богопознанія и богопочитанія, что̀, однако, не мѣшало бы возможности насадить и укрѣпить въ сердцахъ всѣхъ людей единую религію.

3) Неразграниченность у гр. Л. Н. Толстого сферъ религіи, философіи и науки.

Лучшимъ подтвержденіемъ неточности основного опредѣленія служитъ несостоятельность выводовъ. Ошибка въ основаніи жестоко отомщаетъ себя сама въ возводимомъ на ней логическомъ построеніи. Л. Н. призналъ для религіи въ качествѣ возможнаго для субъекта пункта соотношенія — міръ. Въ силу этого заблужденія онъ невольно запутывается и не можетъ точно разграничить умственныхъ

сферъ религіи, философіи и частныхъ наукъ. Кстати, хотя Л. Н. и „не признаётъ“ двухъ послѣднихъ категорій, но вѣдь онъ не можетъ отрицать ихъ наличности; а если онѣ „языческія“ (см. стр. 69), и желательны философія и науки „христіанскія“, то неясно, возможны ли таковыя съ точки зрѣнія Л. Н. и не замѣняются ли онѣ и съ избыткомъ одной уже религіею (въ его смыслѣ)? Мы возвратимся къ этому пункту ниже.

„Первоначальность отношенія къ міру“.

Наука и философія не могутъ де установить отношенія человѣка къ міру — потому, что (стр. 67) „прежде чѣмъ могла возникнуть какая-либо философія, или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, безъ чего невозможна никакая дѣятельность мысли: какое-либо отношеніе человѣка къ міру.“

а) Какого отношенія?

Къ сожалѣнію, здѣсь прежде всего неясно, о какомъ отношеніи человѣка къ міру идетъ рѣчь: говорится ли объ отношеніи только умственномъ, или же вообще объ отношеніи субстанціально-транссубъективномъ во всякомъ взаимодѣйствіи; если имѣется въ виду одно лишь какое-то умственное отношеніе (религіозное ли?), то этимъ положеніемъ ничуть не доказывается того, якобы истинно-религіозное отношеніе къ *міру* (хотя мы видѣли ранѣе, что подобное выраженіе есть нестерпимое противорѣчіе, но допустимъ его возможность на этотъ разъ) и точно первоначальнѣе (и притомъ какъ? логически (*φύσει*), или по времени?), чѣмъ философско-научное отношеніе къ міру; всетаки остается у гр. Толстого неяснымъ, что̀ къ чему приводитъ: наука и философія къ религіи, или наоборотъ?

b) Измѣняемость отношенія къ міру.

Кромѣ того, развѣ это (неизвѣстное) первоначальное отношеніе сколько-нибудь препятствуетъ позднѣе установить *другое* отношеніе къ жизни (хотя бы и при помощи философіи), которое замѣнитъ первоначальное, какъ ошибочное, и само будучи, впрочемъ, не всегда истиннымъ? Развѣ мы (и самъ Л. Н.) неодно-

кратно не мѣняли своего отношенія къ міру и жизни? Развѣ истина не лежитъ „посрединѣ“, какъ примирительная синтеза между тезой и антитезою, развѣ не добиваемся мы истины дорогою цѣною отказа отъ рутины, традиціи, цѣною долговременныхъ поисковъ? Л. Н. и самъ говоритъ о „разрушеніи прежняго ставшаго недостаточнымъ отношенія и постановкѣ на его мѣсто болѣе яснаго, разумнаго“ (Religion und Moral, p. 37). Аргументъ его о первоначальности этого отношенія, значитъ, совершенно несостоятеленъ.

c) Противорѣчіе со стороны науки.

Обратимся къ главной мысли. Направленіе для всякой умственной работы всегда (стр. 68) давалась де религіею (въ смыслѣ графа Л. Н. Толстого). Такую роль нѣкоторые философы приписываютъ и философіи. Быть можетъ, съ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія и для нѣкоторыхъ лицъ было бы и желательно, чтобы религія давала направленіе умственному труду, но только *этого не было*. Возводить такое мнѣніе въ исторіософическій законъ, по мнѣнію большинства историковъ науки, конечно, было бы скороспѣлымъ и неосновательнымъ умозаключеніемъ.

Наука, увѣряетъ графъ Л. Н. Толстой, не можетъ (см. выше, стр. 69), какъ полагаютъ наивные люди, быть изученіемъ „всего“, потому что предметовъ изслѣдованія безчисленное множество. Всякій, кто ознакомился хотя бы и съ элементарнымъ курсомъ логики, знаетъ, что во 1) полная индукція черезъ перечисленіе — вообще невозможна, и что во 2) наука, или вѣрнѣе, частныя науки изслѣдуютъ не всѣ предметы, или явленія въ отдѣльности ихъ (*τὰ καθ' ἕκαστα*), а только *типы* или общіе законы; напр., безчисленные случаи паденія тѣлъ охватываются немногими законами.

Затѣмъ: изслѣдованіе, разумѣется, не есть еще обладаніе знаніемъ; если же мы еще не знаемъ всего, и даже еще не „все“ изслѣдуемъ, то отсюда еще вовсе не вытекаетъ, будто „наука изучаетъ только то, что религія выдвигаетъ изо всего безчисленнаго количества предметовъ“. Можно бы, пожалуй, указать на памятники восточной муд-

рости, носящіе обыкновенно преимущественный религіозно-назидательный характеръ. Но ссылка, положимъ, на Талмудъ или Вѣды мало поможетъ; если Талмудъ, напр., и охватываетъ собой бо̀льшую часть еврейской научной литературы, то вѣдь и онъ заключаетъ въ себѣ немало мыслей, никакъ не вытекающихъ изъ богословскихъ основоположеній, и вообще свѣденій совсѣмъ не богословскаго характера; тамъ найдутся замѣтки и медицинскія, и ветеринарныя, минералогія и астрологія и всякая всячина, не имѣющая ничего общаго съ богословіемъ.

Различіе областей религіи и наукъ.

Частныя науки не имѣютъ съ религіей въ узкомъ смыслѣ богословія ничего общаго и не получаютъ отъ него „направленія“: какое дѣло, напр., богослову, какъ богослову, до удѣльнаго вѣса химическихъ элементовъ, или до критической температуры, или до личности *Дмитрія Самозванца* и т. д.? и наоборотъ, химикъ, какъ таковой, совершенно не компетентенъ въ вопросахъ богопознанія. Когда же подобное сближеніе происходитъ, бываетъ лишь произвольный захватъ чужой области, и кто-нибудь мѣшается не въ свое дѣло. Какой-нибудь естествовѣдъ (довольно частый случай), напр., иногда захочетъ явиться въ роли самозваннаго богослова, или философа.

Но вѣдь не все то, что̀ пишетъ естественникъ, относится къ области естественныхъ наукъ: „Сказки Кота-Мурлыки“ проф. зоологіи *Н. П. Вагнера* — не курсъ зоологіи. То обстоятельство, что нѣкоторые ученые обнаруживаютъ похвальный интересъ къ вопросамъ религіи и пытаются (иногда будучи непризванными дѣлателями) и сами разрабатывать вопросы богопознанія, ничуть не доказываетъ, что между богословіемъ и между какой-либо наукой, напр., зоологіей, либо физикою есть *внутренняя* логическая связь понятій. Философу, напр., понравится дѣлать гимнастическія упражненія или кататься на велосипедѣ; развѣ можно отсюда сейчасъ же и заключить, что философія располагаетъ кататься на велосипедѣ? Нужно

строго различать, когда научный писатель говоритъ въ качествѣ спеціалиста (такъ сказать, ex cathedra), и когда онъ говоритъ „отъ себя“: вѣдь и *Ньютонъ* писалъ объ Апокалипсисѣ, а *Берклій* о цѣлебныхъ свойствахъ дегтярной воды. Но ни философскія, ни математическія ихъ познанія не предрасполагали ихъ къ тому.

Мнимое различіе науки христіанской и науки языческой.

Наша якобы „языческая“ наука въ цѣломъ ея вовсе не есть (стр. 69) „изслѣдованіе тѣхъ условій, при которыхъ человѣкъ получаетъ наибольшее благо (какое? нравственное или матеріальное?), и всѣхъ тѣхъ явленій міра, которыя могутъ доставить его“. Еще „язычникъ“ Аристотель училъ, что именно та наука и выше, и лучше, которая наименѣе причастна житейскимъ заботамъ. Движеніе нашей солнечной системы къ Геркулесу и туманныя пятна изслѣдуются въ астрономіи, хотя это и не приноситъ сейчасъ же ощутительной матеріальной пользы человѣчеству. А какое нравственное благо можетъ проистечь отъ изученія формъ кристалловъ? Да и вообще нѣтъ минералогіи языческой или христіанской, какъ и нѣтъ химіи языческой въ отличіе ея отъ христіанской химіи; есть одна только химія, изслѣдующая (по возможности) *всѣ* химическія свойства вещей. Л. Н. Толстой и самъ знаетъ, что есть одна только алгебра, и одна геометрія, которыя остаются тѣми же алгеброй и геометріею, независимо отъ того, кто ихъ разрабатываетъ, будь то магометанинъ, еврей, индусъ, христіанинъ. Вѣдь науки суть системы понятій, а понятія (идейное бытіе) вѣчны, т. е. безвременны и не подлежатъ условіямъ времени и пространства. Алгебра или химія, какъ науки, по *содержанію* своего понятія, всегда тождественны самимъ себѣ; различіе же *объема* ихъ понятія въ различные періоды исторіи человѣческой культуры зависитъ не отъ различія въ вѣроисповѣданіяхъ или религіяхъ тѣхъ ученыхъ, которые разрабатываютъ означенныя науки, а отъ различія соотносительныхъ пунктовъ и точекъ зрѣнія, словомъ, отъ различнаго опредѣ-

ленія понятій, входящихъ въ составъ каждой науки. И не можетъ быть химіи, или минералогіи, или алгебры, кои, въ угоду Л. Н., станутъ, какъ подобаетъ „христіанской наукѣ", изслѣдовать „тѣ условія, при которыхъ человѣкъ можетъ познать требованія высшей Воли, пославшей его, и приложить ихъ къ жизни" (стр. 69). Гдѣ такая „наука только еще зарождается", мы не слыхали; поэтому и предлежащій трактатъ самого Л. Н. мы, видя въ немъ лишь сочиненіе общефилософскаго характера, не рѣшаемся причислять къ новой „наукѣ".

Подлинное разграниченіе умственныхъ областей науки, философіи, религіи.

Частныя науки изслѣдуютъ *міръ по частямъ*, каждая со своей особенной точки зрѣнія. Отсюда ясно, что должна же быть одна общая наука, которая изслѣдуетъ самыя эти точки зрѣнія или высшія понятія спеціальныхъ наукъ, подвергаетъ ихъ критикѣ, обрабатываетъ понятія и совмѣщаетъ ихъ во единую, свободную отъ противорѣчія систему. Эта наука изслѣдуетъ *міръ, какъ цѣлое,* и именуется *философіею.* Философія есть наука *категорій,* высшихъ понятій разума, основаній человѣческаго знанія. А такъ какъ и самъ человѣкъ входитъ въ міръ, какъ членъ, то онъ подвергается изученію и философіи, и частныхъ наукъ (изслѣдующихъ его отношенія ко *внѣшнему міру,* включая сюда и собственное тѣло). Значитъ, никто, кромѣ философіи, не въ правѣ судить о положеніи человѣка *въ мірѣ,* какъ цѣлой и единообразно-стройной системѣ; одна только философія можетъ опредѣлять его мѣсто въ мірѣ или *отношеніе человѣка къ міру.* Религія же есть отношеніе человѣка не къ міру, а *къ Богу,* какъ бы это отношеніе ни познавалось, самостоятельною ли работой человѣческаго разума, или путемъ человѣколюбиваго Самооткровенія Божія. Религіозное соотношеніе человѣка съ Богомъ изслѣдуется не въ философіи, а въ богословіи. А для богословія философія можетъ бытъ лишь служебнымъ элементомъ, ancilla; философія можетъ только доводить до Бога, какъ говоритъ *Френсисъ Бэкнъ,* а здѣсь

уступаетъ свое мѣсто богословію. Религія, какъ богопознаніе, никакъ *не есть міровоззрѣніе,* и философія, какъ міровоззрѣніе, никогда не замѣнитъ богословія, — въ силу совершеннаго различія объектовъ познанія ихъ.

Идеалистическое заблужденіе въ пониманіи религіи и подтасовка религіи философіею.

Фатальная ошибка въ опредѣленіи религіи приводитъ еще и къ другимъ невѣрнымъ слѣдствіямъ. Крайне замѣчательно, что Л. Н. въ своемъ усердіи на пользу религіи, неправильно доказывая правильную въ сущности мысль о томъ, что религію нельзя замѣнить философіею и науками, приписалъ религіи слишкомъ много чужихъ задачъ и просмотрѣлъ нѣкоторыя ея собственныя наисущественнѣйшія черты. Самъ того не замѣчая, онъ впалъ въ запрещаемый имъ самимъ грѣхъ и опредѣлилъ религію, какъ философію, тѣмъ навязавъ ей несвойственные ей философскіе признаки и задачи. Этимъ онъ повторилъ ошибку всѣхъ идеалистовъ-философовъ, кои въ своемъ служеніи „мышленію“ (*νόησις*), признаваемому ими основною чертою и божескаго, и человѣческаго, и всемірового бытія, стирали границу между религіей и философіею и первую замѣняли второю. Еще въ нашемъ столѣтіи *младогегелевцы* [1]) (лѣвая сторона) сами уподобляли философію хищному волку, долженствующему пожрать смиреннаго овна-религію. Но эти хвастливыя заблужденія уже отошли въ область преданій. Намъ же, ратуя о религіи, не надо позабывать: pas trop de zèle, дабы неумѣлою защитой не способствовать профанаціи религіи.

Подтасовка типовъ религій формами этико-философскихъ воззрѣній.

Не увлекись Л. Н. неправильнымъ расширеніемъ задачъ религіи, онъ избѣжалъ бы и теперешняго своего дѣленія религій. Приводимыя имъ формы религій суть собственно не религіозныя формы, а различныя ступени міро-

1) Форма „гегеліанцы“ для перевода нѣмецкаго Hegelianer на мой слухъ столь же дика, какъ „индіанцы“ — Indianer. Такъ же отрицательно отношусь я и ко всѣмъ прочимъ философскимъ „анцамъ“. *Анцы* и *янцы* суть окончанія армянскихъ фамилій.

воззрѣній общефилософскихъ въ ихъ этическихъ слѣдствіяхъ. 1) Забота о благѣ собственномъ, 2) о благѣ общества (какъ мнимый подвидъ предыдущей) суть лишь отпечатки особаго отношенія человѣка къ міру, когда человѣкъ ставитъ себя, или „свое“ — „пупомъ міра“. Третій же членъ раздѣленія (служеніе волѣ Божьей, какъ высшая форма религіи; впрочемъ, это уже совсѣмъ этика, а не религія!) не координованъ съ предыдущими и не имѣетъ съ ними общаго fundamentum divisionis: отказъ отъ служенія своему собственному благу или благу своей корпораціи логически не противостоитъ обращенію въ слугу Божьяго: возможны, напр., еще ступени служенія *всему* человѣчеству (чего никакъ *нельзя* включить во II ступень), всему живому и т. д. Замѣтимъ еще, что логически различаются другъ отъ друга только I членъ отъ II и III вмѣстѣ: ибо различающими признаками является здѣсь: въ I случаѣ — служеніе себѣ, а во II и III — служеніе кому-либо *другому,* будь то людямъ или Богу.

Кстати, общаго основанія дѣленія нѣтъ и въ приводимомъ въ началѣ (см. выше, стр. 64) раздѣленіи взглядовъ на религію: религія, I) какъ откровеніе, II) какъ сводъ суевѣрныхъ положеній и III) какъ сводъ законовъ, придуманныхъ для обузданія толпы умными администраторами. Происхожденіе религіи отдѣляетъ только I отъ II и III вмѣстѣ (I религія происходитъ де отъ Бога, II и III — отъ человѣка). II и III другъ отъ друга собственно подраздѣляются различіемъ ихъ желательной будущности. II — суевѣріе подлежитъ де истребленію, а III — придуманный умными людьми обманъ якобы необходимъ для массы. Но въ единомъ дѣленіи по общеизвѣстному логическому правилу надо проводить и одно основаніе, и трихотомію нельзя основывать на двухъ разныхъ основаніяхъ; нельзя подчиненныхъ понятій координовать съ понятіями, равносильными ихъ подчиняющему. Эта логическая ошибка — приводить подраздѣленія наравнѣ съ раздѣленіями допущена гр. Л. Н. Толстымъ въ обѣихъ трихотоміяхъ, повидимому, безсознательно.

Вопросъ о природѣ религіознаго соотношенія.

Но на этихъ логическихъ формальностяхъ (хотя онѣ далеко не безразличны) я останавливаться не стану, а перейду, по существу, ко второму капитальному смѣшенію понятій въ означенномъ трактатѣ Л. Н. Религія де есть отношеніе. Спрашивается, какою же метафизической природой обладаетъ это отношеніе? Есть ли оно *реально-функціонное*, или же оно есть только *идейное* отношеніе, т. е. заключается въ одномъ лишь разумѣ и познаніи. Этого громаднаго различія Л. Н. нигдѣ не выяснилъ, да, кажется, и не уловилъ. На этотъ счетъ онъ выражается темно. Если бы Л. Н. уловилъ его, то онъ сразу бы освободился отъ идеализма.

Безсознательная традиціонно-философская замѣна религіи богословіемъ.

Я не сомнѣваюсь, что Л. Н. понимаетъ религію, какъ *живое* отношеніе. Но соотвѣтственно обычнымъ пріемамъ большинства системъ философіи религіи (къ чему наклонность дается общею точкой зрѣнія идеализма), Л. Н., ведя рѣчь о религіи, какъ цѣломъ, всего чаще говоритъ собственно о *богопознаніи*, какъ будто онъ и самъ ничего другого въ религіи не видитъ. Во всѣхъ вышеразобранныхъ мѣстахъ о преимуществахъ религіи надъ философіею и наукой рѣчь шла, несомнѣнно, о богопознаніи. Въ этомъ же духѣ выражаются и другія мѣста. „Религія опирается на фактъ сознанія человѣкомъ своей конечности среди безконечнаго міра и своей грѣховности“ (Religion u. Moral, p. 10). Сущность всякой религіи составляетъ де *отвѣтъ на вопросъ*, надъ которымъ задумывается человѣкъ (ibidem, p. 11): „для чего это его мгновенное, неопредѣленное и конечное существо среди вѣчнаго, твердо опредѣленнаго и безконечнаго міра“ [1])? Ниже — въ разборѣ формъ религіи (ib. p. 15): „каждый человѣкъ непремѣнно какъ-нибудь

1) Или: „Зачѣмъ я живу, и какое мое отношеніе къ окружающему меня безконечному міру“ (стр. 14)? Кто же не признаетъ здѣсь исконныхъ *философскихъ* проблемъ?

представляетъ себѣ свое отношеніе къ міру". „Религія (ibidem, p. 16) есть то отношеніе, въ которомъ человѣкъ *признаётъ себя къ міру* etc." и т. п. Всѣ подчеркнутыя выраженія обозначаютъ функцію мышленія или познаніе.

Но вѣдь изъ познанія можетъ быть выведено только познаніе же. Изъ религіи, какъ богословія, можно вывести только *науку этики,* а не *реальную нравственность;* одно другого не обусловливаетъ: преступники возможны и среди профессоровъ богословія (религія, какъ познаніе). Что наше пониманіе словъ Л. Н. вѣрно, т. е. что здѣсь разумѣлась религія, какъ познаніе, подтверждается непосредственно затѣмъ слѣдующей полемикою противъ науки и философіи . . . „Прежде чѣмъ могла возникнуть какая-либо философія, или какая-либо наука, должно было уже существовать то, безъ чего *невозможна никакая дѣятельность мысли, какое-либо то или другое отношеніе человѣка къ міру*" (см. выше, стр. 68). Чтобы мы какъ-либо не поняли этого предварительнаго отношенія въ смыслѣ *реальной* координаціи съ Богомъ, добавляется, что оно есть откровеніе, дающее направленіе (стр. 71) всякой умственной дѣятельности (не придавая де слову „откровеніе" мистическаго значенія?!), т. е. опять таки есть *познаніе.*

Смутность понятія гр. Л. Н. Толстого объ откровеніи или богопознаніи.

Для того, чтобы *познать* свое отношеніе къ міру, или къ началу его, не требуется де ни науки, ни философіи. Въ чемъ же, однако, состоитъ этотъ „ненаучный" и „нефилософскій" способъ познанія? „Религіозное познаніе есть то, на которомъ зиждется всякое другое, и которое (опять нарушеніе правъ философіи!) предшествуетъ всякому другому . . . мы не можемъ опредѣлить его, не имѣя для него орудія опредѣленія" (Religion u. Moral, p. 20—21). Однако самъ то Л. Н. уже опредѣлилъ его и подвелъ его въ своихъ словахъ подъ высшее понятіе „познаніе". Откровеніе и будетъ де означеннымъ „религіознымъ *познаніемъ*". Но если Богъ въ Откровеніи вступаетъ въ соотношеніе съ человѣкомъ, а послѣдній обладаетъ лишь своимъ сла-

бымъ и несовершеннымъ человѣческимъ разумомъ, то Откровеніе, дабы человѣкъ понялъ его, конечно, должно быть къ нему приноровлено, т. е. выражено человѣческимъ языкомъ и словами. Слова же суть только знаки понятій. А понятія вѣдь общи всему умственному обиходу человѣка и употребляются не только въ этомъ комплексѣ мыслей, въ которыхъ выражено Откровеніе, но и въ иныхъ комбинаціяхъ. Понятія же *взаимно* опредѣляются, и не имѣй они *общихъ точекъ,* то они и не могли бы слагаться въ стройныя, логическія системы. Значитъ, для опредѣленія *(логическаго)* понятій орудіе на лицо въ *самихъ* же понятіяхъ.

Во вторыхъ: Откровеніе не сообщаетъ намъ наивысшихъ предикатовъ или общихъ категорій, потребныхъ для опредѣленія нисшихъ понятій; категоріи составляютъ исключительный и собственный предметъ философіи. Вѣдь Откровеніе — не курсъ логики, или метафизики. Истины Откровенія не входятъ въ видѣ точекъ зрѣнія въ частныя науки и не примѣнимы ни въ ботаникѣ, ни въ минералогіи и т. д. Откровеніе имѣетъ свой разъ навсегда точно опредѣленный смыслъ, и надобно остерегаться примѣнять его не къ мѣсту. Кромѣ того, *кто*, по мнѣнію гр. Л. Н. Толстого, *открываетъ* себя? Пунктовъ религіознаго соотношенія съ субъектомъ онъ выставилъ два: Бога и міръ. Какъ можетъ себя открывать міръ, который не есть *единая* личность? Если христіанинъ признаётъ Бога личнаго, то ему легко понятно, что Личность, Богъ, напр., по Своей Всеблагости восхотѣлъ открыть Себя людямъ. Но можно ли такимъ же образомъ персонифицировать міръ? Вѣдь міръ для насъ на критической точкѣ зрѣнія только совокупность впечатлѣній — „мои представленія". Л. Н. не можетъ возразить намъ тѣмъ, что Откровеніе де относится только къ третьей, совершенной формѣ религіи, а не къ первымъ двумъ формамъ — религіи міра. Вѣдь, по словамъ Л. Н. Толстого, религія *всегда* и *вездѣ* (см. выше, стр. 68) давала направленіе умственной жизни и всяческой

наукѣ, включая въ нее и философію. Значитъ, и въ религіяхъ первыхъ двухъ формъ было нѣкое „откровеніе“.

Апоріи въ понятіи „міра“.

Итакъ, что же понимать подъ терминомъ „міръ“? Несомнѣнно, что на обѣихъ первыхъ ступеняхъ религіи будетъ различно[1]) и самое понятіе міра (а не одно только *отношеніе* къ міру): на первой ступени человѣкъ противопоставляетъ своему „я“ все „не-я“ и живетъ только въ себя самого; на второй — человѣкъ исключаетъ изъ этого враждебнаго и подлежащаго эксплуатаціи міра „не-я“ — своихъ близкихъ, сочленовъ того же единства: выходитъ, значитъ, что измѣнился въ его глазахъ и составъ міра — и міръ „не-я“, ранѣе для него безразличный, распадается на двѣ половины: „своихъ“, которыхъ онъ, такъ сказать, изымаетъ изъ „не-я“ или міра, и „чужихъ“, которые только и составляютъ теперь для него съуженную сферу непріязненныхъ дѣйствій. Такія апоріи наглядно показываютъ, что Л. Н. смѣшалъ въ своемъ раздѣленіи формъ религіи точки зрѣнія метафизическую и этическую. Эти якобы религіозныя отношенія человѣка къ міру суть собственно отношенія нравственныя.

Откровеніе, какъ міропознаніе.

Если не понимать Откровенія „мистически“, и если не міръ открываетъ себя, такъ ужъ не самъ ли человѣкъ открываетъ себѣ его?

1) Кстати, почему Л. Н. вторую форму, когда человѣкъ живетъ на благо своей корпораціи (семьи, рода, общества, и т. д.), т. е. когда онъ распространяетъ сознаніе своего „я“ на цѣлую массу другихъ душъ, почему эту стадность Л. Н. ставитъ выше первой, т. е. сознанія своего „я“? Надо строго различать философское отношеніе къ міру отъ политическаго и этическаго. Эта стадность или сознаніе себя только частью цѣлаго характерна для древности и дикихъ народовъ. Въ признаніи самостоятельности единичной личности лежало потрясающее міръ величіе христіанства. Принципъ личности составляетъ, по убѣжденію историковъ цивилизаціи, лучшее достояніе новой культуры. См. мои брошюры „Изъ исторіи критическаго индивидуализма“ и „Этюды по метафизикѣ Лейбница“.

Дѣйствительно, Л. Н. такъ и говоритъ (см выше, стр. 20): „познаніе это пріобрѣтается не изученіемъ и не усиліями отдѣльнаго человѣка, или людей, а только *воспріятіемъ* (??!) отдѣльнымъ человѣкомъ или людьми безконечнаго разума, постепенно открывающагося людямъ". Познаніе же устройства вселенной совершается въ такъ называемыхъ естественныхъ наукахъ (въ которыхъ и примѣняются методы *воспріятія*): анатоміи, зоологіи, минералогіи, химіи и т. д. Но основными категоріями этихъ наукъ служатъ философскія понятія; напр., въ математикѣ высшими принципами являются понятія величины, числа, равенства, въ механикѣ — понятія времени, пространства, движенія, въ физикѣ — понятія силы, матеріи, причины и т. п. Слѣдовательно, это „откровеніе" sui generis опредѣлимо, и „неопредѣляемость" его есть богословское воспоминаніе, которое, благодаря произведенной Л. Н. Толстымъ подмѣнѣ богословскаго Откровенія — откровеніемъ естественнонаучнымъ, становится совершенно неумѣстнымъ. А кромѣ того, неужели и взаправду для Л. Н. откровеніе все въ той же базаровской распластанной лягушкѣ? я этого не думаю. Если же Л. Н., слѣдуя Максу Мюллеру, склоненъ принять откровеніе, хотя и не изъ лягушки, но, такъ сказать самодѣльное откровеніе человѣческаго разума, постигающаго разумъ безконечной вселенной, то гдѣ же непоколебимые критеріи истинности его? Не есть ли, можетъ быть, такое „откровеніе" съ объективной критической точки зрѣнія, выражаясь терминомъ Френсиса *Бэкна*, просто idolon tribus?

Фактъ, подрывающій всю *идеалистическую* теорію религіи, какъ познанія.

Поборая науку и философію, какъ ненужныя для религіознаго сознанія, и на мѣсто ихъ ставя религію, какъ основное познаніе, Л. Н. приводитъ фактъ, который не только не служитъ для его теоріи аргументомъ, но и прямо свидѣтельствуетъ противъ него. Съ религіею не надобны де ни наука, ни философія, ибо основатели религій не отличались научными и философскими знаніями. Притомъ свойства, дѣлающія людей способными воспринимать

истину (религіозную) суть не какія-либо особенныя активныя качества ума, а, напротивъ, суть пассивныя свойства сердца (стр. 71).

Совершенно вѣрно: можно быть религіознымъ и не имѣть очень большого ума; къ сожалѣнію, и противники религіи (къ которымъ гр. Л. Толстой, разумѣется, не захочетъ причислить себя) тоже часто и особенно упираютъ именно на это обстоятельство, т. е. на невѣжество и на малоуміе, какъ на причины религіозности. Но почему же? Вѣдь если религія есть познаніе, а познаніе — плодъ и воспріятіе разума, то выходитъ, что, чѣмъ выше и основоположительнѣе познаніе (а оно, по Л. Н., глубже всей науки, философіи и метафизики), то тѣмъ *большій* и разумъ надобно будетъ имѣть для постиженія его; значитъ, чѣмъ человѣкъ *разумнѣе* и чѣмъ умъ его сильнѣе, тѣмъ онъ окажется якобы и способнѣе къ религіи. Получается противорѣчіе, опять указывающее на ошибочность основанія. Мы сейчасъ разрѣшимъ эту антиномію.

Религія, какъ реальная координація съ Богомъ.

Человѣческая душа, по счастью, обладаетъ не одною лишь функціею мышленія. Вліяніе идеализма было такъ велико, что отъ его воззрѣній очень трудно освободиться еще и до сихъ поръ; даже и тотъ, кто не подозрѣваетъ этого и, повидимому, считаетъ себя стоящимъ совсѣмъ на иной почвѣ, внезапно начинаетъ проповѣдывать доктрины идеалистическія, какъ это случилось и съ Л. Н.: религія де есть познаніе. Неудачный примѣръ для доказательства того, что религія независима отъ философіи, привелъ Л. Н., повторяя исконную доктрину (притомъ еще ошибочную). Религія не есть только познаніе (какъ доказывалъ Льву Николаевичу въ свое время еще А. А. Козловъ), и жить не значитъ только мыслить. Человѣческая душа обладаетъ громаднымъ количествомъ функцій, которыя въ общемъ распадаются на три крупныхъ класса: 1) мышленіе, 2) чувство-воля и 3) движеніе. Религія не есть только одинъ какой-либо *идейный элементъ*, или совокупность тако-

выхъ [1]); она есть специфическая *реальная* координація всѣхъ трехъ функцій человѣческой души. Человѣкъ способенъ къ самоопредѣленію и ставитъ себя въ *реальное* (живое) соотношеніе съ Богомъ, каковое именуется религіею. Сообразно такому соотношенію, видоизмѣняется и образъ отправленія душевныхъ функцій; религіозный субъектъ, соотнося себя въ своемъ сознаніи съ Богомъ, обладаетъ во I) специфическимъ *познаніемъ* (*идейная* сторона): богопознаніемъ съ соотвѣтствующими религіозною этикою (идейное соотношеніе съ функціею чувства-воли) и эстетикою (духовный стиль въ искусствѣ — идейное соотношеніе съ функціею движенія); и во II) *реально:* 1) *мысль* его устремлена на Бога и божеское — такъ называемое *„богомысліе“*; 2) *чувство-воля* координовано съ специфическими представленіями (вотъ куда относится выставляемый Л. Н. въ качествѣ существеннаго — признакъ: чувство преданности волѣ Божіей; 3) соотношеніе съ Богомъ вызываетъ и особаго рода движенія и *дѣянія* (*культъ* — богопочитаніе); на три стороны реальнаго отношенія намекаетъ и традиціонное опредѣленіе религіи, какъ modus Deum cognoscendi [познаванія a) умомъ] et colendi [т. е. почтенія b) чувствами и c) дѣяніями]. Совокупность этихъ душевныхъ функцій и составляетъ область sacra въ отличіе отъ profana.

Только въ одномъ мѣстѣ Л. Н. какъ будто говоритъ въ иномъ тонѣ, хотя тоже весьма смутно: онъ укоряетъ

1) А. А. Козловъ указываетъ нѣсколько принциповъ, которые по одиночкѣ выставлялись въ качествѣ сущности религіи, но которые не могутъ быть ею по своей односторонности, хотя и входятъ въ религію, какъ элементы: религія, какъ философія, какъ наука, какъ продуктъ нравственной идеи и дѣятельности, — эгоистическихъ и эвдемонистическихъ стремленій, — чувства, и спеціально чувства зависимости отъ абсолютнаго единства всего сущаго, религія, какъ мистика, какъ продуктъ идеи и чувства безконечнаго, — продуктъ художественныхъ чувствъ. Источникъ религіи А. А. Козловъ находитъ не въ той или другой какой-либо дѣятельности духа, а въ его *цѣломъ*.

науку со включеніемъ философіи, что онѣ де изслѣдуютъ явленія (философія, замѣтимъ, *явленій не* изслѣдуетъ) *разсудочно* и независимо отъ положенія изслѣдующаго и отъ *чувствъ,* испытываемыхъ имъ (выше, стр. 70). Не забудемъ, однако, что *познавать* можно только познавательною способностью — разсудкомъ или разумомъ, ибо если бы можно было познавать чувствомъ, такъ чувство и было бы познаніемъ, или однимъ изъ видовъ такового, а не чувствомъ. Чувства же (по крайней мѣрѣ, логическія; но могутъ случайно присоединяться еще и другія, какъ то: эстетическія, этическія)[1]) въ реальной координаціи познаванія сопровождаютъ научныя операціи, руководятъ ими, и, значитъ, вопреки гр. Л. Н. Толстому, всетаки *присутствуютъ* въ этомъ случаѣ. Кромѣ того, научное познаніе явленій міра въ силу самой своей сущности не можетъ не быть объективно, а истина остается истиною для изслѣдователя во *всякомъ* положеніи. „Отношеніе же", продолжаетъ Л. Н. (конечно, умственное, такъ какъ рѣчь идетъ у него о различіи *„познанія"* религіознаго отъ познанія научно-философскаго), „человѣка къ міру опредѣляется не однимъ разсудкомъ, но и чувствомъ, *всей совокупностью* (именно) духовныхъ силъ человѣка". То, что̀ описываетъ Л. Н., есть отношеніе *философское.* Религія же не есть познаніе вообще и не есть въ частности какое-то познаніе явленій міра „чувствомъ". Религія не *опредѣляется* координаціею душевныхъ силъ, но *есть* специфическая координація этихъ силъ въ соотношеніи съ *Богомъ* (а не съ міромъ).

Опредѣленіе гр. Л. Н. Толстымъ нравственности.

Переходимъ ко второму отдѣлу статьи — „о нравственности". Подробный анализъ понятія религіи значительно сокращаетъ нашу задачу. И въ нравственности Л. Н. видитъ *три* фазы или разряда, сообразно тремъ степенямъ религіознаго отношенія къ міру или къ началу его; а такъ какъ эти первыя степени

[1]) См. мою книгу „О понятіи искусства".

были собственно не обще-религіозныя, а этическія, то здѣсь дѣло ограничивается простымъ повтореніемъ и *перефразировкою* прежняго. Религія есть установленное (кѣмъ? Богомъ, или человѣкомъ?) отношеніе человѣка къ міру или къ началу его, опредѣляющее смыслъ его жизни (а это на самомъ дѣлѣ — задача философіи). Нравственность же есть де указаніе и разъясненіе той дѣятельности человѣка, которая *сама собою* вытекаетъ изъ того или другого отношенія человѣка къ міру (стр. 72). Если она вытекаетъ „сама собою", то на что же еще разъясненіе (кому, и со стороны кого?)? Если же нужно еще разъясненіе, и оно служитъ „къ всегдашнему руководству", то, значитъ, эта дѣятельность не вытекаетъ „сама собою". А если всетаки нравственность *сама* вытекаетъ, то это разъясненіе могло бы быть дѣлаемо развѣ лишь изъ одного презрѣннаго (для графа Л. Толстого), „безцѣльнаго и *все* старающагося объяснить" разсудочнаго объективно-научнаго интереса. Если же такихъ интересовъ не признавать въ качествѣ непроизводительнаго (въ экономическомъ смыслѣ) умственнаго труда, то и сама этика терпима лишь въ смыслѣ практическаго кодекса. А если она притомъ еще сама собою вытекаетъ (какъ это? *логически*-дедуктивно изъ религіознаго ученія [1]), или же *реально* изъ реальнаго соотношенія съ Богомъ?), то это разъясненіе — напрасный трудъ! кто обладаетъ нравственностью, тотъ уже нравственъ, и ему нечего разъяснять. Развѣ онъ станетъ нравственнѣе отъ того, что онъ будетъ знать, будто онъ нравственъ? Тутъ уже недалеко и до „гордыни". Не лучше ли наоборотъ?

Идеалистическая путаница понятій нравственности и этики.

Вотъ образчики затрудненій, получающихся изъ приведеннаго опредѣленія нравственности. И здѣсь всѣ ошибки въ концѣ концовъ сводятся къ одному основному грѣху идеализма: смѣшенію *двухъ родовъ бытія* —

1) Если дедуктивно, то всетаки надобно *кому-нибудь произвести* эту дедукцію!

реальнаго и идейнаго. Отсюда мы видимъ, какимъ *громаднымъ* значеніемъ обладаетъ точное различеніе разныхъ смысловъ, въ какихъ понятіе „бытіе“ примѣняется. Одинаковость значка не должна вести къ смѣшенію понятій. Напр., этику, какъ систему нравственныхъ ученій, отнюдь не должно смѣшивать съ нравственностью, или нравственнымъ образомъ жизни (реальностью). А между тѣмъ у Л. Н. слово „нравственность“, какъ и прежде „религія“, заурядъ, по мѣрѣ надобности, употребляется то въ томъ, то въ другомъ значеніи, то въ смыслѣ одного лишь познанія, то въ смыслѣ реальной нравственности, что̀ для самого автора очень удобно, но логически, къ сожалѣнію, вполнѣ несостоятельно.

Благородно звучитъ, но логически плохо вяжется съ прочими мыслями утвержденіе: „нравственность (стр. 73) не можетъ быть независима отъ религіи, потому что она не только есть послѣдствіе религіи, т. е. того отношенія, въ которомъ человѣкъ признаётъ себя къ міру („или къ началу его“ здѣсь уже отброшено), но она уже *включена* (impliqué, implizirt) въ религіи.“ Можно бы сказать даже болѣе: нравственность (по Л. Н.) и есть сама религія, ибо, какъ я уже показалъ, въ началѣ трактата графа Толстого вмѣсто „религіи“ была *подставлена* „нравственность.“ Только, если эта нравственность вытекаетъ изъ откровенія, даваемаго міропознаніемъ (alias естествовѣдѣніемъ?), то не пришлось ли бы Льву Николаевичу, поглубже вникнувъ въ дѣло, и, признавая принудительную силу логическихъ доводовъ и подлиннаго значенія словъ, возвести „борьбу за существованіе“ въ нравственный принципъ—вмѣстѣ съ Гёкели и присными его?

Затѣмъ: какъ понимать эту „включенность“ нравственности въ религію? Вытекаетъ ли въ качествѣ частнаго слѣдствія изъ общаго основанія — нравственность, какъ нравоученіе, изъ религіи, какъ богопознанія, или же религіозность (актуальная) субъекта обусловливаетъ (реально-психически) нравственный образъ жизни его? А это —

двѣ вещи разныя. *Спенсеръ* и *Вундтъ* произвели по „Этикѣ“; но за такой подвигъ никто не считаетъ этихъ почтенныхъ ученыхъ идеалами нравственности; съ другой стороны, ни Христосъ, ни даже Сократъ не написали по учебнику этики . . .

Такъ какъ религію Л. Н. отождествилъ въ своемъ опредѣленіи съ философіею, или въ частности съ этикою, съ одною изъ многихъ философскихъ дисциплинъ, то онъ, естественно, не можетъ и разграничить религію отъ нравственности. „Всякая религія есть отвѣтъ на вопросъ: какой смыслъ моей жизни? И религіозный отвѣтъ всегда включаетъ въ себѣ уже извѣстное нравственное требованіе, которое можетъ становиться иногда послѣ объясненія смысла жизни, иногда прежде его“ (стр. 74). „Нравственность заключена въ даваемомъ религіею объясненіи жизни, и потому никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ религіи“ (ib.). Какъ понимать здѣсь эту идейную „заключенность“ нравственности въ религіи? Есть ли нравственность видъ религіи, или логическое слѣдствіе, выводъ изъ религіозныхъ положеній? Религію и нравственность нельзя де разъединить (логически) одну отъ другой; если религія есть отношеніе къ міру, притомъ еще умственное, т. е. міропознаніе и мірообъясненіе, то что же останется на долю собственно религіи, если отнять отъ нея и всѣ науки о природѣ, т. е. такъ называемыя естественныя? Останется та часть ея, которая, правда, непричастна естественнымъ наукамъ, но зато совпадаетъ у Л. Н. съ нравоученіемъ, и потому отъ нея неотдѣлима. Если это и называть религіею въ собственномъ смыслѣ, то придется взять pars pro toto (часть вмѣсто цѣлаго).

Не упустимъ изъ виду и того обстоятельства, что, если сама этика допускается только ради ея практическаго примѣненія, то и вся религія будетъ только ради этики, т. е., въ концѣ концовъ, ради житейской *практики*, что придало бы ей исключительно *утилитарное* значеніе.

Неточность постановки самой проблемы.

Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что неточность отвѣта насчетъ зависимости нравственности отъ религіи обусловливается неточностью формулировки самаго постановленнаго вопроса: „возможна ли нравственность безъ религіи“. Во первыхъ, какъ понимать означенную возможность: логически (идейно), или реально, и затѣмъ, въ смыслѣ ли этики, или нравственности практической? Во вторыхъ, что спрашивается: возможна ли безрелигіозная нравственность въ будущемъ, или же вообще имѣла ли она мѣсто когда-либо? Перекрещивая схемы, вопросъ можно понять такъ: были ли, либо мыслимы ли въ будущемъ системы этики, независимыя отъ религіознаго вѣроученія (каково бы послѣднее ни было), или же былъ ли когда-нибудь, либо мыслимъ ли вообще такой образъ дѣйствій (нравъ — ἦθος), который, будучи нравственнымъ, былъ бы независимъ отъ религіознаго союза съ Богомъ? Сообразно четвероякому смыслу вопроса, и отвѣты будутъ различны. Системы этики, независимой отъ религіи (sans sanction), какъ указываетъ и самъ авторъ, построялись, и нельзя предвидѣть ничего, что̀ бы могло помѣшать ихъ появленію въ будущемъ. Состоятельны ли онѣ — вопросъ иной. Затѣмъ: были, есть, да и будутъ, вѣроятно, люди нерелигіозные (иррелигіянты, коихъ не надо смѣшивать съ атеистами: таковыми *иррелигіянтами* были, напр., строгіе позитивисты „первой фазы“, которые не только отрицали Бога, но и прямо игнорировали вопросъ о бытіи Его),— которые по *внѣшней* сторонѣ своихъ дѣяній были нравственны въ христіанскомъ смыслѣ слова (напр., *Литтрé*). Но не есть ли это случайное совпаденіе, — дѣло другое.

Этика и философія.

Очевидно, вопросъ о возможности нравственности безъ религіи надо было понять такъ: возможно ли построить логически состоятельную *систему* этики независимо отъ религіознаго основоположенія? Если и признать этику безъ богоученія и нравственность безъ религіи невозможными, то религія эта всетаки,

понятно, не можетъ быть ни „религіею міра“, ни „религіею начала его“, а единственно лишь религіею *Личнаго* Бога, вступающаго въ Завѣтъ съ человѣкомъ.

Л. Н. справедливо указываетъ на неудовлетворительность прежнихъ философскихъ попытокъ обосновать этику. Но онъ не входитъ въ разсмотрѣніе причины этого явленія, а именно того обстоятельства, что неудача этихъ попытокъ зависѣла отъ идеализма или универсализма [1]) прежней метафизики (къ которому склоняется и самъ онъ, что̀ именно также не гарантируетъ успѣха его собственной попыткѣ) и безповоротно рѣшаетъ, что философіи вообще съ этикою справиться не подъ силу. Л. Н. Толстой вообще очень склоненъ видѣть не только въ религіи, но и въ философіи исключительно *одну* лишь этику; его сѣтованія на „отчужденность новой философіи отъ жизни“ въ переводѣ на языкъ историческихъ фактовъ означаютъ не болѣе, не менѣе, какъ то, что философы новаго періода европейской философіи обращались преимущественно къ изслѣдованію прямыхъ и коренныхъ задачъ своей науки, а именно къ *проблемѣ знанія* [2]); философія этого періода носитъ гносеологическій характеръ; а этика за то время выдѣлилась въ особую науку.

Но не забудемъ, что ни философія, ни религія не исчерпываются одной этикою; этика есть лишь часть, одна изъ философскихъ дисциплинъ, притомъ, дисциплина побочная, вполнѣ зависимая отъ „первой философіи“. И вотъ гдѣ корень неудовлетворительности философской этики: необоснованность и несвязанность послѣдней вполнѣ зависѣли отъ неудовлетворительности самихъ метафизическихъ основаній.

---

1) См. мою книгу „Философія и литература“.

2) Дѣйствительно, эти изслѣдованія отвлеченнѣе и много *труднѣе* этическихъ разсужденій; неудивительно, что графъ Л. Толстой жалуется на *непонятность* (для него самого, разумѣется) новой философіи (см. выше, стр. 75). Незнаніемъ философіи блещутъ и выраженія вродѣ: *„воспріятіе“* чужого разума и т. д.

Необходимость критическаго индивидуализма.

Въ исторіи метафизики до сихъ поръ главенствовалъ универсализмъ; въ качествѣ побочнаго дитяти метафизики, не носящаго своего родового прозвища, параллельно жилъ матеріализмъ. Не мудрено, что ни идеализму, ни матеріализму не могло удаться обосновать этику своею ошибочною онтологіею (ученіемъ о подлинно сущемъ). Въ самомъ дѣлѣ: по ученію однихъ, человѣкъ — безсмысленная и безцѣльная куча атомовъ; у другихъ, онъ же — мимолетный модусъ единой субстанціи и т. п. Какъ же тутъ еще приплести личность и ея нравственность[1])?

Но есть еще одно метафизическое направленіе — *критическій индивидуализмъ*, имѣвшій среди великихъ философовъ своимъ представителемъ — *Лейбница*. Эта метафизика, полагающая своимъ основаніемъ понятіе индивидуальной субстанціи, можетъ представить свою достаточно обоснованную этику.

Принципъ признанія себя слугою Воли Божьей, столь дорогой Л. Н. Толстому, вполнѣ можетъ быть согласованъ съ критико-индивидуалистическими воззрѣніями. Это этическое понятіе вытекаетъ изъ метафизическаго понятія міра, какъ цѣлой системы. Замѣтимъ только, что необходимо имѣть какой-либо критерій для признанія возникающихъ у „я“ намѣреній — Волею Божьей? Какъ отдѣлаться въ данныхъ „въ сознаніи разумѣ и любви“ отъ неизбѣжной подмѣси субъективности? Есть, напр., маньяки, кои не только свои намѣренія считаютъ за ниспосланіе Божіе, а и себя самихъ считаютъ Богомъ. Для тѣхъ, кто, подобно Толстому, не хочетъ порывать съ Откровеніемъ, нельзя придумать иного критерія, кромѣ согласія со Словомъ Божіимъ, надлежащимъ и *авторитетнымъ* образомъ ис-

1) Л. Штрюмпель совершенно справедливо называлъ эти воззрѣнія „*псевдоэтикою* матеріализма и пантеизма“. См. главу подъ такимъ названіемъ въ его Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie, Lpz., 1886, стр. 415 и далѣе.

толкованнымъ. Отсюда проистекаетъ необходимость, въ качествѣ высшей нравственной санкціи, Слова Божія съ авторитетными его истолкованіями. Для этики, желающей стоять на одномъ только чисто-религіозномъ основаніи, иного исхода нѣтъ, какъ признавать Богооткровеніе.

Общее сужденіе объ этикѣ графа Л. Н. Толстого.

Какъ мы видимъ, Толстой остаётся въ общемъ вѣренъ принципамъ идеалистическаго или интеллектуалистическаго міровоззрѣнія, чѣмъ и объясняются всѣ его ошибки; въ этомъ отношеніи онъ вполнѣ оправдываетъ ту характеристику его философіи, какую начерталъ А. А. Козловъ (см. выше, гл. VIII). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи столько обязанъ философіи идеалистической, Толстой оказывается довольно неблагодарнымъ ея данникомъ, отрицая всякое научное и житейское значеніе философіи вообще. Столь же неблагодаренъ онъ и по отношенію къ „наукѣ“ или точнѣе къ спеціальнымъ наукамъ, исполняющимъ какъ разъ ту службу, какой онъ требуетъ отъ *настоящей* науки: излагать самооткровеніе внѣшняго міра, открывающагося перципирующему и мыслящему субъекту. Замѣтимъ, впрочемъ: у Толстого, несмотря на то, что онъ придаётъ въ опредѣленіи религіи такое важное значеніе понятію „міръ“, нигдѣ не разъяснено самое это понятіе, какъ его разумѣетъ авторъ: означаетъ ли оно, напр., вселенную, систему субстанцій? или авторъ понимаетъ подъ „міромъ“ только міръ „внѣшній“ для ощущающаго и мыслящаго субъекта?

Генезисъ философіи графа Л. Н. Толстого и мотивы его.

Что касается внутренней исторіи воззрѣній Л. Н. Толстого и способа ихъ возникновенія, то мы уступимъ здѣсь слово А. А. Козлову, съ которымъ мы на этотъ счетъ вполнѣ согласны. Л. Н. Толстому[1]) хотѣлось быстро, безо всякихъ колебаній и сомнѣній, безповоротно рѣшить возникшіе у него „вопросы жизни“. Ими занимаются и рѣшаютъ ихъ религія и философія. Такъ какъ гр. Толстой не желалъ

1) Религія гр. Толстого, стр. 213.

подчиниться *авторитету* религіозной общины или церкви, гарантирующей правильность истолкованія преданія или откровенія (на которое опирается всякая религія), то ему оставалось обратиться къ философіи[1]).

Въ философіи [2]), какъ и во всякой наукѣ, для успѣшной дѣятельности, кромѣ субъективныхъ условій таланта, ума и пр., необходимо еще систематическое изученіе и тѣсная связь съ дѣятельностью предшественниковъ. Вотъ этого то важнаго условія и не было у гр. Толстого. Несомнѣнно, что у него есть и кое-какое философское образованіе, и что онъ читалъ тѣ или другія сочиненія философовъ. Но этого еще недостаточно. Какъ въ каждой наукѣ, такъ въ особенности, въ философіи, необходимо *не читать* только сочиненія лучшихъ представителей науки, но *штудировать* ихъ. Необходимо не только узнать, но и сознательно *пережить* въ себѣ *точки зрѣнія,* на которыхъ стояли философы разныхъ временъ, реально воспроизвести въ своемъ духѣ *основанія и мотивы* ихъ рѣшеній и способа постановки проблемъ и ясно выдѣлить *существенные* моменты въ развитіи одной и той же идеи, начиная отъ древности и до настоящаго времени. Только такимъ путемъ человѣкъ *дѣйствительно* можетъ *овладѣть* всѣмъ сдѣланнымъ въ области философской науки и на этомъ базисѣ возводить ея зданіе далѣе. Мало того, что ничего этого не сдѣлано гр. Толстымъ, но онъ даже и не могъ этого исполнить въ силу предвзятаго мнѣнія, съ которымъ онъ приступилъ къ этому дѣлу [3])! — вмѣстѣ съ ходячимъ мнѣніемъ онъ не считалъ философіи *наукою.*

Такое отношеніе его [4]) къ философской метафизикѣ вполнѣ произвольно, потому что онъ, очевидно, не изучилъ критически метафизической философіи, по крайней мѣрѣ,

1) Религія гр. Толстого, стр. 213.
2) Тамъ же, стр. 212.
3) Стр. 213.
4) Стр. 82.

не представилъ намъ слѣдовъ этого изученія. Утвержденіе, что умозрительная философія будто бы ставитъ вопросы, но отвѣчаетъ тѣми же вопросами, только въ иной формѣ, — произвольно и ничѣмъ не подкрѣплено. Этотъ упрекъ для человѣка такого сильнаго ума, какъ Толстой, черезчуръ *наивенъ*. Если бы онъ разобралъ [1]), вѣрно ли опредѣляютъ философы сущность вещей и жизни, то, принявшись за такую систематическую работу, онъ необходимо *переходилъ* бы отъ одной системы къ другой и остановился бы на одной изъ нихъ, или создалъ бы свою философію, но систематическую, чего съ нимъ не было, да и быть не могло. Съ одной стороны [2]), изъ отрывочныхъ воззрѣній различныхъ философскихъ системъ, а съ другой — изъ элементовъ религіозныхъ ученій, Толстой уже отъ себя создаётъ свое ученіе. Чтобы дать ему неподлежащій сомнѣнію *авторитетъ* и даже религіозную окраску, онъ формулируетъ его въ видѣ откровеній какого-то верховнаго разума, который якобы дѣйствуетъ въ мірѣ и во всѣхъ людяхъ и особенно де выражается въ ученіи всѣхъ мудрецовъ, а въ настоящее время имѣетъ своимъ спеціальнымъ пророкомъ самого Толстого.

Препочтенно, на первый взглядъ, желаніе автора замѣнить философію и науки одною религіею. Но какъ мы видѣли, религія у Толстого, оказывается, напротивъ того, одною только этикою, а послѣдняя какъ будто сводится къ кодексу житейскихъ правилъ и допускается только ради того чисто практическаго значенія, какое она можетъ имѣть.

Подобно А. А. Козлову [3]), я далекъ отъ мысли отказывать геніальному нашему беллетристу въ нѣкоторомъ

1) Стр. 83.

2) Стр. 213.

3) Религія графа Толстого, стр. 211—212. „ . . . И теперь, и всегда мы будемъ видѣть въ немъ не только великій художественный талантъ, но и большую умственную силу, соединенную съ сильною волею, изъ чего необходимо возникаетъ большое вліяніе его въ той

философскомъ дарованіи. Но трактаты его показываютъ какъ нельзя убѣдительнѣе, что для философскаго творчества недостаточно одного большого природнаго ума и отрывочной начитанности въ нѣкоторыхъ философскихъ сочиненіяхъ; необходимы еще систематическая историко-философская школа, необходимъ и долгій спеціальный навыкъ размышленія надъ философскими предметами, логическая выдержка, дисциплина [1]). При отсутствіи этихъ условій могутъ получаться только мало удовлетворительные результаты. Какимъ блестящимъ талантомъ ни обладай, какимъ успѣхомъ не пользуйся въ публикѣ, но сочиненія при чтеніи ихъ самостоятельно мыслящими людьми, ищущими *логически-обоснованной* истины, ничего, кромѣ вопросовъ и недоразумѣній, не вызовутъ. Если (выше, стр. 70) Толстой и полагаетъ, что онъ въ качествѣ *основателя новой религіи* не нуждается ни въ философскихъ, ни въ научныхъ знаніяхъ, то философскихъ знаній могутъ потребовать отъ него философы, не какъ отъ мнимаго основателя новой религіи, а какъ отъ смѣлаго, хотя и слабаго критика ихъ спеціальной науки. А философскія доктрины недисциплинированныхъ и непрошколенныхъ мыслителей при первомъ же приложеніи логическаго анализа обнаруживаютъ свою нескладность, несвязанность однѣхъ частей съ другими, ихъ непримиримость. При

средѣ, въ которой онъ дѣйствуетъ. Но всего этого недостаточно для удовлетворительнаго разрѣшенія тѣхъ философскихъ вопросовъ, которые составляютъ постоянную тему его проповѣди."

1) Вотъ что говоритъ Gustav Glogau, профессоръ философіи при *Кильскомъ* университетѣ въ своей лекціи Graf Leo Tolstoi, ein russischer Reformator. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Kiel und Leipzig. Verlag von Lipsius und Tischer, 1893. „Подобно тому, какъ при обсужденіи науки и искусства, политической и соціальной жизни, такъ и въ изученіи и обсужденіи философовъ Толстой при всей остротѣ пониманія остается крайне одностороннимъ. Всего менѣе можно обижаться на него за *вздорныя* (thörichte) сужденія, напр., о Гегелѣ, также и о Гёте и другихъ, потому что здѣсь дѣйствительно чрезвычайно трудно явственно раздѣлить различные факторы

дальнѣйшемъ логическомъ ихъ проведеніи онѣ либо приводятъ къ абсурдамъ, либо къ слѣдствіямъ, вовсе нежелательнымъ для самого автора. Для философа особенно интересно видѣть, какъ хулители философіи мало по малу и незамѣтно для себя самихъ переходятъ на почву философіи, говорятъ ея языкомъ и неумѣло оперируютъ ея понятіями. Такія неудачныя попытки съ очевидностью доказываютъ, что нельзя пускаться въ построенія этическихъ и религіозно-философскихъ системъ, игнорируя науку наукъ, онтологію или „первую философію".

въ впечатлѣніи: это, право, можетъ не даваться человѣку, стоящему внѣ области нѣмецкой культуры. Да и между нами многіе ли въ состояніи отдѣлить геній Гегеля отъ его гегелевщины (Hegelei). Только Шопенгауера знаетъ Толстой въ подлинникѣ: его онъ самостоятельно пережилъ, а также и новый позитивизмъ. Но то, что онъ не знаетъ ближе ни Платона, ни Лейбница, гораздо важнѣе и говоритъ больше противъ него (muss schwerer in das Gewicht fallen). Міровоззрѣніе Лейбница, не говоря о другихъ, съ великою ясностью сумѣло уловить и выяснить вѣчную связь любви между вѣчными существами въ мірѣ и даже — ихъ возвышеніе отъ мрака къ свѣту."

XII.

Затерянный разсказъ Н. В. Гоголя.

Среди произведеній, написанныхъ Н. В. Гоголемъ въ первый, петербургскій періодъ его литературной дѣятельности, былъ разсказъ „Прачка“. Онъ остался ненапечатаннымъ и впослѣдствіи затерялся. Содержаніе его было таково.

Дѣйствующія лица — петербургскій чиновникъ и прачка, моющая на него бѣлье. При сдачѣ чистаго, вымытаго бѣлья у прачки не оказывается по списку чиновника одной ш т у к и. Чиновникъ требуетъ согласно своей записи. Прачка обижается недовѣріемъ. Завязывается перебранка, сыпятся колкости, крупныя слова; самолюбіе прачки разыгрывается до крайней степени. Чиновникъ стоитъ на своемъ, требуетъ свою штуку, а прачка отгрызается и утверждаетъ, что у нея никакой его ш т у к и нѣтъ и не бывало.

Исторія этого произведенія Гоголя была слѣдующая. Черезъ Пушкина Гоголь познакомился съ его другомъ и товарищемъ *Семеновымъ,* служившимъ при цензурномъ комитетѣ въ качествѣ цензора. Подготовляя свои произведенія къ печати, Гоголь часто читалъ ихъ Семенову, освѣдомляясь у него, какъ у эксперта, что̀ можетъ пройти, а что̀ по цензурнымъ условіямъ будетъ неудобно для печатанія. Однажды, когда у Семенова было нѣсколько человѣкъ въ гостяхъ, Гоголь принесъ ему свой новый разсказъ „Прачку“. Объемъ этого его произведенія былъ не-

большой: оно все помѣщалось на нѣсколькихъ листочкахъ почтовой бумаги. Гоголь прочелъ „Прачку“ вслухъ. Живой и веселый юморъ этого маленькаго разсказа заставилъ слушателей хохотать до слезъ. Но нѣкоторая безцеремонность въ выраженіяхъ и столь любимая Гоголемъ пикантная двусмысленность были причиною того, что цензоръ Семеновъ призналъ „Прачку“ неудобною къ появленію въ печати сейчасъ же. Раздосадованный Гоголь хотѣлъ-было тутъ же уничтожить рукопись; но Семеновъ выпросилъ себѣ ее у автора на память. Семеновъ по своей цензорской обязанности зналъ многихъ литераторовъ и собралъ отъ нихъ въ свое хранилище много рукописей; много получилъ онъ отъ нихъ въ даръ и разныхъ книгъ. Архивъ и библіотеку свою Семеновъ хранилъ у себя до своего окончательнаго отъѣзда изъ Петербурга. Тогда онъ передалъ собранное имъ (въ томъ числѣ и „Прачку“ Гоголя) своему родственнику *Н. Н. Терпигореву,* отцу извѣстнаго бытописателя „Оскудѣнія“ дворянъ, *С. Н. Терпигорева*, печатавшагося потомъ подъ псевдонимомъ *Сергѣя Атавы.* Старикъ Терпигоревъ былъ любитель литературы, но съ его смертью рукописи растерялись — и такимъ образомъ пропалъ и разсказъ Гоголя „Прачка“, который не разысканъ и до сихъ поръ, и который, надобно, повидимому, считать окончательно и безвозвратно утраченнымъ.

Сергѣй Атава, въ бытность свою студентомъ петербургскаго университета, читалъ листочки рукописи Гоголя „Прачка“ въ тамбовской деревнѣ своего отца. То, что онъ запомнилъ изъ нея (и что приведено у насъ выше), вмѣстѣ съ исторіею рукописи было изложено по памяти въ газетѣ „Русскій Міръ“ за 1860 г., № 97 и перепечатано въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ за 1861 г., № 3, среда, 4-го января, стр. 23 (литер. отдѣлъ, библіограф. замѣтки, № III). Въ современныхъ изданіяхъ и монографіяхъ о Гоголѣ содержаніе „Прачки“ не приводится, да и вообще объ этомъ затерянномъ произведеніи Гоголя почти никогда не упоминаютъ. Вотъ что насъ побудило на немъ остановиться.

Газеты выражали тогда (въ 1860—1861 годахъ) надежду, что разсказъ можеть быть еще отысканъ. „Судя по этому содержанію и основываясь на извѣстіи, что разсказъ исполненъ самаго живого и веселаго юмора, можно предположить", писалъ рецензентъ, „что это—одно изъ произведеній, принадлежащихъ къ лучшей, блестящей порѣ поэтической дѣятельности Гоголя."

Въ виду неотысканія подлинной рукописи Гоголя или хотя бы копіи съ нея, сообщеніе газеты „Русскій Міръ" остается пока единственнымъ источникомъ для ознакомленія съ сюжетомъ Гоголева разсказа „Прачка".

XIII.

Философскій элементъ въ сочиненіяхъ В. Г. Бѣлинскаго.

Изъ отзыва о рукописномъ сочиненіи
Ивана Ивановича Ягодинскаго.

Темы, задаваемыя студентамъ для соисканія медалей, могутъ имѣть двоякій характеръ: или учебный, или научный.

Въ первомъ случаѣ мы довольствуемся, такъ сказать, *ученической* работою; авторъ конкурснаго сочиненія долженъ перечитать важнѣйшіе источники и пособія, сдѣлать выборку нужнаго ему матеріала, систематически расположить его, обработать, „не мудрствуя лукаво“, и не претендуя на какіе-либо новые научные результаты; на основаніи нѣсколькихъ книгъ составляется болѣе или менѣе удовлетворительная компиляція, доставляющая составителю желанную награду — медаль.

Во второмъ случаѣ предлагается для разработки или какой-нибудь новый вопросъ, или и старая проблема, но на основаніи новаго матеріала, или же, наконецъ, требуется новый и *самостоятельный* пересмотръ хотя бы и стараго вопроса, и по уже извѣстнымъ матеріаламъ.

Съ строго-научной точки зрѣнія нельзя не признать чисто-ученическія упражненія довольно безцѣльными. Университетъ не есть только школа, его цѣль не только давать готовую истину и заставлять усвоять ее: университетъ

долженъ также способствовать научному *прогрессу;* университетъ долженъ давать импульсъ къ дальнѣйшей научной работѣ, долженъ побуждать — творить и добиваться новаго..... *Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως* (*Аристотель*). Надо знать данныя науки, — но бѣда засѣсть на рутинѣ. Истинная наука и „мизонеизмъ" несовмѣстимы.

Вотъ почему намъ кажется болѣе справедливымъ задавать медальныя темы такимъ образомъ, чтобы пишущій, имѣя возможность показать свое умѣнье и навыкъ въ научной работѣ, въ то же время былъ въ состояніи самостоятельно потрудиться на безконечномъ поприщѣ науки и, приходя къ новымъ результатамъ, принести свою (хотя бы малую) лепту на общій алтарь науки. Это имѣетъ особенную важность именно у насъ въ Россіи: общее число работниковъ еще такъ мало, что и молодой сотрудникъ имѣетъ свою цѣну. Притомъ же у насъ совершенно отсутствуетъ типъ такъ называемой *kleine* wissenschaftliche Literatur, столь богато процвѣтающій заграницею: произведенія этого рода своими предварительными обобщеніями и черновою разработкою матеріала подготовляютъ и вообще дѣлаютъ возможнымъ появленіе тѣхъ *гигантскихъ* трудовъ, которые поражаютъ насъ въ твореніяхъ, напр., нѣмецкаго научнаго генія. Медальныя работы, если онѣ будутъ печататься, и будутъ имѣть нѣкоторое научное значеніе, могли бы нѣсколько восполнить указанный недостатокъ. Кромѣ того, сама русская жизнь наталкиваетъ насъ на множество интереснѣйшихъ, разнообразныхъ и совсѣмъ не затронутыхъ темъ — наше отечество столь мало еще изучено въ его прошломъ и настоящемъ! — что повторять зады въ видѣ писанія компиляцій — и скучно, и несвоевременно. Жизнь и ея настоятельныя нужды требуютъ детальнаго изученія — во всѣхъ отношеніяхъ — нашей родины-Россіи!

Занимаясь самъ — по этимъ побужденіямъ — исторіею философіи *въ Россіи*, и подчиняясь желанію (естественному

въ каждомъ преподавателѣ, любящемъ свое дѣло) привлечь учениковъ къ своему кругу интересовъ, я просилъ факультетъ воспользоваться юбилеемъ Бѣлинскаго и задать медальную тему о философскомъ элементѣ въ его сочиненіяхъ.

Исторія философіи въ Россіи есть область науки — новая и еще очень мало разработанная. Впрочемъ, этому нельзя удивляться. Культурная исторія Россіи XVIII и XIX вѣковъ изучена еще далеко не удовлетворительно; и труды ученыхъ, относящіеся къ этому періоду, могутъ пока только служить *матеріаломъ* для бо̀льшаго и дальнѣйшаго выясненія и опредѣленія эпохъ, заключающихся въ указанныхъ предѣлахъ. Исторія общества, сословій, нравовъ, воспитанія, просвѣщенія, — даже литературы въ эти вѣка — все еще ненаписанныя главы обширной книги. Болѣе всего найдется данныхъ (хотя далеко не всегда одинаково цѣнныхъ и надежныхъ) по исторіи философіи въ Россіи въ трудахъ по исторіи русской литературы, — и понятно, почему: вслѣдствіе тѣснаго родства между литературою и философіею вообще.

Но тутъ же обнаруживается весьма интересное обстоятельство. Философія, а затѣмъ политическая экономія въ новое время (особенно, въ срединѣ XIX вѣка) играютъ такую важную роль въ умственномъ обиходѣ людей, занимавшихся литературной дѣятельностью, что изученіе *литературы* этой эпохи становится невозможнымъ безъ хорошаго знакомства съ *философіею* и *политической экономіею*. Вотъ почему большинство уже написанныхъ этюдовъ по исторіи русской литературы XIX в. оставляетъ такъ много недосказаннаго; ученому, занимающемуся *одною* лишь изящною литературою и не ознакомленному спеціально съ философскими теченіями эпохи — приходится либо оставлять цѣлыя группы явленій въ сторонѣ — и не видѣть подземныхъ ключей, питающихъ рѣку литературы, — либо ограничиваться избитыми общими мѣстами и банальными сужденіями. Что, напр., можно сказать путнаго о типичнѣйшихъ представителяхъ сороковыхъ годовъ, не зная въ

совершенствѣ философіи и политической экономіи, — и не обладая притомъ начитанностью именно въ тѣхъ философскихъ книгахъ, какими пользовались они? Изучающій одни только чисто-литературныя явленія XIX в. безъ ихъ философской подпочвы не можетъ основательно характеризовать, объяснять и оцѣнивать ихъ.... Намъ понятно, почему къ изученію русской литературы за это время — непремѣнно долженъ быть привлеченъ спеціалистъ-философъ, почему его Beitrag можетъ оказаться въ данномъ случаѣ особенно важнымъ и необходимымъ.

Что касается Бѣлинскаго въ частности, то нельзя пожаловаться на бѣдность литературы о немъ. О Бѣлинскомъ писали много и съ разныхъ точекъ зрѣнія. Его юбилей вызвалъ еще нѣсколько работъ и статей. Но эта имѣющаяся литература о нашемъ знаменитомъ критикѣ именно страдаетъ отсутствіемъ историко-философскаго изученія и анализа. А между тѣмъ Бѣлинскій, хотя и не былъ философомъ по спеціальности, и даже не черпалъ философскія идеи изъ первоисточниковъ, всю свою жизнь проповѣдывалъ философію, и вся его дѣятельность именно основывалась то на той, то на другой системѣ, но системѣ непремѣнно *философской*. Для пропаганды философіи въ Россіи Бѣлинскій сдѣлалъ гораздо больше, чѣмъ кто-либо до него. *Ключъ* къ его литературной дѣятельности лежитъ единственно въ философіи; дѣятельность его была обильна результатами: его литературные приговоры остаются отчасти даже и доселѣ въ полной силѣ... а между тѣмъ еще никто не изучалъ дѣятельности Бѣлинскаго, съ самой важной ея стороны — со стороны философской.

Вотъ почему задача изучить Бѣлинскаго, какъ философа, — является и какъ нельзя болѣе своевременною, и достаточно важною. Приступая къ этой проблемѣ съ новою, еще не испытанной точкою зрѣнія — философскою, мы имѣемъ возможность добыть новые и плодотворные результаты для исторіи философіи и литературы въ Россіи

XIX в. Таково, на нашъ взглядъ, значеніе темы о Бѣлинскомъ, какъ философѣ.

Прежде всего для разрѣшенія нашего вопроса необходима первоначальная, черновая, но въ высшей степени важная и необходимая разработка подлиннаго матеріала — систематическій сводъ философскихъ мнѣній Бѣлинскаго въ различные періоды его жизни (Бѣлинскій пережилъ и изжилъ нѣсколько системъ, онъ является олицетворенною исторіею — за нѣсколько періодовъ — философіи въ Россіи). И такой сводъ философскихъ положеній Бѣлинскаго въ ихъ живой и органической связи и смѣнѣ имѣетъ важное значеніе не только для исторіи философіи въ Россіи, но и для исторіи русской литературы, ибо подобное изслѣдованіе демонстрируетъ корень литературныхъ критическихъ мнѣній Бѣлинскаго (считавшихся почти непререкаемыми), показываетъ, почему Бѣлинскій въ данный моментъ времени оцѣнивалъ то или другое произведеніе — въ зависимости отъ своей общей философской точки зрѣнія за то же время — такъ, а не иначе. Безъ философскаго изслѣдованія историкъ литературы не можетъ почти ничего объяснить въ приговорахъ Бѣлинскаго и долженъ принимать ихъ лишь, какъ фактъ. Зная же подкладку дѣла и, такъ сказать, закулисную машинерію творчества Бѣлинскаго, мы можемъ въ свою очередь произнести сужденіе и о самихъ его литературныхъ приговорахъ, — насколько они — сравнительно съ общими успѣхами философской науки послѣ философіи времени Бѣлинскаго — еще сохраняютъ подъ собою строгое философское обоснованіе и raison d'être, насколько одни его приговоры еще и донынѣ справедливы, насколько другіе, быть можетъ, уже обветшали — и *почему* именно. Но изслѣдованіе о философіи Бѣлинскаго, имѣя такую цѣнность для словесниковъ, тѣмъ не менѣе — само то остается всетаки анализомъ *философскимъ*, и нисколько не подпадая трибуналу историковъ литеритуры, подлежитъ вѣдѣнію и оцѣнкѣ философовъ-спеціалистовъ.

На предложенную тему было представлено сочиненіе подъ девизомъ изъ *Лукреція:*

Nil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena.

Сочиненіе разсматриваетъ всѣ мнѣнія Бѣлинскаго вплоть до его „оптимизма" включительно — за всѣ тѣ періоды его жизни, когда онъ желалъ быть и былъ философомъ,— вплоть до того времени, когда интересъ его къ философіи сталъ падать, и наконецъ, исчезъ совершенно, уступивъ мѣсто увлеченіямъ иного рода.

Еще при первомъ ознакомленіи съ работою насъ пріятно поразили различныя ея стороны, и это пріятное впечатлѣніе по мѣрѣ дальнѣйшаго знакомства съ работою крѣпло. Работа была исполнена съ несомнѣнною *любовью къ дѣлу* и съ умѣньемъ. Авторъ добросовѣстно изучилъ источники и пособія, хорошо ознакомился со всею литературою вопроса.

Постараюсь ознакомить читателя съ важнѣйшими чертами содержанія интереснаго труда. „Писать о философскомъ элементѣ въ сочиненіяхъ Бѣлинскаго, по мнѣнію нашего автора, значитъ излагать эволюцію его идей въ зависимости отъ тѣхъ многочисленныхъ вѣяній, подъ которыми онъ находился". Если же философія есть продуктъ условій, заключающихся, какъ въ самой личности, такъ и въ окружающей ее средѣ, то нужно разсмотрѣть: 1) элементы, заключающіеся въ самой личности Бѣлинскаго, а потомъ и 2) условія самой среды, эпохи 30-хъ и 40-хъ годовъ. Этимъ условіямъ посвящены главы: „Бѣлинскій, какъ личность" и „Эпоха 30-хъ и 40-хъ годовъ". Авторъ удачно характеризуетъ основныя качества натуры Бѣлинскаго: впечатлительность, умъ и энтузіазмъ въ стремленіи къ истинному, прекрасному и доброму, хотя и замѣчаетъ, что Бѣлинскій не былъ *уравновѣшенною* натурою. Большое значеніе придается наслѣдственности, хотя наслѣдственность эстетическихъ стремленій въ немъ доказать трудно. Обстоятельства рано сдѣлали Бѣлинскаго *раціоналистомъ*. Этотъ раціонализмъ, эта вѣра въ могущество

разума, закаленная потомъ философскою гимнастикою, сохранялась у Бѣлинскаго всю жизнь. Неуравновѣшенность натуры мѣшала Бѣлинскому всецѣло стать философомъ, или поэтомъ. Прирожденныя способности, по мнѣнію автора, — главное. Сфера можетъ только развивать или стѣснять врожденные элементы, но не въ силахъ ихъ истребить и уничтожить. Особенно ярки были въ натурѣ Бѣлинскаго наслѣдственные *этическіе* задатки. Вѣчная борьба душевныхъ силъ въ соединеніи съ чрезмѣрною впечатлительностью на воздѣйствія извнѣ — могли создать изъ Бѣлинскаго только критика и публициста, какимъ онъ и былъ.

Эпоха, въ которую жилъ и дѣйствовалъ Бѣлинскій, обрисована достаточно ярко и на основаніи немалаго числа источниковъ. Характеризованы главнѣйшія умственныя и политическія теченія: „оффиціальная народность", славянофильство и западничество. Въ примѣненіи къ своей темѣ авторъ приходитъ къ тому заключенію, что эпоха, общественная среда Бѣлинскаго заключала въ себѣ достаточно данныхъ для развитія самой разносторонней натуры, но что увлеченія чужими системами, будучи явленіемъ исключительнымъ, — при отсутствіи подготовленной почвы едва ли могли создать что-нибудь оригинальное и глубокое въ области самостоятельной, національной мысли.

Слѣдующія главы („Вліяніе Шеллинга", „Вліяніе Фихте", „Гегель и его система", „Философскій оптимизмъ") имѣютъ цѣлью показать, какимъ образомъ при извѣстныхъ данныхъ среды и личности Бѣлинскаго проявляется ихъ взаимодѣйствіе въ сферѣ философскихъ построеній; давая отвѣтъ на самый вопросъ темы, эти главы служатъ центральнымъ мѣстомъ работы, тогда какъ первыя главы являются общимъ философскимъ и историческимъ введеніемъ, излагаютъ философскія предпосылки и опредѣляютъ общія историческія условія среды и личности.

Шеллингъ вліялъ на Бѣлинскаго черезъ *Надеждина* въ его лекціяхъ и статьяхъ „Телескопа", который и харак-

теризуется. Что въ этомъ случаѣ важно, авторъ излагаетъ не столько самого Шеллинга, но его взгляды въ той формѣ, въ какой они доходили до Бѣлинскаго, а именно, по статьѣ Надеждина по поводу эстетики *Бахмана*. Переходя къ вопросу о вліяніи *Станкевича* и его кружка на Бѣлинскаго (былъ ли Бѣлинскій только выразителемъ мнѣній *кружка*, въ которомъ онъ де почерпалъ изложенное имъ въ „Литературныхъ Мечтаніяхъ"?), авторъ думаетъ, что для усвоенія идей Шеллинга Бѣлинскому достаточно было и того, что онъ получалъ отъ Надеждина. Шеллинговскіе взгляды Бѣлинскаго излагаются и группируются въ такомъ порядкѣ: метафизика, эстетика и этика. Эти три философскія дисциплины, метафизика, этика и эстетика, преимущественно, интересовали Бѣлинскаго, почему и авторъ ограничивается ими. Ниже въ главѣ о „философскомъ оптимизмѣ" авторъ группируетъ еще мнѣнія Бѣлинскаго не только по перечисленнымъ дисциплинамъ, но еще по философіи права, государства, педагогикѣ, по теоріи критики и т. д. Наиболѣе сильно подѣйствовала на Бѣлинскаго въ періодъ шеллинговскихъ увлеченій—*эстетика*. Но система Шеллинга отвѣчала и всѣмъ запросамъ натуры Бѣлинскаго, коснулась всѣхъ элементовъ его личности. Вліяніе ея ввело Бѣлинскаго въ кругъ философскихъ понятій и оказало неоцѣненную заслугу русской литературѣ, ибо съ шеллинговскаго періода начинаются блестящія критическія статьи Бѣлинскаго.

Вліяніе Шеллинга не было продолжительно; оно смѣнилось иными вліяніями черезъ посредство кружка Станкевича, почему авторъ и переходитъ къ характеристикѣ Станкевича и Бакунина; *Бакунинъ* сообщилъ Бѣлинскому ученіе *Фихте,* которое по сочиненіемъ послѣдняго и характеризуется. Затѣмъ излагаются мнѣнія Бѣлинскаго, развившіяся подъ воздѣйствіемъ доктрины Фихте: теорія познанія, этика и эстетика. *Этическія* воззрѣнія Бѣлинскаго получили теперь законченность и теоретическое обоснованіе, эстетика же его осталась старою, шеллин-

говскою. Вообще Бѣлинскій сдавался не сразу и переходилъ отъ системы къ системѣ нелегко, но „горестно и трудно".

Обращаясь къ главнѣйшему вліянію со стороны философіи, какое переживалъ Бѣлинскій, именно, къ вліянію *Гегеля*, авторъ прежде всего считаетъ нужнымъ посвятить особую статью „Гегелю и его системѣ". Авторъ справедливо замѣчаетъ, что онъ не „пишетъ исторіи *нѣмецкой* философіи". Поэтому для него важно не полное и всестороннее изображеніе всѣхъ частей великой системы „Егора Ѳедоровича" (какъ въ шутку Бѣлинскій называлъ Гегеля): нужно выставить на первый планъ тѣ ея части, которыя имѣли особенное распространеніе въ Россіи вообще, и въ частности, поразили умъ Бѣлинскаго.

Авторъ излагаетъ систему Гегеля по первоисточникамъ, не по одному, а по *разнымъ* его сочиненіямъ, искусно сплетая различныя важныя мѣста. Очень ясно изложенъ генезисъ Гегелевой системы. Мѣста приводятся частію въ собственномъ переводѣ автора, частію же по готовому русскому переводу. Въ особенную заслугу надо поставить автору то обстоятельство, что онъ избралъ *труднѣйшій* способъ перевода — *буквальный*, потому что онъ хочетъ дать Гегеля, а не безцвѣтное размазываніе мыслей Гегеля „своими словами". Кто хоть разъ читалъ Гегеля въ подлинникѣ, тотъ знаетъ, какъ трудно вообще его читать и передавать по русски въ силу совершеннаго несоотвѣтствія стиля и языковыхъ формъ русской и нѣмецкой рѣчи. Если переводъ автора не всегда литературенъ, то это никакъ не можетъ служить ему укоромъ, ибо и подлинный нѣмецкій текстъ Гегеля (какъ и греческій текстъ Аристотеля) не только не „литературенъ", но подчасъ съ точки зрѣнія „элоквенціи" непозволителенъ, а въ философскомъ отношеніи (у Гегеля) темноватъ. Авторъ же воспроизводитъ языкъ Гегеля такъ, какъ онъ есть. Изложены по подлиннику и, по большей части, подлинными словами ученія Гегеля въ области метафизики, логики, эсте-

тики, этики, педагогики, философіи права, религіи и государства и т. д.

Глава „Философскій оптимизмъ“ изображаетъ, пожалуй, самый замѣчательный (въ чисто философскомъ отношеніи) періодъ умственной жизни Бѣлинскаго, когда онъ былъ болѣе всего — и въ мысли, и въ жизни — поглощенъ философіею (Гегеля), когда онъ былъ всего спокойнѣе и объективнѣе, сталъ всего ближе къ идеалу истиннаго мудреца и философа — періодъ, къ которому у насъ привыкли относиться какъ то съ кондачка — прямо отрицательно и нѣсколько легкомысленно, періодъ, когда Бѣлинскій высказалъ много здравыхъ и цѣнныхъ мыслей и выработалъ себѣ очень ясную точку зрѣнія, отъ которой впослѣдствіи уклонился, а вмѣстѣ съ тѣмъ утратилъ здравое и справедливое пониманіе нѣкоторыхъ явленій литературы и жизни (напр., „Переписки“ Гоголя и славянофильства)... Авторъ устанавливаетъ хронологію періода и перечисляетъ подробно статьи, послужившія матеріаломъ при обработкѣ этого періода. Здѣсь, какъ и въ другихъ періодахъ, сдѣланъ общій сводъ мнѣній Бѣлинскаго по различнымъ философскимъ дисциплинамъ: метафизикѣ, теоріи познанія, психологіи и логикѣ, эстетикѣ, этикѣ, ученію о государствѣ, педагогикѣ и критикѣ. Что̀ придаетъ цѣну этому своду, это то, — что мнѣнія сопоставлены вездѣ изъ *подлинныхъ* словъ Бѣлинскаго, а не въ какой-либо болѣе или менѣе произвольной собственной обработкѣ. Затѣмъ авторъ высказываетъ нѣсколько дѣльныхъ замѣчаній и соображеній по поводу мнѣній Бѣлинскаго, указываетъ на путаницу въ его понятіи „дѣйствительности“, констатируетъ ее сопоставленіемъ подлинныхъ выраженій и показываетъ, что эта путаница въ понятіи дѣйствительности послужила причиною невѣрнаго пониманія идей Гегеля и имѣла слѣдствіемъ даже нѣсколько литературно-критическихъ ошибокъ (напр., поношеніе Шиллера). Этотъ періодъ служитъ для Бѣлинскаго зенитомъ его философской дѣятельности, и послѣ него начинается его *философскій декадансъ*, начинается

процессъ превращенія его изъ философа-гегелевца въ поклонника французскаго соціализма . . .

Разумѣется, — и ранѣе въ нѣкоторыхъ статьяхъ попадались уже утвержденія и указанія на то, что Бѣлинскій былъ шеллинговцемъ или гегелевцемъ, но эти случайныя утвержденія, авторы коихъ притомъ не обладали сами знаніемъ философіи, отнюдь не могли имѣть общеобязательнаго значенія и по необходимости должны оставаться *голословными*, пока они не будутъ подтверждены *фактически*, пока не будутъ даны соотвѣтствующіе *своды:* сводъ шеллинговскихъ, сводъ гегелевскихъ и т. д. мыслей Бѣлинскаго; а доставить такіе своды и было именно главною задачею автора. Автору не было пособія и въ живомъ словѣ, такъ какъ Бѣлинскій обыкновенно не входитъ въ университетскіе курсы по исторіи русской литературы, а „исторія философіи въ Россіи“ пока и вовсе не преподается, находясь еще, какъ наука, въ зачаточномъ состояніи . . . Свою задачу авторъ разрѣшилъ, повторяемъ, съ очень большимъ трудолюбіемъ, съ замѣтною любовью къ дѣлу и съ несомнѣннымъ талантомъ.

Для разрѣшенія своей задачи автору приходилось вработаться въ двѣ разныя области: 1) по исторіи европейской философіи вообще и 2) по исторіи русской литературы первой половины XIX вѣка.

Въ первомъ отношеніи авторъ показалъ достаточно солидную подготовку. Онъ изучалъ въ подлинникѣ и цитируетъ сочиненія Аристотеля, Гегеля, Шеллинга, Фихте и знакомъ также съ важнѣйшими трудами самыхъ видныхъ историковъ философіи, *Виндельбанда, Целлера, Хармса* и въ подлинникахъ, и въ переводахъ. Добавимъ, что, какъ это ни удивительно, автору приходилось разбираться самостоятельно по многимъ вопросамъ; такъ, напр., мы знаемъ, что *исторію эстетики*, несмотря на солидные труды *Циммерманна*, *Лоцце* и другихъ, все еще можно считать неразработанною. Хотя изображеніе судебъ нѣмецкой философіи не входитъ въ число прямыхъ задачъ автора, онъ нигдѣ не

уклоняется отъ этого, а наоборотъ съ охотою пользуется методомъ *сравнительнаго* изученія, методомъ, имѣющимъ такую громадную важность во всѣхъ наукахъ, а особенно въ исторіи, и въ исторіи философіи.

Каково же излагать нѣмецкихъ философовъ, напр., Шеллинга, видно изъ того факта, что даже *Куно Фишеръ* не давалъ полнаго изложенія *всѣхъ* системъ Шеллинга, а, напр., изображеніе *послѣдняго* періода включено впервые только въ новое юбилейное изданіе VI тома его „Исторіи новой философіи."

Что касается историко-литературнаго матеріала, то и здѣсь авторъ не ограничился изученіемъ подлинныхъ сочиненій Бѣлинскаго и его переписки, а также біографическихъ данныхъ о немъ, но привлекъ къ разсмотрѣнію много пособій, матеріаловъ и источниковъ, которые изучены имъ добросовѣстно и использованы умѣло. Между прочимъ авторъ хорошо знакомъ и съ сочиненіями одного изъ важнѣйшихъ бытописателей эпохи 30-хъ и 40-хъ годовъ — сочиненіями *А. И. Герцена*, „Былое и думы" котораго издавна служили неисчерпаемымъ источникомъ для позаимствованій всякаго рода, причемъ не всѣ пользовавшіеся (напр., *Скабичевскій*) упоминали о томъ... Отмѣчу еще начитанность автора въ старыхъ журналахъ 30-хъ годовъ (каковъ, напр. „Телескопъ" Надеждина)...

Еще одно обстоятельство надо оцѣнить. Пишущіе о Бѣлинскомъ очень часто (и порой незамѣтно для себя) становятся въ ряды той или другой партіи, хвалятъ въ немъ со своей точки зрѣнія одно и порицаютъ другое, пускаются въ полемику съ нимъ самимъ и такимъ образомъ измѣняютъ идеалу историческаго безпристрастія. Нашъ авторъ вѣрно понялъ свою задачу, понялъ, что ему нѣтъ надобности быть ни апологетомъ, ни порицателемъ Бѣлинскаго, что не нужно ни вычеркивать изъ его жизни цѣлые періоды, ни извинять что-либо въ его взглядахъ въ нѣкоторые годы... Нужно быть историкомъ, разсказывающимъ событія и *объясняющимъ* слѣдствія изъ ихъ причинъ.

Авторъ знаетъ, что Бѣлинскій при всей замѣтной самостоятельности своей мысли всегда получалъ философскія наитія для себя извнѣ и притомъ черпалъ не изъ самихъ нѣмецкихъ и французскихъ первоисточниковъ, а черезъ посредство своихъ друзей. Такими передатчиками философіи были для Бѣлинскаго *Надеждинъ*, *Станкевичъ*, *Бакунинъ Михаилъ*, *Герценъ*, *Катковъ*, позднѣе *И. С. Тургеневъ*. Эти личности были для Бѣлинскаго, такъ сказать, свѣтопропускающими средами или преломляющими призмами: съ ихъ словъ и разсказовъ знакомился Бѣлинскій съ философіею, идя уже потомъ подчасъ и гораздо дальше своихъ временныхъ учителей. Очевидно, что при изученіи философіи Бѣлинскаго въ различные періоды его жизни нельзя упускать всякій разъ изъ виду и этихъ свѣтопреломляющихъ линзъ, нельзя оставлять въ сторонѣ учителей и друзей его. Въ этомъ отношеніи работа страдаетъ пробѣлами. Объ одномъ лишь Надеждинѣ (его взглядахъ на философію и эстетику — по Шеллингу) сказано кое-что, Станкевичу и Бакунину посвящено 2 страницы, Катковъ лишь разъ упоминается. Авторъ могъ бы съ большимъ для себя интересомъ воспользоваться, напр., философскими статьями М. Бакунина въ „Отечественныхъ Запискахъ“ и „Перепискою“ Станкевича, такъ же „Перепискою“ Огарева (въ „Русской Мысли“) и т. д.

XIV.

Философія Парменида.

Изъ отзыва о рукописномъ сочиненіи Валентина Александровича Овчинникова.

Парменидъ, безспорно, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей досократовскаго періода греческой философіи. Его онтологія и изобрѣтенный имъ „діалектическій“ методъ находятъ себѣ отзвукъ не только въ трудахъ его ближайшихъ учениковъ, какъ то *Зенона*, но оказываютъ мощное вліяніе и на ученія дальнѣйшихъ представителей древнегреческой науки, *Эмпедокла, Анаксагора, Горгія* и другихъ. Полное же свое развитіе идеи Парменида получаютъ въ системахъ великихъ міровыхъ философовъ *Платона* и *Аристотеля*. Если далѣе принять въ соображеніе, что идеи Платона и Аристотеля (въ корнѣ которыхъ находятся идеи Парменида) легли въ основу всей средневѣковой и новой европейской философіи, то значеніе трудовъ Парменида при такой обширной исторической перспективѣ станетъ въ нашихъ глазахъ еще больше. Съ глубочайшимъ благоговѣніемъ услышимъ мы отголоски онтологіи Парменида въ физикѣ *Лейбница* и т. д.

Парменидъ, поставившій впервые проблему бытія, всегда пользовался въ глазахъ всякаго метафизика великимъ почтеніемъ. И во всѣхъ курсахъ исторіи философіи Пармениду

отводилось одно изъ почетнѣйшихъ мѣстъ среди мыслителей древнѣйшаго періода эллинской культуры.

Но, когда наряду съ исторіею философіи началась детальная разработка исторіи древне-греческой науки (математики, физики, астрономіи и т. п.), то въ этихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ Парменіду стали указывать въ исторіи греческой науки не столь почетное мѣсто, какое было указано ему философами въ исторіи ихъ науки, философіи. На славу Парменида стали посягать, и самобытность его физическихъ, астрономическихъ и космологическихъ идей начали оспаривать. Такимъ образомъ оказалось, что на Парменида со временемъ установились два взгляда и два мнѣнія: одно (у философовъ) — весьма высокое, другое (у историковъ наукъ) гораздо менѣе уважительное.

Въ виду такого разногласія становится очевидною необходимость пересмотрѣть весь вопросъ о научно-философской системѣ Парменида цѣликомъ. Притомъ правила нынѣшней, точной историко-филологической методы требуютъ, чтобы такой пересмотръ былъ совершенъ на основаніи первоисточниковъ. Вотъ почему я и просилъ задать тему на соисканіе медали „Философія Парменида на основаніи первоисточниковъ". Тема эта имѣетъ современный, живой научный интересъ, а умѣлое разрѣшеніе ея можетъ дать цѣнные и любопытные результаты.

На соисканіе была представлена одна работа подъ девизомъ изъ *Леонардо да Винчи*: „Чувства принадлежатъ землѣ; разумъ — внѣ чувствъ, когда созерцаетъ".

Основному и первому требованію темы (какъ и всѣмъ остальнымъ) авторъ удовлетворилъ вполнѣ. Онъ не только изучилъ всѣ первоисточники, относящіеся къ вопросу о Парменидѣ, но и перевелъ ихъ на русскій языкъ. Къ работѣ приложенъ переводъ всѣхъ уцѣлѣвшихъ фрагментовъ труда Парменида. Кромѣ того, собраны о Парменидѣ всѣ извѣстія и доксографія. Все это также переведено по русски.

Но авторъ изучилъ не одни только первоисточники. Онъ изучилъ также и все важнѣйшее, что̀ писалось о Парменидѣ учеными, и исчерпалъ литературу вопроса, писанную на латинскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ. Авторъ овладѣлъ предметомъ темы и достаточно вооруженъ для самостоятельнаго изслѣдованія парменидовскаго вопроса, для рѣшенія относящихся сюда проблемъ, какъ общаго характера, такъ и спеціальныхъ. Въ этомъ мы убѣдимся при ближайшемъ разсмотрѣніи работы.

Свой планъ авторъ формулируетъ такъ: „въ предлагаемомъ сочиненіи онъ послѣдовательно передаетъ содержаніе различныхъ отдѣловъ, на которые распадается поэма Парменида, причемъ непосредственно за изложеніемъ каждаго отдѣла приводится соотвѣтствующая литература, и излагается собственный взглядъ на переданное". Этому плану авторъ остается вѣренъ до конца работы. А потому надо признать, что авторъ исполнилъ всѣ требованія темы въ точности, т. е. представилъ мотивированное изложеніе системы Парменида со всѣми сюда относящимися контроверзами ученыхъ, — изложеніе, составленное на основаніи первоисточниковъ и, принимая во вниманіе древнюю и новую литературу вопроса.

Обратимся къ самому содержанію работы.

Поэма Парменида *περὶ φύσεως* представляетъ для изученія много различныхъ затрудненій. Во-первыхъ, самый языкъ и по лексикону, и по грамматикѣ (благодаря особенностямъ діалекта) значительно отличается отъ того общелитературнаго греческаго языка, съ которымъ знакомятъ учащихся въ нашихъ школахъ. Затѣмъ, прискорбнымъ обстоятельствомъ является то, что поэма дошла до насъ далеко не цѣликомъ, а лишь въ фрагментахъ. Лучше сохранились введеніе и I часть (объ „истинѣ"); несравненно хуже II часть (о „мнѣніи"). Интерпретировать, переводить и толковать Парменида чрезвычайно трудно; нерѣдко отдѣльные стихи, даже отдѣльныя слова вызывали у комментаторовъ въ ихъ трактатахъ цѣлыя страницы и главы. Трудъ-

ность толкованія увеличивается несомнѣнною испорченностью текста, причемъ новому изслѣдователю приходится разбираться въ многочисленныхъ коньектурахъ (иногда произвольныхъ) прежнихъ историковъ. Что касается общей архитектоники поэмы, то съ увѣренностью сказать можно, основываясь на введеніи, лишь то, что поэма въ общемъ распадается на двѣ части *τὰ πρὸς ἀλήθειαν* и *τὰ πρὸς δόξαν*. Нашъ авторъ справедливо полагаетъ, что рискованнымъ было бы нынѣшнее расположеніе отдѣльныхъ частей поэмы или ея подотдѣловъ — особенно во II части, отождествлять съ подлиннымъ (неизвѣстнымъ нынѣ) расположеніемъ, какое придалъ поэмѣ самъ ея творецъ.

Авторъ приступаетъ къ изложенію художественнаго введенія въ поэму, изображающаго, какъ поэтъ въ сопровожденіи „дѣвъ солнца“ мчится въ жилище „Великой Богини“ знанія. Богиня обѣщается повѣдать пришлецу все: какъ истину, познаваемую съ помощью разума (*λόγος*), отвлекаясь отъ данныхъ внѣшняго опыта, такъ и мнѣнія смертныхъ, основанныя на показаніяхъ чувствъ.

Истинное знаніе излагается въ I части поэмы; оно есть *онтологія* или ученіе о бытіи. Истинный путь — это признавать бытіе существующимъ, а небытіе — несуществующимъ. Небытія нельзя ни познать, ни сказать. Далѣе выводятся авторомъ остальныя свойства (*σήματα*) бытія; изложеніе вездѣ основано на текстахъ и подкрѣплено подлинными стихами. Бытіе безначально и неуничтожимо; оно неподвижно, непрерывно, ограничено въ предѣлахъ, совершенно (самодовлѣетъ себѣ), шаровидно. Слѣдуя *Танри*, нашъ авторъ склоняется къ пониманію парменидова бытія въ его послѣднемъ опредѣленіи, какъ *матеріальнаго*. Изложеніе онтологіи или I части системы Парменида авторъ заканчиваетъ правильнымъ сужденіемъ: „діалектика Парменида, начавъ съ метафизическаго противоположенія бытія небытію, послѣдовательно переходитъ изъ онтологіи въ физику“.

Далѣе слѣдуетъ *разборъ* парменидовой онтологіи, из-

ложеніе литературы о бытіи Парменида и собственная попытка автора согласить разногласія въ пониманіи системы великаго элейца, обнаруженныя, съ одной стороны, философами, метафизиками идеалистическаго лагеря, и новѣйшими историками наукъ — съ другой.

Приступая къ изложенію и объясненію разнорѣчивыхъ мнѣній комментаторовъ и изслѣдователей, толковавшихъ онтологію Парменида, авторъ основательно указываетъ, что эти разногласія являются необходимымъ и неизбѣжнымъ послѣдствіемъ плохой сохранности подлиннаго текста. Поэтому почти всѣ положенія, какими мы можемъ характеризовать философскія концепціи нашего элейца, являются лишь гипотезами, болѣе или менѣе правдоподобными.

Съ древнихъ временъ философія Парменида и въ частности его онтологія толковалась двояко: идеалистически и реалистически (въ матеріальномъ смыслѣ). *Платонъ* употребилъ идеи Парменида только, какъ основу для развитія своей идеологіи, что̀ привело позднѣйшихъ ученыхъ и философовъ, какъ, напр., *новоплатониковъ* къ полному отождествленію идей Платона и Парменида.

Аристотель въ общемъ критически относившійся де къ идеологіи Платона, толковалъ бытіе Парменида въ реалистическомъ смыслѣ. Но и Стагиритъ, по мнѣнію автора, оказался одностороннимъ: его формулы не охватываютъ всего матеріала, какой мы находимъ у самого Парменида.

Новые авторы тоже двояко толкуютъ Парменида. *Брандисъ, Доріакъ* и кн. Сергѣй *Трубецкой*, если можно вообще серьезно говорить о немъ, какъ объ историкѣ-изслѣдователѣ, — съ его нелѣпою формулой бытія Парменида, какъ „духовной тѣлесности“ (contradictio in adjecto!), относятся къ идеалистическому лагерю. *Целлеръ, Танри* и его ученикъ *Мильо* понимаютъ парменидово бытіе, какъ нѣчто пространственное и протяженное. Авторъ полагаетъ, что никого изъ изслѣдователей нельзя заподозрить ни въ недобросовѣстности, ни въ намѣренной тенденціоз-

ности. А между тѣмъ, работая надъ тѣми же самыми фрагментами одного и того же Парменида, они пришли къ утвержденіямъ, совершенно противоположнымъ. Единственный выходъ объяснить себѣ противорѣчія, повидимому, кроющіяся въ онтологіи Парменида, это, по мнѣнію автора, признать ея „двуликость"; т. е. другими словами, Парменидъ дѣйствительно понималъ свое „бытіе" матеріально, но въ его философіи были и зародыши идеализма, позднѣе пышно расцвѣтшаго на эллинской почвѣ. Доріакъ правъ, называя Парменида le vrai logicien idéaliste. Общее опредѣленіе бытія, какъ существующаго, и небытія, какъ несуществующаго, добыто у Парменида чисто-логическимъ методомъ. Но столь же несомнѣнно, что въ дальнѣйшемъ опредѣленіи это самое бытіе получаетъ матеріальный характеръ. Два характера бытія, быть можетъ, относятся, какъ смѣло предполагаетъ авторъ, даже къ различнымъ періодамъ, которые пережило у Парменида его понятіе бытія въ своемъ развитіи.

Дальнѣйшія страницы посвящены изложенію и разбору второй части поэмы Парменида „о мнѣніи", или его *физики*. Эту часть сочиненія, именно разсужденіе о физикѣ Парменида, надо признать самою удачною. Авторъ высказываетъ здѣсь много оригинальныхъ, новыхъ и справедливыхъ мыслей.

Какъ было указано выше, вторая часть поэмы Парменида, т. е. физика возбудила среди новыхъ ученыхъ много споровъ, клонившихся къ умаленію значенія Парменида, какъ самобытнаго мыслителя. Прежніе историки философіи обращали вниманіе по преимуществу на его онтологію; новые изслѣдователи, занимающіеся исторіею наукъ, принялись за парменидову физику. Между тѣмъ именно физика Парменида представляетъ для изученія громадныя трудности. Фрагментовъ изъ этой части поэмы сохранилось сравнительно съ предполагаемымъ ея прежнимъ объемомъ весьма немного, они безсвязны, разбросаны, неясны, порою представляютъ лишь обрывки фразъ.

Поэтому приходится, чтобы возстановить ученіе Парменида, обращаться къ источнику, далеко ненадежному, котораго въ общемъ можно было избѣгать при изложеніи онтологіи Парменида, а именно — къ *доксографіи*. Главный же недостатокъ доксографіи тотъ, что позднѣйшіе греческіе писатели рѣдко удерживали подлинный смыслъ ученій Элейца, но по большей части, либо модернизировали ихъ, т. е. придавали имъ смыслъ болѣе позднихъ системъ, либо даже нерѣдко смѣшивали доктрины Парменида съ ученіями другихъ философовъ, напр., *Эмпедокла* и *Платона*.

Весь матеріалъ парменидовой физики нашъ авторъ классифицируетъ по такимъ рубрикамъ: общее физическое ученіе о міровыхъ стихіяхъ (*μορφή*), астрономическія ученія, космографія; къ физикѣ присоединяются нѣкоторыя замѣчанія о *гносеологіи* Парменида. *Физіологіи* Парменида авторъ не считаетъ нужнымъ отвести самостоятельнаго мѣста и трактуетъ ее очень кратко, указывая на отрывочныя замѣчанія Парменида о проблемѣ, въ наши дни безрезультатно поднятой *Шенкомъ*, т. е. объ опредѣленіи пола ребенка и т. д.

Кончая свое „достовѣрное слово“, и переходя „къ мнѣніямъ смертныхъ“, Парменидъ высказывается противъ монистовъ, признающихъ одно міровое начало, и самъ приводитъ два таковыхъ: *φάος* и *νύξ*.

Здѣсь нашъ авторъ приступаетъ къ разбору вопроса, очень труднаго и спорнаго. Дѣло въ томъ, что Аристотель высказалъ особенный взглядъ на парменидовы физическія начала, взглядъ, прочно установившійся. По этому мнѣнію, физическія начала: свѣтъ и ночь вполнѣ соотвѣтствуютъ будто бы онтологическимъ сущностямъ Парменида; бытію и небытію. Среди новыхъ ученыхъ, аристотелева взгляда придерживаются *Брандисъ, Риттеръ;* изъ новѣйшихъ — *Целлеръ*. Несомнѣнною заслугой французскаго ученаго Танри надо считать то, что въ своей знаменитой книгѣ „Къ исторіи эллинской науки“ онъ выступилъ противъ аристотелева пониманія стихій Парменида. Нашъ авторъ

примыкаетъ къ критикѣ Танри, но, замѣтимъ, лишь отчасти, ибо онъ отнюдь не можетъ согласиться съ Танри касательно отношенія парменидовыхъ стихій къ пиѳагорейскимъ представленіямъ о *πέρας* и *ἄπειρον*.

Авторъ приступаетъ къ подробному разсмотрѣнію спора о *стихіяхъ* Парменида. Изъ текста самой поэмы ничего нельзя вывести насчетъ тождественности „свѣта“ въ физикѣ Парменида съ „бытіемъ“ его онтологіи. Оба начала, и свѣтъ, и ночь, какъ видно изъ приводимыхъ цитатъ, совершенно равноправны. Различіе свѣта и ночи, наблюдаемое въ мірѣ чувствъ, не можетъ совпадать съ различіемъ бытія и небытія, устанавливаемымъ лишь при помощи разума (*λόγος*). Отождествленіемъ свѣта съ бытіемъ, а ночи съ небытіемъ — уничтожается самая суть философіи Парменида, который, какъ справедливо подмѣтилъ авторъ, самъ даже и не заводитъ рѣчи объ объясненіи міра чувствъ съ точки зрѣнія онтологическаго бытія.

На основаніи указанныхъ аргументовъ и еще другихъ, которыхъ мы не приводимъ, авторъ совершенно отвергаетъ мнѣніе Аристотеля и всѣхъ его послѣдователей по данному вопросу, въ числѣ ихъ и Целлера, къ которому, однако, авторъ вообще относится съ замѣтнымъ и должнымъ уваженіемъ.

Большую честь самобытности и оригинальности нашего автора дѣлаетъ то, что, отвергая вмѣстѣ съ Танри аристотелево пониманіе стихій, онъ однако сумѣлъ не увлечься авторитетомъ Танри, но усмотрѣлъ его одностороннее увлеченіе *пиѳагорейцами* и избралъ собственный путь. Авторъ нашъ совершенно правильно указываетъ на большое различіе между пиѳагорейцами и Парменидомъ. Пиѳагорейцы признавали свои начала сущими, а Парменидъ относительно своихъ физическихъ началъ ничего не можетъ сказать ни за, ни противъ; стоя въ своей онтологіи на почвѣ чистой абстракціи, онъ игнорируетъ вопросъ объ отношеніи онтологическаго бытія къ конкретнымъ качествамъ міра видимости.

Дальнѣйшимъ вопросомъ, какой задаетъ себѣ авторъ, является объясненіе чувственнаго міра съ точки зрѣнія Парменида. Сколько началъ полагаетъ здѣсь Парменидъ: дуалистъ онъ или монистъ? Авторъ (примыкая къ *Муллаху*) считаетъ Парменида въ объясненіи чувственнаго міра *дуалистомъ*. При этомъ онъ касается разсужденій князя С. Трубецкого, который при объясненіи Парменида твердилъ гегелевщину; нашъ авторъ указываетъ цѣлый рядъ противорѣчій въ невѣжественныхъ разсужденіяхъ князя о „трансцедентномъ бытіи", будто бы раскрывающемся въ явленіи, какъ свѣтъ и тепло, даже объ *явленіи* несуществующаго небытія (?) и т. д. Весь споръ о дуализмѣ Парменида въ физикѣ сводится къ пониманію загадочнаго стиха:

τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

Авторъ даетъ свое толкованіе этого мѣста, стараясь связать его пониманіе со смысломъ другихъ фрагментовъ. Необходимо признавать, что Парменидъ противопоставляетъ два міра одинъ другому. Этотъ контрастъ обрисовывается всего рельефнѣе при противоположеніи міра бытія, какъ *единаго*, міру чувствъ, полному разнообразія, и сводящемуся не на одну, а именно на *двѣ* міровыя стихіи. Не вина Парменида, если мы приступаемъ къ его творенію съ предубѣжденіемъ и толкуемъ его мысль тенденціозно. Дуализмомъ, полагаемымъ въ физическомъ мірѣ, Парменидъ хотѣлъ оттѣнить контрастъ между *двумя* мірами, различно постигаемыми (sensibilis и intelligibilis). Парменидъ первый рѣзко подчеркнулъ это различіе двухъ міровъ, легшее потомъ въ основаніе гносеологіи Платона, а черезъ Платона вошедшее и во всѣ системы идеализма. Что касается смысла приведеннаго стиха *τῶν μίαν κτλ*, то — противъ кого именно онъ направленъ, опредѣлить невозможно. Ученые подразумѣваютъ здѣсь различныхъ дософистиковъ, чуть не всѣ школы, предшествовавшія элейской. Быть можетъ, стихъ Парменида и не имѣлъ въ виду опредѣленнаго противника,

но касается вообще всякаго читателя поэмы, кто бы усумнился въ правильности дуалистическаго объясненія чувственнаго міра, предлагаемаго элейцемъ.

Астрономія Парменида не можетъ быть возсоздана съ достаточной полнотою и опредѣленностію. Относящіеся сюда фрагменты стоятъ какъ бы особнякомъ среди прочихъ. Предъ нами въ текстахъ Парменида не изложеніе, а скорѣе краткая программа. Доксографія даетъ здѣсь нѣсколько обособленныхъ замѣтокъ: солнце состоитъ изъ огня; звѣзды питаются земными испареніями; утренняя звѣзда — та же, что̀ и вечерняя (Венера) и т. д. Танри, вообще склонный считать физику Парменида эклектическимъ синтезомъ тогдашнихъ воззрѣній, и здѣсь видитъ заимствованія то изъ *Пиѳагора,* то отъ іонійцевъ (черезъ *Ксенофана*); впрочемъ, и Парменидъ, и Пиѳагоръ имѣли будто бы общій источникъ въ наблюденіяхъ, какія были сдѣланы еще *варварами.* Нашъ авторъ справедливо считаетъ мнѣнія Танри недоказанными и преувеличенными.

Космографію Парменида авторъ возстанавливаетъ отчасти по фрагментамъ, отчасти по Аэтію и Цицерону. Міръ есть совокупность концентрически расположенныхъ вѣнцовъ (*στεφάνη*) или круговъ, частію свѣтлыхъ, частію темныхъ; есть и вѣнцы, на половину темные, на половину свѣтлые. Крайній вѣнецъ есть нѣчто вродѣ крѣпкой стѣны; подъ нимъ огненная сфера, а въ центрѣ тоже огненный кругъ.

Въ срединѣ мірозданія Парменидъ помѣщаетъ великую Богиню (Дике, Необходимость), соотвѣтствующую Göttermutter пиѳагорейцевъ. Эта „Даймонъ“ управляетъ всѣмъ міромъ (*πάντα κυβερνᾷ*); она породила всѣхъ боговъ — и перваго Эрота; она же посылаетъ къ соединенію оба пола и управляетъ актомъ рожденія.

Авторъ подвергаетъ обстоятельному разбору и мнѣніе Танри о космографіи Парменида въ ея отношеніи къ астрономическому ученію Анаксимандра. При этомъ сближеніи мы находимся на шаткой почвѣ доксографическихъ

свидѣтельствъ. Общее сходство есть, но есть и большая разница въ деталяхъ. Впрочемъ, самъ Танри въ данномъ случаѣ принужденъ привлечь къ сравненію еще одинъ источникъ, а именно, физику Анаксимена. Общій пунктъ — это теорія круговъ, расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ; но число ихъ у Парменида не совпадаетъ съ числомъ круговъ у Анаксимандра. Сравнивая астрономическія системы Парменида и Анаксимандра, не отличавшаго, повидимому, планеты отъ звѣздъ, и не объяснявшаго еще движеніе небесныхъ тѣлъ, мы можемъ констатировать большой прогрессъ науки: Пармениду доксографы уже приписываютъ знаніе и того, и другого. Несмотря на все это, авторъ соглашается признать нѣкотораго рода генетическую связь между астрономіей Анаксимандра и космографіею Парменида. Но, если это утвержденіе Танри и можно еще считать доказаннымъ, то совершенно произвольными, на взглядъ нашего автора, являются другія теоріи Танри, напр., будто шаровидность земли понялъ впервые не Парменидъ, а Пиѳагоръ, будто земные пояса открыты также Пиѳагоромъ — и все это только потому, что въ ту эпоху одинъ лишь Пиѳагоръ якобы могъ обладать большими математическими свѣдѣніями, а Парменидъ де былъ по этой части невѣжда. Такимъ образомъ, не отрицая справедливости мнѣній Танри въ нѣкоторыхъ случаяхъ, нашъ авторъ вполнѣ правильно отвергаетъ только то общее положеніе Танри, будто Парменидъ въ своей физикѣ въ весьма значительной степени просто повторяетъ идеи Пиѳагора.

Къ физикѣ Парменида авторъ присоединяетъ обзоръ его *гносеологіи*. Теорія познанія у нашего элейца кажется автору чисто матеріалистическою и сенсуалистической. Опираясь на вторую часть поэмы и на нѣкоторую часть доксографіи, авторъ полагаетъ, что, по ученію Парменида, составъ души опредѣляется физическимъ составомъ тѣла (*φύσις μελέων*): сильнѣйшее вещество и опредѣляетъ собою актъ мышленія. Все обладаетъ въ нѣкоторой степени мышленіемъ и знаніемъ (*γνῶσις*); сонъ есть охлажденіе;

даже и трупъ чувствуетъ холодъ и мракъ и т. д. Парменидъ-физикъ здѣсь какъ бы заслоняетъ собою Парменида-онтолога. Ученіе о знаніи, какъ и вообще вся физика Парменида, есть де обобщеніе нѣсколькихъ выводовъ изъ эмпирическихъ наблюденій. Въ системѣ Парменида оказывается нѣчто вродѣ раскола. Матеріализмъ парменидовой гносеологіи настолько характеренъ, что сами доксографы здѣсь путаютъ — и мысли о познаніи парменидовы приписываютъ его противнику въ метафизикѣ — Демокриту.

Авторъ правъ съ принятой имъ здѣсь точки зрѣнія, которую онъ проводитъ послѣдовательно и со знаніемъ дѣла. Но эта точка зрѣнія выбрана невѣрно, и онъ, несомнѣнно, заблуждается. Если бы онъ принялъ въ соображеніе не только показанія одной лишь второй части поэмы Парменида, но и привлекъ бы къ разсужденію собственныя, вполнѣ опредѣленныя слова Парменида въ первой части поэмы, равно и указанія нѣкоторыхъ доксографовъ, то онъ, разумѣется, пришелъ бы къ тому выводу, что, по ученію Парменида, истинное познаніе добывается исключительно лишь при помощи *разума,* и что самыя ученія смертныхъ о вещахъ міра видимости должно усваивать себѣ только подъ контролемъ разума. Несомнѣнно, что и въ этомъ пунктѣ Парменидъ предвосхитилъ гносеологію позднѣйшихъ идеалистовъ. Впрочемъ, важная роль разума въ дѣлѣ пріобрѣтенія познанія не ускользнула отъ вниманія также еще и другихъ досократиковъ, жившихъ ранѣе Парменида.

„Какъ будто два разные человѣка работали надъ двумя частями поэмы! такъ различны методы изученія: абстрактный въ онтологіи — и эмпирическій въ физикѣ и гносеологіи!“ замѣчаетъ нашъ авторъ. Это приводитъ его къ кардинальному вопросу, доселѣ еще въ наукѣ не рѣшенному и врядъ-ли даже и теперь разрѣшимому, — именно къ вопросу объ отношеніи другъ къ другу двухъ основныхъ частей поэмы и системы Парменида.

Различные изслѣдователи рѣшаютъ поставленный вопросъ различно. Автору кажется невѣроятнымъ предполо-

женіе, будто Парменидъ въ своей поэмѣ только ограничивается тѣмъ, что въ отдѣлѣ о физикѣ излагаетъ одни чужія мнѣнія. Вѣдь и та, и другая часть поэмы одинаково вложены имъ въ уста Богинѣ; слѣдовательно, и онтологія, и физика одинаково суть ученіе Парменида. Гораздо труднѣе другая сторона дѣла — вопросъ о внутренней связи между онтологическимъ бытіемъ и чувственнымъ, физическимъ міромъ — по ученію Парменида.

По мнѣнію нашего автора, Парменидъ хотѣлъ своею физикою показать, что̀ именно представляетъ изъ себя міръ съ точки зрѣнія чувствъ, точно такъ же, какъ своею онтологіею — объяснить, что̀ такое міръ съ точки зрѣнія разума. Это какъ будто два разныя міровоззрѣнія въ одномъ и томъ же произведеніи, случайно написанномъ однимъ и тѣмъ же авторомъ. Но слѣдуетъ обратиться къ фрагментамъ подлинной поэмы, и посмотрѣть, какъ именно проведенъ парменидовъ принципъ въ самомъ трудѣ. Если нашъ авторъ подвергалъ сомнѣнію истинность теоріи о параллелизмѣ бытія со свѣтомъ и небытія съ ночью, то онъ не видитъ достаточныхъ основаній отрицать нѣкоторую связь, напр., между круглотою бытія и шаровидностью земли и т. д. Словомъ, нельзя отрицать нѣкотораго вліянія онтологическихъ взглядовъ Парменида на его же физику, нѣкотораго взаимодѣйствія между мыслями о бытіи и мыслями о природѣ. Если въ область чистаго бытія, благодаря нѣкотораго рода lapsus'у, вводится эмпирическая форма шара, то по аналогіи съ совершенствомъ сфероидальнаго бытія утверждается въ физикѣ шарообразность земли, тоже не чуждой совершенства, ибо она помѣщается въ центрѣ міросданія (по свидѣтельству *Діогена Лаэртскаго,* принимаемому Целлеромъ).

Равнымъ образомъ элементы міросданія такъ же однородны, какъ гомогенично и повсюду равно само себѣ чистое бытіе.

Такимъ путемъ между двумя системами Парменида устанавливается нѣкая связь. Отнюдь нельзя, вмѣстѣ съ

идеалистами, модернизировать систему Парменида и навязывать ему, якобы одинъ міръ „раскрывается“ въ другомъ. Но несомнѣнно, что міръ разума носитъ на себѣ въ поэмѣ нѣкоторыя черты міра чувствъ, а міръ бытія кое въ чемъ отражается на физической природѣ. Таково конечное мнѣніе нашего автора о философіи Парменида, — мнѣніе, которому никакъ нельзя отказать ни въ осторожности, ни въ основательности.

На этомъ авторъ заканчиваетъ свое интересное изслѣдованіе. Далѣе слѣдуетъ цѣлый рядъ „примѣчаній“ и приложеній, показывающихъ, какъ детально разрабатывалъ свою тему нашъ авторъ, и какъ тщательно готовился онъ къ разрѣшенію поставленныхъ темою вопросовъ. „Примѣчанія“ представляютъ, собственно, маленькія особыя разсужденія, вынесенныя наружу, дабы не мѣшать стройности и непрерывности при развитіи основной темы: первое примѣчаніе есть обзоръ изданій первоисточниковъ, по какимъ работалъ авторъ; второе разсматриваетъ спеціально отношеніе къ Пармениду Платона; наконецъ третье „примѣчаніе“ есть родъ рецензіи на знаменитый трудъ Танри и обслѣдуетъ его „методъ“ изслѣдованія греческой философіи Въ приложеніяхъ собрана въ собственномъ переводѣ вся доксографія о Парменидѣ, и представленъ переводъ поэмы Парменида *περὶ φύσεως*.

Изъ перваго примѣчанія мы узнаемъ, что авторъ пользовался всѣми извѣстными изданіями фрагментовъ и доксографовъ; ему очень близко знакомы проштудированные имъ относительно Парменида классическіе, монументальные труды и изданія *Муллаха* Fragmenta philosophorum graecorum, *Дильса, Ritter et Preller,* Historia philosophiae graecae et romanae, наконецъ, трудъ *Діогена Лаэртскаго* (въ изданіи дидотовской коллекціи).

Авторъ подвергаетъ изданія подробному сличенію и точно указываетъ, напр., какіе фрагменты, имѣющіеся въ одномъ изданіи, отсутствуютъ въ другихъ. Наибольшее предпочтеніе авторъ, какъ и слѣдовало ожидать, отдаетъ

новѣйшимъ изданіямъ Дильса. Но съ другой стороны онъ оказываетъ справедливость и старому труду Муллаха, его Praefatio de Parmenide, его латинскому переводу фрагментовъ, его комментаріямъ и примѣчаніямъ, представляющимъ сводъ мнѣній различныхъ авторовъ относительно толкованія того или другого стиха поэмы. Не забыта и біографія Парменида у Діогена Лаэртскаго, заключающая въ себѣ стройное и полное изложеніе философіи Парменида.

Чтобы опредѣлить отношеніе къ Пармениду Платона, авторъ изучилъ въ подлинникѣ три труднѣйшихъ платоновыхъ діалога: „Парменида“, „Софиста“ и „Теэтета“. Результаты сводятся къ тому, что Платонъ относился къ личности Парменида и къ его ученію съ глубокимъ благоговѣніемъ, называя его (въ „Теэтетѣ“), по слову Гомера, *αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε*. Но, какъ въ діалогѣ, озаглавленномъ именемъ Парменида, такъ и въ прочихъ, выше названныхъ, Платонъ отнюдь не выводитъ подлиннаго, *историческаго* Парменида и вовсе не имѣетъ въ виду фактически точно излагать его систему. Въ „Парменидѣ“ элейское понятіе бытія есть лишь исходный пунктъ для дальнѣйшихъ построеній самого Платона въ духѣ идеализма. И въ другихъ діалогахъ Платонъ повсюду выставляетъ *собственную* точку зрѣнія, придавая понятію бытія не элейскую, а идеалистическую окраску . . . О подлинномъ ученіи элейца Парменида разбросано въ діалогахъ Платона только нѣсколько замѣчаній (о небытіи несуществующаго, о шаровидности бытія, единствѣ сущаго и т. д.). Итакъ, ученіе Парменида служитъ для Платона только исходнымъ пунктомъ либо для критики, либо для собственнаго положительнаго построенія. Платонъ беретъ терминологію Парменида, его понятіе бытія, раздѣленіе двухъ міровъ, но откидываетъ все, кажущееся ему уже устарѣлымъ и слишкомъ наивнымъ, какъ напр., матеріальность бытія и его сфероидальная форма.

Въ главѣ о методѣ Танри авторъ обращаетъ вниманіе на то важное значеніе, какое придаетъ „собственному“

методу авторъ „Исторіи эллинской науки“, и на тѣ отличія этого метода, который — творецъ его, Танри, считаетъ совершенно противоположнымъ методу старыхъ историковъ философіи, метафизиковъ. Нашъ авторъ доказываетъ, наоборотъ, что новый методъ Танри мало чѣмъ разнится отъ прежняго метода, и что разница между трудомъ Танри и прежними изслѣдованіями касается лишь самаго содержанія ихъ, а не заключается въ методѣ. Танри только обращаетъ большее вниманіе на то, чѣмъ сравнительно мало занимались историки-метафизики, а именно на тезисы досократиковъ *общенаучные*. Признаки, выдвигаемые Танри, какъ характерные для старой школы, имѣются на лицо и у самаго Танри, а именно: формулировка идей даннаго досократика, если таковой нѣтъ, и собственное установленіе логической связи между ихъ идеями. Свои обвиненія авторъ подтверждаетъ примѣрами и цитатами изъ французскаго подлинника книги Танри, напр., разборомъ изображенія у Танри системы *Θалеса*. Что касается установленія логическихъ связей между идеями какой-либо системы, то самого Танри можно лишь упрекнуть именно за излишнее пользованіе этимъ *старымъ* методомъ.

Талантливость Танри является чуть-ли не единственной причиной того, что его книга дѣйствительно исчерпала собою все, что̀ можно было сдѣлать, пользуясь наличными данными и вполнѣ *старымъ* методомъ изслѣдованія.

Скажемъ еще нѣсколько словъ о переводѣ поэмы Парменида и относящейся къ нему доксографіи. Всѣ уцѣлѣвшіе фрагменты *περὶ φύσεως* приложены къ изслѣдованію въ русскомъ переводѣ, не всегда отличающемся, правда, литературнымъ изяществомъ, но за то чрезвычайно вѣрнымъ и точнымъ, какъ мы убѣдились изъ полнаго сличенія всего перевода съ подлиннымъ текстомъ фрагментовъ. Авторъ имѣлъ въ виду латинскій переводъ Муллаха, но не могъ еще пользоваться переводомъ, приложеннымъ при недавно вышедшемъ русскомъ переводѣ книги Танри; тотъ переводъ и не могъ бы принесть большой пользы автору, ибо онъ не

всегда точенъ и довольно далекъ отъ греческаго текста. Замѣтимъ,что авторъ не удовольствовался переводомъ одной какой-либо редакціи текста: онъ воспользовался всѣми редакціями (Муллаха, Дильса, Риттера и Преллера) и всѣмъ критическимъ аппаратомъ съ разночтеніями. Такимъ образомъ въ каждомъ случаѣ онъ избиралъ себѣ *свой* текстъ, который по тѣмъ или другимъ соображеніямъ казался ему лучшимъ и устанавливалъ свою *редакцію* текста для перевода, какъ можно въ этомъ убѣдиться изъ подстрочныхъ примѣчаній, гдѣ почти при всякомъ фрагментѣ указано, чьему чтенію или чьей коньектурѣ слѣдуетъ нашъ переводчикъ.

Доксографія также собрана полно и самостоятельно. Всего собрано и переведено у нашего автора болѣе 70 мѣстъ изъ разныхъ классическихъ авторовъ. Переводъ доксографовъ безусловно вѣренъ и литературенъ.

Изъ выше приведеннаго обзора читатель можетъ убѣдиться, сколько труда положилъ авторъ на свою работу. При писаніи ея автору приходилось примѣнять различныя методы—классической филологіи, философіи и исторіи. Изучая первоисточникъ, фрагменты поэмы Парменида, весьма трудные по языку, и темные по смыслу, авторъ долженъ былъ сравнивать редакціи текста, ихъ разночтенія, штудироватъ комментаріи и толкованія отдѣльныхъ мѣстъ, устанавливать свой общій, сводный текстъ, интерпретировать его, собирать доксографію и переводить ее. Но все это лишь подготовительная сторона дѣла, *черновая* работа. Установивши текстъ и пониманіе фрагментовъ, критически разобравъ доксографію, отобравъ изъ нея годное, и отбросивъ недостовѣрное, надо возсоздавать самоё систему Парменида. Для этого, помимо собственныхъ усилій реконструирующей мысли, необходимо овладѣть литературою предмета, ознакомиться со взглядами предшественниковъ: надобно читать труды и монографіи Целлера, Дильса, Танри, Мильо, Доріака, нужно штудировать трактаты Аристотеля, діалоги Платона. Все это трудно для усвоенія, требуетъ

упорства, терпѣнія, даже преодолѣнія скуки, все это изложено по гречески, по латыни, по нѣмецки, по французски. Авторъ не пренебрегаетъ даже русскою литературою, хотя она ничего не могла ему дать, потому что одно устарѣло, другое неоригинально, третье тенденціозно и ненаучно. Авторъ изучилъ, напр., *О. Новицкаго, Каткова*, кн. *С. Трубецкого*. Наконецъ литература изучена; но она дала мало положительнаго, безспорнаго, общепринятаго, что̀ оставалось бы только изложить и обработать. Литература ознакомила автора лишь съ контроверзами, передала ему рядъ споровъ, недоумѣній, сомнѣній, показывающихъ, какъ шатко, какъ малоустойчиво наше обычное пониманіе и онтологіи, и физики Парменида. Для однихъ онъ идеалистъ, для другихъ — матеріалистъ; для однихъ — великій, самобытный мыслитель, для другихъ — онъ же эклектикъ. Во всѣхъ этихъ контроверзахъ необходимо разбираться *своимъ умомъ*, нужно искать среднюю, „золотую“ дорогу, надо всѣмъ воздать должное, и надо возстановить истинный обликъ Парменида — насколько это для насъ теперь *возможно*.

Таковы были многообразныя и многотрудныя задачи, представлявшіяся нашему автору. И онъ съ честью выполнилъ эти задачи. Съ большимъ терпѣніемъ, добросовѣстностью, объективностью и несомнѣннымъ философскимъ талантомъ авторъ обработалъ предложенную тему и представилъ изложеніе философіи Парменида, вѣрное первоисточникамъ, и богатое новыми мыслями.

XV.

Переписка Лейбница съ де-Боссомъ.

Изъ отзыва о рукописномъ сочиненіи Ивана Ивановича Ягодинскаго.

Сочиненіе „Переписка съ де-Боссомъ, какъ матеріалъ для характеристики философіи Лейбница“ съ древнимъ псевдонимомъ Одиссея Οὖτις раздѣляется на три главы. I глава носитъ характеръ введенія о де-Боссѣ, корреспондентѣ Лейбница; здѣсь характеризуется философская натура самого Лейбница и предлагается общій очеркъ всей системы Лейбница. Главы II и III даютъ отвѣтъ на заданную тему.

Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ геніевъ человѣчества, великій философъ и великій математикъ, Г. В. Лейбницъ имѣлъ въ исторіи науки странную судьбу. Многочисленность и крайнее разнообразіе занятій, научныхъ и житейско-практическихъ, то навязываемыхъ ему, то самимъ имъ на себя налагаемыхъ, не дали ему возможности изобразить свои великія философскія открытія въ рядѣ систематическихъ трактатовъ: Лейбницъ разбросалъ свои драгоцѣнныя мысли — иногда и безъ достаточнаго ихъ развитія и обоснованія, въ случайныхъ письмахъ, замѣткахъ, концептахъ. Отсюда выросла необходимость систематизировать умственное наслѣдіе великана, за что взялся философскій пигмей Хр. Вольфъ. Къ сожалѣнію, онъ не понималъ

основныхъ мыслей Лейбница, и систематизація, по внѣшности, весьма гладкая, была куплена дорогою цѣной искаженія и извращенія. Вольфова обработка Лейбницевой системы получила на нѣкоторое время широкое распространеніе, но съ паденіемъ шаткаго основанія вольфіанства — вмѣстѣ съ нимъ рухнула также искаженная имъ система. Удачливѣе Вольфа былъ другой — и несравненно болѣе талантливый ученикъ Лейбница, хотя и воспринявшій его ученіе черезъ передачу Вольфовой школы, а именно — Кантъ. Онъ ловко выбралъ нѣкоторыя идеи Лейбница, преимущественно, изъ области гносеологіи (и отчасти метафизики), основалъ на нихъ свою систему и стяжалъ себѣ великую славу. Но слава досталась Канту, а не творцу идей — Лейбницу. О Лейбницѣ забыли на нѣсколько десятковъ лѣтъ. Его обширная корреспонденція, его этюды лежали подъ спудомъ въ различныхъ архивахъ и библіотекахъ. Только (примѣрно) около половины XIX в. немилосердная судьба нѣсколько сжалилась. Началось собираніе и изданіе матеріаловъ, оставшихся послѣ неоцѣненнаго генія. Но и тутъ же обнаружились рѣзкія разногласія въ пониманіи системы. Вмѣсто того, чтобы терпѣливо разрабатывать богатыя залежи inedita, хотѣли реконструировать систему Лейбница сразу, апріорно. Эти опыты систематизаціи его доктринъ оказались, однако, — при эмпирико-историческомъ изслѣдованіи самихъ первоисточниковъ — переписки etc — неудачными. . . . Надо постараться установить, что́ говорилъ и мыслилъ *самъ* Лейбницъ, а не ограничиваться тѣмъ, что̀ онъ *могъ* сказать, по *нашему* предположенію.

Въ такомъ приблизительно состояніи находится дѣло изученія Лейбница и до нашихъ дней. Кромѣ цѣннаго опыта Дильмана (см. нашу брошюру: „Новая реконструкція монадологіи Лейбница“) и нѣкоторыхъ мелкихъ докторскихъ нѣмецкихъ диссертацій, мы не имѣемъ еще большого, *полнаго* и стройнаго *свода* ученій Лейбница, основаннаго на изученіи *первоисточниковъ*.

Желая задать работу, полезную для молодого изыскателя и могущую служить нѣкоторою лептой или вкладомъ, хотя бы и малымъ, въ общую сокровищницу штудій Leibnitiana, я избралъ переписку съ де-Б о с с о м ъ. Переписка съ де-Боссомъ, іезуитомъ и профессоромъ богословія въ Гильдесгеймѣ, длившаяся въ продолженіи 1706—1716 гг. до самой смерти Лейбница, принадлежитъ къ числу содержательныхъ и богатыхъ философскимъ матеріаломъ. По сужденію Г е р х а р д т а, издателя философскихъ и математическихъ трудовъ Лейбница, ни одну изъ прочихъ корреспонденцій Лейбница (съ другими лицами) нельзя сравнить съ избранной нами. Многія обстоятельства способствовали этому. Лейбницъ къ тому времени особенно чувствовалъ нужду въ собесѣдникѣ или корреспондентѣ, который своими запросами побуждалъ бы его производить новыя философскія изслѣдованія и яснѣе формулировать положенія уже готовыя. Притомъ де-Боссъ былъ натурою родственной самому Лейбницу, вовсе не фанатикъ, — наоборотъ, онъ былъ человѣкъ съ примирительными тенденціями; вдобавокъ де-Боссъ былъ отлично образованъ и очень хорошо знакомъ какъ съ А р и с т о т е л е м ъ, такъ и съ философіею с х о л а с т и к о в ъ. Воззрѣнія Лейбница не были де-Боссу не симпатичны; онъ хотѣлъ только оправдать ихъ авторитетомъ Аристотеля и согласовать съ догматами р и м с к о - к а т о л и ч е с к о й ц е р к в и. Переписка, начавшаяся между обоими корреспондентами, по своей хронологіи и содержанію распадается на два періода: I — (съ 1706—1708); письма обсуждаютъ пять положеній, почерпнутыхъ изъ метафизики Аристотеля, въ которыхъ, по мнѣнію де-Босса, можно выразить также и лейбницеву систему. II. Съ начала 1709 г. обсужденіе вопросовъ принимаетъ болѣе общій и независимый характеръ; разобраны почти всѣ важнѣйшія понятія метафизики Лейбница, такъ что переписка съ де-Боссомъ образуетъ собой самый обширный (правда, неравномѣрно-подробный) комментарій къ познѣйшей формулировкѣ системы въ ея цѣломъ,

какъ она запечатлѣна была для принца Евгенія Савойскаго въ Вѣнѣ въ 1713 и 1714 г. („Монадологія"). На ряду съ философскими подробно трактуются и богословско-схоластическіе вопросы: о протестантскомъ пониманіи причащенія, о католическомъ ученіи касательно транссубстанціаціи, о первородномъ грѣхѣ и т. д.

Теперь укажемъ на тѣ трудности *внѣшняго и внутренняго характера*, которыя предстояло преодолѣть всякому, желавшему обработать предложенную тему о перепискѣ Лейбница съ де-Боссомъ. Переписка представляетъ 128 писемъ (въ тотъ числѣ 71 письмо самого Лейбница и 57 де-Босса) и занимаетъ около 250 стр. большого тома in quarto и мелкаго шрифта. Языкъ переписки латинскій, но далеко не классическій, а скорѣе напоминающій „латынь кухонную", искаженную. Изложеніе не вездѣ систематично, изобилуетъ отступленіями, не всегда интересными. Терминологія — и по склонности самого Лейбница, и по привычкѣ де-Босса, почти исключительно аристолево-схоластическая, совершенно не похожая на нынѣ употребляемую, новую философскую терминологію. Одно это обстоятельство уже само по себѣ можетъ отпугнуть современнаго читателя отъ переписки Лейбница съ де-Боссомъ. Дальнѣйшая трудность заключается въ томъ, что, хотя примѣнена терминологія прежняя, но понятія и воззрѣнія Лейбница были новыя, — и задача изслѣдователя — задача притомъ весьма нелегкая, состоитъ въ томъ, чтобы отшелушивать это новое зерно отъ устарѣвшей и неподходящей внѣшней оболочки. А предметъ переписки — самыя тонкія и наиболѣе абстрактныя понятія не только въ метафизикѣ Лейбница, но и во всей исторіи философіи вообще. Вдобавокъ изложеніе философскихъ понятій сплошь и рядомъ перевивается богословскими разсужденіями, весьма отвлеченными и тоже чрезвычайно тонкими. Однимъ словомъ, чтобы приняться за разработку темы о де-Боссѣ, надлежало обладать добрымъ запасомъ терпѣнія, отнюдь не бояться скуки, хорошо знать по латыни (т. е. читать свободно, не

стѣсняясь препятствіями со стороны языка), быть основательно знакомымъ съ философіею Аристотеля и имѣть добросовѣстную общефилософскую подготовку. Безъ этихъ условій нельзя не только написать сколько-нибудь удовлетворительную работу, но и вообще даже не поймешь одной доли переписки съ де-Боссомъ.

При первомъ же знакомствѣ съ представленною работой мы убѣждаемся, что авторъ ея вполнѣ удовлетворяетъ указаннымъ условіямъ. Съ несомнѣнною любовью къ дѣлу, съ неутомляемымъ трудолюбіемъ приступилъ онъ къ изученію большого и дробнаго матеріала, овладѣлъ имъ и подвергъ его обработкѣ.

Держась строго смысла темы — изучить переписку съ де-Боссомъ, какъ матеріалъ для характеристики философіи Лейбница, авторъ могъ бы ограничиться общимъ ея обзоромъ и изложеніемъ важнѣйшихъ для характеристики Лейбница мѣстъ. Уже одно добросовѣстное изученіе переписки и умѣлый обзоръ ея, искусное ея изложеніе заслуживали бы полнаго признанія и поощренія. Но авторъ предлагаемой работы задумалъ обработать тему въ гораздо высшемъ смыслѣ: онъ поставилъ себѣ цѣлію возсоздать самую систему Лейбница на основаніи одного изъ наиболѣе полныхъ и обширныхъ источниковъ, и не довольствуясь обозрѣніемъ частностей, скомбинировать разсѣянныя части, построить изъ этихъ частей цѣлое. Такимъ образомъ задача очень усложнилась. Не достаточно уже изученія одной переписки, — необходимо стало привлечь къ изученію нѣкоторыя другія сочиненія Лейбница, понадобилось привлечь къ разсмотрѣнію и ученую спеціальную литературу о Лейбницѣ.

Прежде, чѣмъ характеризовать, т. е. отыскивать типичные признаки философіи Лейбница, надобно знать, что же это за признаки; прежде чѣмъ искать, надобно установить, чего искать. Съ полнымъ основаніемъ авторъ избираетъ себѣ въ руководство „Монадологію“. Значеніе послѣдней нѣкоторые ученые оспариваютъ; но всетаки

остается безспорнымъ: 1) что она, какъ бы то ни было, — самое полное (хотя и очень сжатое), самое точное и самое зрѣлое изложеніе системы Лейбница въ ея цѣломъ, и 2) для нашего автора она имѣетъ особенное значеніе, будучи написана какъ разъ въ самый разгаръ переписки съ де-Боссомъ, почему эту переписку и считаютъ (Герхардтъ) „комментаріемъ“ къ „Монадологіи“, какъ я указалъ выше. Компендіумъ ея даетъ компасъ или Richtschnur для отысканія въ перепискѣ съ де-Боссомъ чертъ, характерныхъ для философіи Лейбница. Справедливо отвергая толкованія *Куно Фишера* и *Ноляна*, авторъ предпочитаетъ держаться первоисточниковъ — самого Лейбница и во главу его системы полагаетъ *психологію*. Затѣмъ слѣдуетъ изложеніе основныхъ мыслей по логикѣ, метафизикѣ и этикѣ. Къ чести автора, нѣкоторые недостатки „Монадологіи“ не укрылись отъ его вниманія: напр., неудачное объясненіе монадъ, какъ *фульгурацій* Божества.

II глава, по плану автора, должна сгруппировать все, что̀ касается въ перепискѣ съ де-Боссомъ до основныхъ положеній системы Лейбница — ея, такъ сказать, ядра. И въ самомъ дѣлѣ, эта глава представляетъ собою полную реконструкцію системы Лейбница, насколько это возможно, исходя изъ данныхъ, заключающихся въ перепискѣ съ де-Боссомъ. Здѣсь есть все, что̀ можно извлечь изъ этой переписки для возсозданія философіи Лейбница. Разумѣется, въ видахъ экономіи мѣста, авторъ избѣгалъ повтореній, т. е собиралъ и приводилъ только лучшіе и наиболѣе характерные тексты, избирая ихъ изъ многихъ параллельныхъ, ибо въ перепискѣ одни и тѣ же вопросы зачастую трактуются по нѣскольку разъ съ утомительными подробностями и повтореніями. И въ этой главѣ сводка матеріала начинается съ *психологіи*.

Изъ отмѣтокъ автора приведемъ его мнѣнія: о двойственности психологіи Лейбница (эмпиризмъ и догматизмъ), отрицательное отношеніе Лейбница къ традукіанству, признаніе души у безсловесныхъ, неразработанность въ перепискѣ

вопроса о волѣ и т. д. *Логика* Лейбница слѣдуетъ за психологіей. Опять приведены всѣ соотвѣтственныя мѣста изъ переписки, дана ихъ характеристика, и разсмотрѣна литература предмета (спеціальныя монографіи; о психологіи Лейбница — *Кирхнера*, и о логикѣ Лейбница — *Квьта*). Ученіе Лейбница о формальной логикѣ сближено съ логикою Аристотеля. Въ перепискѣ съ де-Боссомъ, впрочемъ, матеріала для формальной логики немного. Разсмотрѣны на основаніи подлинныхъ мѣстъ — ученія логическія, соприкасающіяся съ метафизикою: понятія модификаціи, акциденціи и субстанціи. Затѣмъ изложено ученіе Лейбница о терминахъ и предложеніяхъ, ученіе — чисто схоластическое. Лейбницево опредѣленіе субстанціи составляетъ переходъ къ *метафизикѣ*. Понятіе *субстанціи* у Лейбница совпадаетъ, какъ еще раньше указалъ авторъ, съ понятіемъ *живого существа*. Подробно излагается на основаніи данныхъ переписки ученіе о Богѣ, — Зодчемъ міра, абсолютно могущественномъ, высшей Реальности, всезнающемъ, видящемъ вещи не въ ихъ міровой перспективѣ, а въ ихъ, такъ сказать, геометрической истинѣ. Изъ ученія о Богѣ вытекаетъ ученіе о *предустановленной гармоніи* — планѣ мірозданія. Весьма важно отмѣтить, что эта гармонія исключаетъ чудо, какъ и взаимодѣйствіе между субстанціями. Измѣненія въ одной монадѣ суть лишь *идеальныя* причины къ измѣненіямъ въ другой. Далѣе слѣдуетъ изложеніе ученія о матеріи, которая у Лейбница, согласно аристотелевымъ терминамъ, раздѣляется на первую и вторую. Приводятся отвѣты Лейбница на вопросы: какъ слагаетъ Богъ монады, и какъ происходятъ сложныя субстанціи? Какое различіе между простой и сложною субстанціей или аггрегатомъ, что̀ такое вторая субстанція? Какимъ образомъ она порождаетъ массу? Феноменальность тѣлъ Лейбницъ защищаетъ очень энергично. Изъ положенія о феноменальности тѣлъ слѣдуетъ дѣленіе массы до *безконечности*. Къ этому присоединяется собраніе и характеристика мѣстъ изъ переписки, опредѣляющихъ

весьма своеобразно понятія безконечности, числа и единицы. Тѣло имѣетъ единство лишь ариѳметическое, а не метафизическое. По поводу тѣла приходится разсмотрѣть понятія протяженія и пространства, которыя интересовали Лейбница, какъ математика и противника *Декарта*, причемъ понятіе протяженія выводится изъ понятія положенія. Изложенныя посылки даютъ возможность приступить къ объясненію отношенія между душой и тѣломъ. Лейбницъ отвергаетъ ученіе о переселеніи душъ изъ одного тѣла въ другое и вообще самую мысль о возможной связанности душевнаго начала хотя-бы даже съ одною только точкой матеріи. Это доказывается съ помощью изящнаго геометрическаго примѣра о совпаденіи безчисленныхъ треугольниковъ своими вершинами въ одной точкѣ, причемъ эти безчисленныя точки, будучи собраны во едино, все же не даютъ протяженія. Соотношеніе души и тѣла также объясняется предустановленной гармоніею.

Матеріалы для *этики* Лейбница въ перепискѣ не особенно богаты. Основная идея — зависимость монадъ отъ Бога. Разсматриваются и излагаются ученія о содѣйствіи Бога, добродѣтели и грѣхѣ. Этика, правильно заключаетъ авторъ, есть послѣдній камень въ системѣ Лейбница. Для полноты синтеза авторъ приводитъ еще доказательство Лейбница о вѣчности міра — изъ несуществованія *абсолютнаго* времени и таблицу субординаціи понятій.

III глава имѣетъ цѣлію выяснить на основаніи переписки съ де-Боссомъ *частности* системы Лейбница, вытекающія изъ желанія объяснить ея принципами какіе-либо данные факты или ученія. Главное мѣсто въ этой главѣ отведено вопросу о vinculum substantiale, одной изъ самыхъ безплодныхъ областей во всей философіи Лейбница; насилуя основные индивидуалистическіе принципы своей системы, онъ старался подогнать ее подъ католическое ученіе о транссубстанціаціи. Авторъ съ терпѣніемъ собралъ всѣ главнѣйшія мѣста изъ переписки, рисующія неудачныя попытки Лейбница объяснить своей монадологіею субстан-

ціальную тѣлесность и перемѣны въ таковой... Впрочемъ, его ученіе не одобряется и де-Боссомъ. Авторъ вѣрно указываетъ, что этотъ vinculum не есть живое существо, индивидъ; это ученіе есть прибавка, нарушающая цѣлость системы. Кромѣ собственныхъ изслѣдованій, авторъ изъ извѣстной ему литературы опирается на *Шорнштейна* и *Целлера* противъ Дильмана.

Сообразно общему философско-богословскому характеру переписки съ де-Боссомъ, частности, трактуемыя собесѣдниками, по преимуществу, почерпаются изъ области богословской. Авторъ нашъ выбираетъ два такихъ пункта: объ ангелахъ и о загробной жизни.

Оба собесѣдника во все время обмѣна мыслями стояли на общей почвѣ аристотелевой терминологіи. Теперь послѣ ознакомленія съ основными положеніями системы Лейбница можно рѣшать важный историко-философскій вопросъ объ отношеніи новыхъ принциповъ, вводимыхъ въ философію Лейбницемъ, къ старой терминологіи Аристотеля. Авторъ самостоятельно группируетъ различныя подлинныя мѣста изъ сочиненій Аристотеля (преимущественно, изъ „Метафизики“, „Физики“ и „Психологіи“) касательно понятій: первая и вторая матерія, энтелехія, первая и вторая субстанція. Онъ приходитъ къ заключенію, что въ понятіи матеріи у Лейбница съ Аристотелемъ нѣтъ ничего общаго, кромѣ термина. Точно такъ же Лейбницъ отказался и отъ аристотелева понятія субстанціи, какъ *формы*, но его *монада* близка къ аристотелевой *первой* субстанціи. Въ основаніе системы Лейбница положено понятіе живого существа.

Изъ подробнаго разбора содержанія представленной работы мы могли усмотрѣть, что авторъ не испугался матеріала обширнаго, сухого, — и на первый взглядъ — даже скучнаго, подчасъ не вознаграждающаго за тѣ усилія, какія были необходимы, чтобы преодолѣть неудобопонятную, внѣшнюю форму изложенія переписки. Авторъ съ любовью, вниманіемъ и терпѣніемъ изучилъ матеріалъ и ов-

ладѣлъ имъ, прочелъ и еще нѣкоторыя другія сочиненія Лейбница, ознакомился, кромѣ самихъ первоисточниковъ, и съ ученою, спеціальной литературой. Чтобъ выяснить отношеніе Лейбница къ Аристотелю, онъ читалъ въ подлинникѣ нужныя ему главы изъ Аристотеля.

Въ нѣкоторый укоръ автору я поставилъ бы тяжеловатость языка — тамъ особенно, гдѣ авторъ передаетъ собственныя слова Лейбница. Въ собственномъ изложеніи и въ передачѣ своими словами онъ умѣетъ выражаться легко, правильно и чисто. Но въ извиненіе ему необходимо указать, что многія мѣста изъ переписки прямо непереводимы съ латыни ни на какой языкъ, и что нашъ русскій языкъ, въ частности, пока еще не приспособленъ достаточно для передачи иностранныхъ философскихъ терминовъ, а латинскихъ средневѣковыхъ — въ особенности.

Переписка съ де-Боссомъ представляетъ собой совершенно не разработанный и сырой матеріалъ. Автору приходилось работать безъ руководителей и идти по непроторенным путямъ. Онъ очень успѣшно справился со своею задачей, вполнѣ добросовѣстно изучилъ переписку и извлекъ изъ нея все, что только въ состояніи характеризовать философію Лейбница.

XVI.

Памяти Л. Е. Боратынскаго.

Недавно скончался Левъ Евгеньевичъ Боратынскій, старшій сынъ одного изъ величайшихъ русскихъ поэтовъ. Я былъ знакомъ со Львомъ Евгеньевичемъ, хотя и недолгое время, но довольно близко и сообщаю нѣсколько свѣденій о немъ и кое-что изъ его разсказовъ мнѣ, главнымъ образомъ, о своемъ славномъ отцѣ.

Я познакомился со Львомъ Евгеньевичемъ осенью 1902 г, въ Казани, гдѣ я тогда служилъ. Исполнившееся столѣтіе со дня рожденія поэта пробудило интересъ къ нему, и я началъ тогда спеціальныя занятія жизнью и поэзіею Е. А. Боратынскаго. Кстати сказать, по случаю этого юбилея въ Казани было устроено публичное торжество въ память поэта, на которомъ, какъ я слышалъ, присутствовали сынъ, внукъ и правнукъ поэта. Констатируя большую скудость біографическихъ свѣденій о поэтѣ Боратынскомъ, зная, при томъ, что его потомки живутъ здѣсь же, въ Казани, я и рѣшился обратиться съ просьбою о пополненіи моихъ матеріаловъ непосредственно къ сыну поэта, Льву Евгеньевичу.

Къ сожалѣнію, Л. Е., какъ оказалось, жилъ не въ самомъ городѣ, а въ имѣніи своей сестры, г-жи *Геркенъ*, *Юматовъ*, Свіяжскаго уѣзда. Въ Казани Л. Е. бывалъ только наѣздами. На мое письмо къ нему онъ немед-

ленно отозвался, а потомъ и лично навѣстилъ меня. Послѣ этого мы видались съ нимъ въ каждый его пріѣздъ въ Казань и подолгу бесѣдовали о старинѣ, преимущественно, объ его отцѣ. Бесѣды эти происходили и у меня, и у него; останавливался онъ не у своего племянника, владѣющаго собственнымъ домомъ на Театральной площади, а въ гостинницѣ „Новый Пассажъ“ на Воскресенской улицѣ.

Левъ Евгеньевичъ былъ старшій сынъ поэта, Евгенія Абрамовича Боратынскаго отъ брака, заключеннаго имъ въ 1826 году въ Москвѣ съ Натальей Львовною *Энгельгардтъ*; названный Львомъ въ честь своего дѣда по матери, онъ родился 18 іюля 1829 г, получилъ прекрасное и разностороннее воспитаніе, отчасти подъ личнымъ руководствомъ отца, и сопровождалъ вмѣстѣ со своимъ младшимъ братомъ Николаемъ, тоже нынѣ покойнымъ, обоихъ родителей въ 1844 г. за границу, откуда его отцу уже не суждено было возвратиться живымъ. По окончаніи курса въ Петербургскомъ университетѣ со званіемъ дѣйствительнаго студента Л. Е. служилъ сначала въ Министерствѣ Иностранныхъ Дѣлъ, былъ потомъ мировымъ посредникомъ въ Тамбовской губерніи. Чѣмъ онъ занимался послѣ того, я не знаю. Во время нашего съ нимъ знакомства ему было уже за 70 лѣтъ, и онъ, старый холостякъ, жилъ на покоѣ у своей сестры.

Личность Льва Евгеньевича, намъ кажется, очень удачно охарактеризовалъ издатель „Русскаго Архива“, говоря о немъ и объ его братѣ: „Оба они сознательно несли знамя своего отца, вѣрные завѣтамъ умственной самостоятельности, здраваго просвѣщенія, своеобразнаго изящества и горячей любви къ родинѣ“. Къ этому я прибавилъ бы еще, что Л. Е. былъ человѣкъ искренно и глубоко религіозный и православный.

Съ молоду Л. Е. вращался въ лучшемъ петербургскомъ обществѣ, и это было видно по его прекрасной манерѣ, простой и мягкой, но изящной: онъ производилъ впечатлѣніе джентльмена въ настоящемъ, англійскомъ смыслѣ

слова. Вращался Л. Е. не только въ свѣтскомъ обществѣ, но и въ нѣкоторыхъ литературныхъ кружкахъ, напр., у *П. А. Плетнева,* большого пріятеля его отца.

Л. Е. Боратынскій немало видалъ на своемъ долгомъ вѣку, и разсказы его были разнообразны и интересны. Онъ зналъ многихъ выдающихся людей, не только среди чужихъ, но и между своими родственниками; достаточно назвать имена *Рачинскихъ, Путятъ, Павлищевыхъ, Энгельгардтовъ, Тютчевыхъ,* которые состояли въ родствѣ съ Боратынскими.

До конца дней Л. Е. усердно слѣдилъ за русскою литературой. Въ каждый пріѣздъ свой въ Казань онъ покупалъ въ магазинѣ *А. А. Дубровина* (на Воскресенской, въ домѣ Мартинсона), гдѣ его хорошо знали, новыхъ книгъ на довольно порядочныя суммы, такъ что у него должна была составиться хорошая библіотека. Особенно заботливо слѣдилъ за всѣмъ, что̀ имѣло отношеніе къ памяти его отца и къ его поэзіи. Онъ много читалъ въ своемъ деревенскомъ уединеніи. Интересы общественные и литературные не переставали волновать старца до послѣдняго дня.

Относительно себя самого Л. Е. высказывался такъ, что какъ будто считалъ себя въ жизни нѣсколько неудачливымъ, и сожалѣлъ, что не поступилъ въ молодости въ военную службу, какъ это сдѣлалъ братъ Николай, и какъ совѣтовалъ ему отецъ, самъ долго тершій солдатскую лямку. Впрочемъ, это сожалѣніе, повидимому, вызывалось не карьерными соображеніями, а скорѣе лишеніемъ себя нѣкоторой сферы ощущеній и чувствъ. Напр., онъ указывалъ на то, что братъ его имѣлъ счастье участвовать въ защитѣ Финскаго побережья въ войну 1855 года, чего ему не удалось пережить лично.

Мы не имѣемъ подробныхъ свѣденій о размѣрахъ литературной дѣятельности Льва Евгеньевича. Въ іюльской книжкѣ „Русскаго Архива“ с. г. помѣщена его небольшая замѣтка „О народномъ образованіи въ деревнѣ“, которую

редакторъ помѣщаетъ „въ дорогую память“ автора. Замѣтка эта была прислана ему еще въ мартѣ с. г., стало быть, за два мѣсяца до смерти Льва Евгеньевача. Неоднократно откликался въ печати Л. Е. на біографическіе очерки своего отца, исправляя неточности, напр., во II т. „Русской Старины“ за 1870 г, стр. 315—317 въ отвѣтъ на статью *Ник. Максимова* о поэтѣ по бумагамъ Пажескаго корпуса. Самъ онъ помѣстилъ біографію отца во II т. *Мюнстера* — портретной галлереи русскихъ дѣятелей, въ 1869 г. Самою главной заслугой Л. Е. Боратынскаго передъ исторіею родной словесности и его наибольшимъ литературнымъ трудомъ было прекрасное изданіе сочиненій отца въ 1869 г., исполненное имъ при содѣйствіи *П. И. Бартенева* и *М. Н. Лонгинова*.

Въ этомъ изданіи многія стихотворенія были включены впервые, тексты свѣрены со старыми первопечатными текстами и съ рукописями, дана была масса варіантовъ по автографамъ поэта, впервые собрана переписка поэта съ женою, матерью, родственниками и друзьями (съ прибавленіемъ трехъ писемъ Дельвига къ Боратынскому) — и наконецъ впервые же представлены краткіе матеріалы біографическіе, составленные Львомъ Евгеньевичемъ. Несомнѣнно, что это изданіе стоило ему много кропотливой работы. Его изданіе было юбилейное по поводу двадцатипятилѣтія кончины поэта.

Ко второй годовщинѣ кончины, пятидесятилѣтней, эти сочиненія были переизданы въ 1884 г. въ Казани другимъ сыномъ поэта, извѣстнымъ казанскимъ дѣятелемъ, Николаемъ Евгеньевичемъ при помощи *Н. Я. Агафонова* и *Н. Н. Булича*. Въ общемъ это второе изданіе было копіею изданія Льва Евгеньевича.

Къ обоимъ изданіямъ приложенъ профильный рисунокъ съ бюста поэта въ гравюрѣ проф. *П. Константинова*. Судя по этому рисунку, Левъ Евгеньевичъ профилемъ и особенно покатымъ назадъ лбомъ былъ чрезвычайно похожъ на отца. Нельзя не пожалѣть, что, какъ извѣстно,

хорошаго портрета съ поэта не осталось. Когда М. П. *Погодинъ* сталъ, продавъ въ казну „Древлехранилище", заводить себѣ картинную галлерею изъ портретовъ русскихъ литераторовъ, то портретъ Е. А. Боратынскаго пришлось писать по памяти, фантазіи и разсказамъ (см. у *Н. П. Барсукова* т. XVI, стр. 501). Кстати сказать, портретъ поэта въ „Историческомъ Вѣстникѣ" за 1899 г. (мартъ), обозначенный, какъ работа Карла *Брюллова*, по увѣренію Льва Евгеньевича, рисованъ вовсе не Брюлловымъ, а нѣкіимъ *Эллерсомъ*, дававшимъ въ семействѣ Боратынскихъ уроки рисованія.

Къ столѣтнему юбилею рожденія своего отца Л. Е. выпустилъ еще одно полное изданіе его сочиненій, снабдивъ его фотографіями съ картинъ, писанныхъ его сестрою и иллюстрирующихъ текстъ поэмы („Цыганки"), — и кромѣ того, еще краткій „Сборникъ стихотвореній (лирическія стихотворенія, элегіи, посланія и эпиграммы)" безъ комментаріевъ, варіантовъ, переписки, поэмъ и біографіи — въ 1901 г.

Лѣтомъ 1903 г. я былъ перемѣщенъ на службу въ Варшаву — и болѣе уже не видался съ Л. Е. Боратынскимъ. Переписка наша съ нимъ какъ-то не наладилась, да и на время я принужденъ былъ отложить занятія біографіею Е. А. Боратынскаго, вслѣдствіе другихъ работъ. Еще прошлымъ лѣтомъ книгопродавецъ „А. А. Дубровинъ" увѣдомилъ меня, что Л. Е. въ добромъ здоровьи, бываетъ въ Казани и покупаетъ книги; этимъ же лѣтомъ изъ газетъ совершенно неожиданно я узналъ, что Л. Е. 16 с. мая скончался скоропостижно, а 19-го уже былъ похороненъ въ имѣніи сестры (въ Свіяжскомъ уѣздѣ Казанской губерніи). Несмотря на то, что отецъ его умеръ сравнительно очень рано, 44 лѣтъ, а мать страдала чахоткой, отъ которой и скончалась, [1]) Л. Е. дожилъ до завидной старости, 76 лѣтъ.

[1]) Настасья Львовна, въ дѣвицахъ Энгельгардтъ, родилась 26 апрѣля 1804 года, скончалась 13 марта 1860 г. на 56-омъ году жизни.

Что касается моихъ вопросовъ, то сначала Л. Е. не былъ особенно щедръ на объясненія. Печальное событіе въ юности поэта, исключеніе изъ Пажескаго Корпуса за воровство, и враждебные толки, не смолкавшіе до самой его смерти, пріучили и самого поэта, и его семейныхъ не распространяться объ его біографіи. Взгляды Льва Евгеньевича на этотъ счетъ хорошо обрисовываются въ одномъ его письмѣ ко мнѣ, изъ котораго я приведу маленькую выписку.

„Едва ли найдется кто-либо", писалъ Л. Е., „память котораго въ разныхъ замѣткахъ и энциклопедическихъ лексиконахъ такъ была заброшена грязью, какъ память моего отца, [1]) налегая на несчастный эпизодъ — исключеніе изъ Пажескаго Корпуса, извращеніемъ смысла его стихотвореній, что̀, впрочемъ, происходитъ отъ того, что не всякій усваиваетъ смыслъ и чувства, въ нихъ содержащіяся. Хотя я *просилъ Васъ не упоминать о письмѣ моего отца къ Жуковскому,* [2]) но теперь въ виду разныхъ статей, въ которыхъ кратко излагается объ исключеніи изъ корпуса съ нѣкоторыми оттѣнками, которые производятъ весьма неблагопріятное впечатлѣніе, — мнѣ кажется, что необходимо приложить къ предполагаемой Вами біографіи это письмо, съ сокращеніемъ, исключивъ изъ него касающееся личностей, напр. Криштофовича . . ."

Впослѣдствіи, когда мы познакомились поближе, Левъ Евгеньевичъ сталъ гораздо откровеннѣе. Онъ самъ принялъ участіе въ моей работѣ, собирая матеріалы, дѣлая выписки изъ старыхъ журналовъ и книгъ. Бумагъ своего отца онъ, по его словамъ, уже не въ состояніи былъ предоставить мнѣ на просмотръ, — по той причинѣ, что покойный братъ его *замуровалъ* ихъ въ стѣнѣ своего казанскаго дома. Надо думать, не скоро еще доберутся до нихъ изслѣдователи, если онѣ еще до того не сгорятъ вмѣстѣ съ домомъ

[1]) Конечно преувеличеніе! Сколько помнится, Л. Е. разумѣлъ здѣсь статью С. А. Венгерова въ „Словарѣ" его.

[2]) Гдѣ самъ поэтъ разсказываетъ о своемъ проступкѣ.

въ какомъ-нибудь грандіозномъ пожарѣ! Впрочемъ, кое-что Л. Е. далъ мнѣ въ копіи.

Приведемъ теперь два стихотворенія, появившіяся въ печати съ именемъ Е. А. Боратынскаго, относительно которыхъ Л. Е. былъ въ сомнѣніи, точно ли они принадлежатъ его отцу, тѣмъ болѣе, что нигдѣ не былъ указанъ тотъ источникъ, откуда они взяты.

Не долго.

Нѣтъ! смысла жизни не постигъ,
Кто въ ней клянетъ недолговѣчность:
Одинъ блаженства полный мигъ
Не всю ль обхватываетъ вѣчность?

Не долго держится роса,
Блестя слезой на розѣ алой,
Но всею бездной небеса
Отражены тутъ въ каплѣ малой!

Иной цвѣтокъ живетъ лишь день,
Но онъ за то — краса природы:
А неизмѣнный черный день
Стоитъ безчисленные годы...

Природа.

Повсюду прелести, вездѣ живыя краски;
Для всѣхъ природы длань наполнена даровъ.
Зачѣмъ же, къ красотѣ безчувственно суровъ,
Ты ищешь тайнъ ея и жаждешь ихъ огласки?
Любуйся дивною, пей дѣвственныя ласки,
Но цѣломудренно храни ея покровъ.
Смирись предъ ней! Не рви таинственныхъ узловъ
И не срывай съ нея застѣнчивой повязки!
Куда ни оглянись, — вездѣ гіероглифъ:
На краски радуги лучъ свѣта раздробивъ, —
Но что такое свѣтъ, не высказала призма!
Есть сердце у тебя: пади, благоговѣй
И бойся исказить догадкою своей
Сокрытое во тьмѣ святого мистицизма!

Левъ Евгеньевичъ не разъ говорилъ о своихъ предкахъ, какъ Дмитрій *Божидаръ*, коронный подскарбій, въ XIV в. построилъ замокъ Боратынъ, т. е. Богомъ

ратуемый, „Божья Оборона“, который до начала XIX в. находился во владѣніи *Стадницкихъ*, и отъ котораго образовалась фамилія Боратынскихъ (по латыни de Boratyn). Смоленская земля переходила отъ поляковъ къ русскимъ и обратно. Боратынскіе обладали на свои земли и королевскими привиллегіями, и царскими грамотами. У дяди Льва Евгеньевича, Андрея Ильича долго хранилась грамота Ивана Грознаго. Была грамота еще отъ Царя и Великаго князя (не Императора еще) Петра Алексѣевича. Иванъ Петровичъ Боратынскій, бѣльскій шляхтичъ, принялъ православіе и сталъ родоначальникомъ русскихъ Боратынскихъ, сохранившихъ за собою польскій гербъ Корчакъ (ковшъ). Жалованное Ивану Петровичу имѣніе *Голощапово* было потомъ во владѣніи Льва Евгеньевича. Когда вышелъ соотвѣтствующій томъ „Русскаго біографическаго Словаря“, гдѣ были помѣщены біографіи Боратынскихъ, Левъ Евгеньевичъ писалъ мнѣ: „Родословная Боратынскихъ здѣсь неполная. По документамъ, представленнымъ въ Казанское депутатское собраніе, и тамъ хранящимся, у Ивана Боратынскаго было два сына, старшій — Павелъ, и младшій — Василій. У Павла былъ сынъ Богданъ, а у Василія сынъ Андрей, у Андрея, — владѣльца имѣнія *Подвойское* (которое тоже принадлежало Льву Евгеньевичу), были сыновья, Абрамъ, Богданъ, Петръ, Илья, Яковъ. А у Абрама были сыновья Евгеній, (поэтъ), Ираклій, Левъ и Сергѣй. Біографія Богдана Андреевича тоже неполная въ „Словарѣ“: такъ не сказано, что онъ участвовалъ въ морскомъ сраженіи соединенныхъ флотовъ при Наваринѣ и что ему были поручаемы военно-дипломатическія дѣла въ Индіи, какъ говорится въ „Архивѣ Воронцовыхъ“, въ письмѣ Воронцова къ Павлу I-му.“

Левъ Евгеньевичъ хорошо помнилъ свое дѣтство и своего дѣда по матери, Льва Николаевича Энгельгардта, который былъ вспыльчиваго характера. Л. Е. очень забавно разсказывалъ, какъ робѣлъ его дѣда сосѣдъ по Муранову (имѣнію), Антонъ Антоновичъ *Антонскій-Про-*

коповичъ („Три Антона“ по прозванію студентовъ), бывшій въ началѣ XIX в. ректоромъ Московскаго университета и Благороднаго при немъ пансіона; особенно боялся онъ Энгельгардта, играя съ нимъ въ карты.

Мнѣ было очень интересно выяснить, какимъ былъ поэтъ Е. А. Боратынскій среди домашней обстановки, въ своей семьѣ. На этотъ вопросъ старецъ благодушно улыбнулся и произнесъ:

Блистательныхъ тумановъ царь![1])

И въ своей семьѣ поэтъ оставался глубоко погруженнымъ въ думы и мечты.

Семья поэта была многочисленная: трое мальчиковъ, Левъ, Дмитрій, Николай, четыре дѣвочки, Александра (первый ребенокъ), Екатерина, Марія, Софія. Дѣтей, по разсказу Льва Евгеньевича, держали очень мягко, почти слабо. Тѣлесныхъ наказаній не было и въ поминѣ, дѣтей даже не ставили въ уголъ; наказанія для провинившихся состояли въ лишеніи за столомъ сладкаго или еще одного блюда. Отецъ на дѣтей никогда почти не сердился, прикрикивалъ на нихъ очень рѣдко и вообще относился къ нимъ нѣжно; разговаривалъ онъ съ ними серьезно, а со старшими дѣтьми своими поэтъ старался держать себя какъ съ друзьями, почти на товарищеской ногѣ.

На воспитаніе дѣтей не щадили издержекъ. Для англійскаго языка держали гувернантку-англичанку, а для нѣмецкаго языка и для преподаванія элементарныхъ предметовъ — онѣмеченнаго латыша *Беккера,* который отличался прирожденными большими математическими способностями и напр., не изучавъ алгебры, рѣшалъ алгебраическія задачи ариѳметическимъ путемъ. По французски говорили въ семьѣ родители между собою и съ дѣтьми; впрочемъ, самъ поэтъ обращался къ дѣтямъ чаще по русски.

[1]) Стихъ самого поэта Боратынскаго о себѣ въ стихотвореніи „Осень“, строфа 8-я.

Русскою грамматикою и словесностью со старшимъ сыномъ, Львомъ Евгеньевичемъ, занимался одно время самъ отецъ. Онъ проходилъ съ сыномъ реторику по Кошанскому и очень хвалилъ выборъ приведенныхъ тамъ образцовъ. Къ эпохѣ этихъ занятій относится и „первая стихотворная этюда“ Льва Евгеньевича, вызвавшая у отца ласковое и добродушно-шутливое привѣтствіе — великолѣпное по формѣ:

Здравствуй, отрокъ сладкогласный!
Твой разсвѣтъ зарей прекрасной
Озаряетъ Аполлонъ.
Честь возникшему піиту!
Малолѣтнюю Хариту
Ранней лирой тронулъ онъ.
Съ утра дней счастливъ и славенъ, —
Кто тебѣ, мой мальчикъ, равенъ?
Только жавронокъ живой,
Чуткой грудію своею
Съ первымъ солнцемъ полный всею
Наступающей весной.

Поэтомъ Л. Е. не сдѣлался, но къ брату его, Николаю Евгеньевичу, въ нѣкоторой степени перешелъ стихотворный даръ отца. Онъ вполнѣ свободно владѣлъ стихомъ, какъ это видно изъ книжки его стихотвореній, напечатанной имъ на правахъ рукописи „Друзьямъ на память“, Н. Е. Б. Казань, 1882, въ типографіи университета — 120 страницъ (очень много опечатокъ).

Поэтъ Е. А. Боратынскій не готовилъ своихъ дѣтей ни къ какой опредѣленной карьерѣ; онъ хотѣлъ, повидимому, дать имъ лишь общее воспитаніе, ничего не предопредѣляя для нихъ въ будущемъ. Эту дорогу свою дѣти должны были выбирать и проходить собственными силами.

На пятнадцатомъ году Л. Е. вмѣстѣ съ братомъ Николаемъ сопровождалъ родителей въ фатальное путешествіе заграницу. Передъ этой поѣздкою, по его словамъ, отецъ сталъ чрезвычайно быстро сѣдѣть и старѣть. Вотъ почему Огаревъ въ своемъ стихотвореніи на смерть поэта Е. А. Боратынскаго говоритъ объ его „хладной сѣдинѣ“ и назы-

ваетъ его „старцемъ“ въ 44 года. Но признаковъ болѣзни не было замѣтно, по крайней мѣрѣ, для домашнихъ. Однако, *Иванчинъ-Писаревъ*, видѣвшій поэта передъ путешествіемъ, писалъ Погодину, что здоровье поэта показалось ему разстроеннымъ.

Поѣздкою своею поэтъ былъ очень доволенъ, находился все время въ бодромъ, веселомъ и жизнерадостномъ настроеніи, — и ничто вообще не предвѣщало близкаго конца. Изъ пребыванія въ Парижѣ Льву Евгеньевичу особенно врѣзался въ память обѣдъ, данный его отцомъ эмигрантамъ, о чемъ онъ не упомянулъ въ біографіи. Разговоры за обѣдомъ были посвящены одной, общей темѣ — *уничтоженію крѣпостного права*. Присутствовали, между прочимъ, *Сазоновъ* и *Иванъ Головинъ*, произнесшій на тему объ эмансипаціи крестьянъ чрезвычайно эффектную и краснорѣчивую рѣчь.

Въ Неаполѣ тоже вначалѣ жилось очень хорошо, и отецъ былъ въ восторгѣ отъ чудной природы. На день Петра и Павла, утромъ рано, припадокъ отца разбудилъ всю семью. У него стѣснило дыханіе, и начали холодѣть ноги. Л. Е. бросился растирать ихъ — все было напрасно. Докторъ не засталъ поэта уже въ живыхъ. Разсказывая о внезапной смерти отца, Л. Е. черезъ *шестьдесятъ* (!) лѣтъ послѣ событія *расплакался*. Такъ онъ любилъ отца . . .

Герметически закупоренный гробъ съ останками поэта хотѣли до перевозки въ Россію на кораблѣ поставить въ церковь греко-уніатовъ, имѣющуюся въ Неаполѣ. Но попы этой церкви заявили, что, хотя они тоже „греки“ (т. е. греческаго обряда), но положить къ себѣ останки православнаго не могутъ. Пришлось просить лютеранскаго пастора, — и въ лютеранской церкви гробъ простоялъ почти цѣлый годъ . . .

Таковы были разсказы благодушнаго старца, который теперь и самъ спитъ въ сырой землѣ. Sit tibi terra levis!

XVII.

Изъ жизни русской учащейся молодежи начала XIX вѣка.

Извѣстный попечитель казанскаго учебнаго округа *М. Л. Магницкій*, защищая въ 1826 г. реформы, произведенныя имъ въ Казанскомъ университетѣ и въ частности въ студенческомъ бытѣ, составилъ цѣлый перечень наиболѣе выдающихся проступковъ, совершенныхъ казанскими студентами за время съ 1804—1819 г. г.[1]) Въ числѣ этихъ особенно большихъ проступковъ или „шалостей", какъ тогда выражались, помѣчено и дѣло студента *Бабановскаго*.

Въ нашихъ университетскихъ архивахъ хранится много богатыхъ матеріаловъ для исторіи просвѣщенія и нравовъ въ Россіи XIX столѣтія. Сохранилось въ архивѣ Казанскаго университета и „дѣло о шалости" студента Бабановскаго" (дѣла правленія, 1815 г., № 88). Это дѣло съ полною отчетливостью и ясностью позволяетъ намъ возстанавливать былую жизнь и прежнихъ людей, поступки которыхъ во многихъ отношеніяхъ непонятны уже намъ въ XX вѣкѣ.

Дневникъ профессора Франца-Ксаверія *Броннера*, изданный къ столѣтнему юбилею Казанскаго университета *Д. И. Нагуевскимъ*, представляетъ намъ печальную кар-

[1]) *Н. П. Загоскинъ*, Исторія Казанскаго университета, т. II, 2, стр. 597.

тину тогдашнихъ студенческихъ нравовъ. Пьянство, буйство, драка, избіеніе проходящихъ женщинъ на улицѣ, воровство, кража со взломомъ, грабежъ, подлогъ, подпись подъ чужую руку, сѣченіе другъ друга розгами и разнос дебоширство — вотъ что бросается въ глаза при изученіи жизни казанскихъ студентовъ начала XIX вѣка. Но и среди всѣхъ этихъ выходокъ дѣло Бабановскаго всетаки стоитъ особнякомъ.

Согласно съ тогдашними узаконеніями, это дѣло производилось въ университетскомъ правленіи съ соблюденіемъ всѣхъ формальныхъ требованій судебнаго процесса. Къ сожалѣнію, въ „дѣлѣ“ уцѣлѣли одни только свидѣтельскія показанія.

Грубы поступки, грубы рѣчи героевъ происшествія. Жестокая крѣпостная среда порождала грубость нравовъ. Недоросли-Митрофанушки и въ студенческомъ мундирѣ оставались достойными сынками г-жи *Простаковой*.

Ради легкости и удобства чтенія мы не сохраняемъ формы подлинника и представляемъ происшествіе въ общемъ связномъ разсказѣ. Такимъ образомъ изъ сухого „дѣла“ предъ нами развернется любопытная жанровая картинка, отлично рисующая старыхъ профессоровъ, старыхъ студентовъ, ихъ отношенія другъ къ другу и къ нисшему люду.

Не нужно ожидать какой-либо необычайной драмы или кроваваго происшествія, выходящаго вонъ изъ ряду... „Дѣло“ трактуетъ только о „шалости“. Но именно и характеристично для тогдашнихъ нравовъ то, въ чемъ сказывалась студенческая удаль, какъ тогда шалили... Любопытно и то, что репрессія этой шалости едва не вызвала студенческаго волненія.

Въ субботу, 26 іюня 1815 г. сторожъ при астрономической обсерваторіи Казанскаго университета, Яковъ Андреевъ *Кабановскій* [1]) послѣ обѣда около вечеренъ услы-

[1]) Фамилія сторожа отличается отъ фамиліи героя происшествія только *одною* начальною буквой: **к** и **б**.

шалъ сильный крикъ и распозналъ голосъ своей одиннадцатилѣтней дочери. Крикъ исходилъ изъ прилегающаго къ обсерваторіи сада, который тогда служилъ для университета и ботаническимъ садомъ. Въ одной рубахѣ, напуганный отецъ кинулся въ садъ — и къ своему ужасу увидѣлъ тамъ такую картину.

Какой то студентъ, поваливъ его дочь наземь лицомъ, билъ её по голому тѣлу пучкомъ крапивы.

Какъ показала потомъ дѣвочка на судѣ, всего досталось ей около десяти ударовъ. Студентъ, подошедши къ ней, приказалъ сопровождавшему его мальчику подать крапивы. Мальчикъ подалъ стволъ конопли. Признавъ это орудіе недостаточнымъ, студентъ самъ сорвалъ горсть крапивы и продѣлалъ операцію сѣченія. Дѣвочка слезно кричала „маменьку“ и „папеньку“, добавляя: „бьютъ меня!“

При появленіи на сцену встревоженнаго отца сѣкуторъ, прекративъ свои подвиги, съ удовлетвореніемъ воскликнулъ: „Ага, испугалась!“ и вмѣстѣ со своимъ ассистентомъ, мальчикомъ, прослѣдовалъ въ бесѣдку, гдѣ оба и разсѣлись.

Между отцомъ потерпѣвшей и студентомъ завязался такой діалогъ:

Сторожъ. Что ты дѣлаешь?

Студентъ. Ничего я съ ней не сдѣлалъ.

Сторожъ. Вамъ, господа, стыдно! Я пойду къ Ивану Осиповичу жаловаться.

И. О. Браунъ, иностранецъ-профессоръ, былъ въ то время выборнымъ ректоромъ (это первый по времени ректоръ Казанскаго университета).

Студентъ. Смѣешь ты со мною, съ „благороднымъ“, говорить!

Но сторожъ упорно отстаивалъ свое право говорить съ благороднымъ юношей:

— „Всегда смѣю съ Вами говорить объ дочери моей.“

— „Ты за это сквозь строю (sic) пройдешь!“ стращалъ питомецъ науки.

— „За свою дочь сквозь строю пройду. Но, пожалуйста, пойдемте къ Ивану Осиповичу!“

— „Я самъ не хуже Ивана Осиповича!“ кричалъ студентъ. „Я самъ благородный, а отецъ у меня полковникъ.“

Заявивъ это, полковницкій сынъ ударился въ поспѣшное бѣгство. Нѣкоторый дефектъ въ костюмѣ помѣшалъ солдату преслѣдовать непріятеля по пятамъ.

Кабановскій отвелъ рыдающую дочь домой, гдѣ плача ея нельзя было унять въ теченіе четырехъ часовъ. Потомъ, встрѣтивъ студентовъ *Попова* и *Базилева*, онъ сообщилъ имъ, что его дочь изсѣкли крапивой, а виновникъ убѣжалъ.

Немного погодя въ обсерваторію пришелъ ея директоръ, знаменитый ученый, Осипъ Антоновичъ *Литтровъ* (иностранецъ — чехъ). Сторожъ пожаловался ему, какъ своему начальнику, — и возмущенный Литтровъ отправилъ съ Кабановскимъ обо всемъ произошедшемъ записку ректору. Подлинная записка Литтрова сохранилась въ дѣлѣ. Ich halte es für meine Pflicht, Ihnen über einen solchen Unfug zu berichten, „Я считаю своею обязанностью донести Вамъ объ этомъ безобразіи“, писалъ онъ ректору. Er züchtigte sie damit, wahrscheinlich, sich an der Sache zu ergötzen.

Литтровъ невѣрно назвалъ фамилію виновника: *Лобачевъ*. Ректоръ отослалъ Кабановскаго съ запискою къ инспектору студентовъ, извѣстному швейцарскому поэту, профессору Францу-Ксаверію *Броннеру*. Студента Лобачева не оказалось. Пошли розыски, и завязалось дѣло. Только послѣ личнаго свиданія Броннера съ Литтровымъ и описанія примѣтъ удалось установить личность „шалуна“. Это былъ студентъ Викторъ Петровичъ *Бабановскій*[1]).

[1]) Въ дневникѣ Броннера, стр. 66, 76, 87, отмѣчено подъ 25 января 1815 г., что прибылъ изъ Тобольской гимназіи Бабановскій, помѣщенъ въ I камеру, снабженъ казенными книгами; въ казенные студенты зачисленъ 16 мая 1815 г.

На другой день Литтровъ написалъ ректору вторую записку (тоже сохранившуюся въ дѣлѣ), гдѣ сообщаетъ слѣдующую характеристику наружности, личности и поведенія Бабановскаго: ему около 15 лѣтъ, волосы пепельнаго цвѣта (aschgrau), ходитъ онъ, по большей части, въ зеленомъ иберрокѣ. Онъ изъ Тобольска, въ студентахъ около года. Часто цѣлыми днями онъ пропадаетъ изъ университета (казеннокоштные жили тамъ) и очень *любитъ водку* (ganze Tage abwesend und liebt Brantwein sehr).

Разузнать его имя поточнѣе Литтровъ посылалъ Кабановскаго въ студенческія камеры. Но „сыны Музъ“ (die Musensöhne) выпроводили сторожа за дверь палками.

Догадавшись (уже въ воскресенье), что проказникъ былъ „очень любящій водку“ полковницкій сынъ, профессоръ Броннеръ пошелъ искать его въ камерахъ и, не найдя дома, возвратился въ садъ. Здѣсь ему и попался Бабановскій въ сопровожденіи своихъ двухъ друзей, студентовъ Дмитрія *Лохтина* и *Веригина*. Послѣдніе съ явнымъ презрѣніемъ къ истинѣ принесли Броннеру жалобу (такъ сказать, „встрѣчный искъ“) на сторожа Кабановскаго.

— „Нашему *товарищу* Бабановскому *несносное безчестье* сдѣлано. Солдатъ обвиняетъ его въ такомъ дѣлѣ, котораго онъ не совершалъ. Она рвала крыжовникъ, и для того онъ выгонялъ (sic) её изъ саду крапивой.“

Броннеръ началъ спрашивать Бабановскаго: „такъ ли?“ Тотъ завертѣлся и, предпочитая избѣжать прямого отвѣта на вопросъ инспектора, постарался поступокъ свой представить чѣмъ то въ родѣ отместки:

— „Я это сдѣлалъ за то, что отецъ (т. е. сторожъ) мнѣ сжималъ лѣвую руку столько, что синѣетъ . . .“

Инспекторъ, видя голую ложь, и будучи доволенъ, что наконецъ опредѣлилъ-таки виновника возмутившей профессоровъ гадости, велѣлъ ожидать Бабановскому слѣд-

ствія. Жалобщикамъ же благожелательный наставникъ сдѣлалъ выговоръ, какъ это они берутъ себѣ на совѣсть вступаться за такого человѣка. Пройдя къ Литтрову на обсерваторію, Броннеръ узналъ, что эти же самые трое молодчиковъ только-что надѣлали дерзостей Литтрову, какъ заступнику за Кабановскаго.

Для историка нравовъ поведеніе товарищей настолько же любопытно и столь же ярко характеризуетъ время, какъ и самый поступокъ Бабановскаго.

Въ это самое воскресенье къ вечеру собралась большая компанія студентовъ: самъ Бабановскій, Дм. Лохтинъ, Веригинъ, *Чадаевъ, Ардашевъ, Ознобишинъ* и др. Горя местію сторожу, осмѣлившемуся вступиться за свою изсѣченную дочь и поднять дѣло, молодые интеллигенты бродили по саду, высматривая сторожа, не выйдетъ ли онъ . . . Идти прямо на штурмъ его убѣжища они не рѣшались.

А вотъ наконецъ онъ и вышелъ. „Попался!“ раздался единодушный вопль. Грознымъ голосомъ Веригинъ приказываетъ солдату „подойти поближе“.

Видя громадное преимущество силы на сторонѣ непріятеля, сторожъ стоялъ на мѣстѣ и не исполнялъ приказанія.

— „Что ты надѣлалъ?“ опять закричалъ Веригинъ и его сателлиты, обступая сторожа . . .

— „Поймали меня четверо“, повѣствуетъ солдатъ въ протоколѣ: „поймали и ведутъ, не знаю куда . . .“

Намѣреніе студентовъ состояло въ томъ, чтобы сначала отколотить солдата самимъ, сколько влѣзетъ, а потомъ его же отвести еще къ экзекутору и принести послѣднему, какъ прямому начальнику сторожей, жалобу на безчестье студенту Бабановскому. По всей вѣроятности, экзекуторъ въ угоду студентамъ тоже всыпалъ бы сторожу въ спину изрядную порцію палокъ.

— „Пустите меня къ профессору Литтрову!“ голосилъ солдатъ, ежась подъ градомъ сыпавшихся на него

увѣсистыхъ кулаковъ: „теперь не время (sic) — звѣзды взошли!“

Но и эта ссылка на свои служебныя астрономическія обязанности ничуть не помогла ....

— „Не знаемъ мы твоего профессора“, кричали ожесточенные мстители за „обиду“ товарища: „а мы вотъ тебя порядкомъ раздѣлаемъ“!

— „Тогда“, продолжаетъ Кабановскій: „я закричалъ *нездоровымъ матомъ.*“

„Нездоровый матъ“ достигъ слуха проф. Литтрова, работавшаго у себя въ обсерваторіи; онъ выглянулъ въ окошко и „по своему“ сказалъ (по словамъ сторожа): „подите суды!“

При этомъ половина бойцовъ разбѣжалась — струсили. Но Бабановскій, Лохтинъ и Веригинъ (надо думать, разгоряченные не однимъ только мщеніемъ, а еще и парами спирта) погнались за солдатомъ далѣе и ворвались внутрь, въ зданіе обсерваторіи. Здѣсь озорниковъ встрѣтилъ самъ профессоръ. Завязалось объясненіе на французскомъ языкѣ ... Ни званіе профессора, ни громкая научная слава не спасли Литтрова отъ нахальства расходившихся Митрофанушекъ. Солдатъ, разумѣется, не понималъ смысла словъ и могъ судить только по жестамъ объяснявшихся; онъ свидѣтельствуетъ лишь, что де „господа студенты съ профессоромъ чуть б о й к о не поступили ....“

Поругавшись всласть съ Литтровымъ, герои ушли, оставивъ солдата пока въ покоѣ. Въ саду они встрѣтили Броннера и, какъ мы уже знаемъ, принесли ему жалобу.

Злоключенія бѣднаго сторожа этимъ еще не покончились.

На другой день, въ понедѣльникъ, 28 іюня Кабановскій опять попался на глаза студентамъ. Повидимому, большинство уже поуспокоилось, и замѣчая, что начальство взялось за дѣло о сѣченіи серьезно, считало репрессію сторожа несвоевременною. Тотъ же Веригинъ сказалъ

Кабановскому: „Да для чего ты *намъ* не сказалъ? мы бы его (т. е. Бабановскаго) своимъ судомъ отдѣлали!“ т. е. призналъ своего товарища виноватымъ. Но радикально настроенное меньшинство, *Лохтинъ, Ознобишинъ* и *Левицкій* съ палками въ рукахъ вторично приступили къ Кабановскому, крича: „Мы тебя такъ поколотимъ, что станешь ноги таскать!“ Лохтинъ уже замахнулся палкой, но старшій его братъ удержалъ его за руку со словами: „Не бей!“ На этотъ разъ сторожъ убрался благополучно безъ побоевъ.

На другой день началось уже формальное разбирательство дѣла; допросы снимались 29 іюня, 4, 6 и 7 іюля. Допрошены были солдатъ, его дочь и студенты. Протоколы скрѣплялись подписями допрашиваемыхъ. Слѣдствіе велось въ присутствіи ректора, инспектора и пяти профессоровъ весьма торжественно.

Показаніе самого Бабановскаго, данное имъ 7-го іюля, есть сплошное вранье и перетасовка фактовъ, басня, имѣющая цѣлію представить молодого автора невинностью. Вся его іереміада изложена къ тому же какимъ то страннымъ славенороссійскимъ нарѣчіемъ.

26 іюня послѣ обѣда онъ ходилъ „для прогулки“ въ саду съ мальчикомъ, воспитанникомъ, живущимъ у учителя рисованія *Петра Васильева*; фамиліи его не знаетъ. Въ саду онъ усмотрѣлъ, что Кабановская-дочь вмѣстѣ еще съ двумя мальчиками и двумя дѣвочками рветъ смородину. Сперва онъ прогналъ ихъ, но черезъ нѣсколько времени всѣ пятеро вернулись и *паки рвали* смородину. Тогда онъ потребовалъ у своего спутника крапивы и ударилъ солдатскую дочь всего лишь два раза *по платью, причемъ*(!) оная дѣвчонка упала и кричала, равно и прочіе, ходившіе съ нею, закричали, почему онъ отъ нихъ отошелъ.

„А, чтобы съ нею что *худое* сдѣлать *болѣе* сего, и не помышлялъ“, предупредительно заявляетъ герой происшествія.

На крикъ вышла сначала жена Кабановскаго и выговаривала студенту, зачѣмъ де онъ обижаетъ дѣтей.

— „*Буде* еще будетъ рвать смородину, то опять прогоню", заявилъ непреклонный защитникъ казенной смородины.

Сидѣлъ онъ послѣ того себѣ на скамеечкѣ у воротъ, мирно бесѣдуя съ своимъ спутникомъ, — вдругъ приходитъ солдатъ съ дочерью, да и спрашиваетъ:

— „Который тебя обижалъ?" Дѣвочка показала на Бабановскаго.

Не соблюдая ни малѣйшаго чинопочитанія, солдатъ буйно завопилъ на студента:

— „Какъ ты смѣлъ обижать мою дѣвочку?"

— „Ты-то какъ смѣешь говорить ко мнѣ такъ *грубо?*" въ свою очередь спросилъ Бабановскій и резонно добавилъ: „если бы и ты самъ рвалъ смородину, то можно бы и тебя прогнать."

И такого разсудительнаго, благонравнаго юношу дерзкій солдатъ, схвативъ за руку, изругалъ самыми скверными словами и потащилъ за руку, крича; „Пойдемъ ко мнѣ: я тебѣ дамъ знать!"

Но Бабановскій ничего не хотѣлъ отъ него узнавать и упирался. Солдатъ же будто бы волочилъ его. У садовой рѣшетки студентъ просунулъ за изгородь свободную лѣвую руку, врагъ его тянулъ и дергалъ за правую. Студентъ кричалъ „караулъ" и ставилъ на видъ, что этакъ можно переломить ему руку. Наконецъ солдатъ отпустилъ его, но за то будто бы ударилъ его кулакомъ въ спину. Студентъ бѣжалъ по саду, а солдатъ за нимъ — поминая его предковъ...

Выполнивъ первую часть программы, нарисовавъ яркую картину униженій и оскорбленій, перенесенныхъ отъ солдата, Бабановскій продолжалъ свою повѣсть уже въ другомъ направленіи: солдатъ еще и клеветалъ на него, распуская о немъ дурные слухи. Такъ на другой день послѣ происшествія Кабановскій якобы сознавался предъ студентами *Тихановымъ* и *Парначевымъ*, что онъ де собирался самого Бабановскаго высѣчь за его намѣреніе и попытку изнасильничать его дочь, что ему, какъ отцу, было

досадно (sic). Профессору Литтрову Бабановскій вовсе не грубилъ, а только приносилъ жалобу на его сторожа, при чемъ Литтровъ рекомендовалъ ему обратиться къ инспектору.

Показанія остальныхъ студентовъ однообразны и монотонны. Съ очевидностью ясно изъ нихъ, что давались они послѣ предварительнаго уговора, что̀ кому сказать.

Главные дѣятели, какъ напримѣръ, Дм. Лохтинъ, принуждены были сознаться, что они судили о дѣлѣ со словъ заинтересованнаго лица и виновника, который (по показанію Веригина) „съ заплаканными глазами“ жаловался на обиду, замѣняя, однако, фактъ сѣченія выраженіемъ „стращалъ крапивой.“ Конечно, никто изъ студентовъ (по ихъ словамъ) и въ мысли не имѣлъ бить солдата, или, по крайней мѣрѣ, „не помнитъ“ того. Они только выговаривали ему, что де онъ не можетъ такъ грубо обращаться со студентомъ, „находящимся въ *офицерскомъ* званіи“. А солдатъ не захотѣлъ слушать изъ ихъ устъ уроки хорошихъ манеръ, но облыжно закричалъ, будто его бьютъ. Къ экзекутору они его вовсе не тащили, а онъ самъ — было пошелъ съ ними, да около обсерваторіи сказалъ, что здѣсь его профессоръ. Они же полагая, что солдатъ ихъ обманываетъ, „легонько“ взяли его за спину и сказали: „пойдемъ!“ и т. д.

Въ „дѣлѣ“ приговора нѣтъ. Но развязку исторіи узнаёмъ мы изъ названнаго выше латинскаго „Дневника“ Броннера, на стр. 89—90. Броннеръ сообщаетъ здѣсь, что велось слѣдствіе de facinore студента Бабановскаго, который обвиняется vapulasse urticis puellam decennem natibus nudis adplicatis verberibus.

Писалъ дѣло писецъ *Теласковъ* [1]).

1) А не Телашовъ, какъ сказано въ русскомъ переводѣ у проф. Нагуевскаго. Алексѣй Ивановичъ Теласковъ служилъ въ правленіи университета, а потомъ былъ въ немъ же казначеемъ. У него остановился *П. Н. Мельниковъ*, пріѣхавъ поступать въ студенты въ Казань (см. его біографію, составленную *Усовымъ*, при I т. сочиненій, стр. 42—43).

Заключеніе Броннера по этому дѣлу весьма снисходительное: videbatur res non adeo turpiter tractata, qualis primo momento apparuerat, т. е., повидимому, дѣло не такъ позорно, какъ показалось сначала. Рѣшеніе университетскаго судилища было поставлено такое: Лохтинъ и Веригинъ были отпущены cum admonitionibus ac reprehensione (съ увѣщаніемъ и выговоромъ), а съ Бабановскаго достаточно будетъ трехъ дней карцера (carceri per triduum inclusus satisfaciet).

Кстати сказать, и Лохтинъ, какъ видно изъ того же дневника, въ ночь съ 27 на 28 іюня былъ посаженъ въ карцеръ за ночной шумъ и дерзости.

17 іюля (стр. 92) Броннеръ заключилъ Бабановскаго въ карцеръ, приказавъ снабдить его хлѣбомъ съ водой, и заставилъ его заниматься переводами съ латинскаго на русскій.

Бабановскій неоднократно попадался въ пьянствѣ и возбуждалъ неудовольствіе Броннера. Вечеромъ 7-го ноября того же года (стр. 112—113) Бабановскій въ числѣ другихъ оказался пьянымъ, спящимъ въ кровати. Броннеръ сдѣлалъ ему суровое напоминаніе по случаю его вторичнаго проступка и пригрозилъ, если тотъ попадется еще разъ, исключить его, принимая во вниманіе, что циркуляръ министерства грозитъ даже учителямъ и прочимъ чиновникамъ отставкою за пьянство. 7 мая 1816 г. (стр. 141) Бабановскій пропустилъ лекцію, съ ранняго утра отправившись вмѣстѣ со студентомъ *Бѣттихеромъ* на охоту. Въ виду жалобы проф. *Кондырева* Броннеръ сдѣлалъ Бабановскому строгій выговоръ и посадилъ его на три дня подъ домашній арестъ. 8 мая 1817 г. студентъ *Соловьевъ* ворвался въ десятомъ часу ночи въ камеру, гдѣ жилъ Бабановскій и, схвативъ пистолетъ, грозилъ ему, что застрѣлитъ его, такъ что тотъ въ испугѣ побѣжалъ и спрятался въ сѣняхъ въ углу и т. д. (стр. 184). Въ своемъ письмѣ (№ XVIII, отъ 2-го октября 1816 г.) къ попечителю *Салтыкову* Броннеръ опять жа-

луется на Бабановскаго (стр. 391), что тотъ вмѣстѣ съ другими хочетъ идти не въ учителя, а въ юристы и т. д.

Учился, однако, Бабановскій, повидимому, порядочно, 1 іюля 1816 г. онъ показанъ (стр. 152) въ числѣ учениковъ III класса (приготовительныя науки) на третьемъ мѣстѣ въ числѣ достойныхъ публичной похвалы. Въ 1818 г.[1]) на экзаменѣ 26 іюня Бабановскій оказалъ весьма хорошіе успѣхи у проф. *Цеплина* въ политической экономіи (экзаменаціонный протоколъ № 142).

Бабановскій учился въ Казанскомъ университетѣ съ 1 сентября 1815 г. до 11 декабря 1818 г. и окончилъ курсъ со степенью кандидата. 18 августа 1819 г. онъ былъ назначенъ учителемъ Тобольской гимназіи. Впослѣдствіи, въ тридцатыхъ годахъ, онъ состоялъ воспитателемъ I Казанской гимназіи (*Владимировъ,* Историческая Записка, I, стр. 190, 191); по воспоминаніямъ Алексѣя Емельяновича *Лазарева*, Бабановскій, комнатный надзиратель, вмѣстѣ съ *М. Ѳ. Злыгостевымъ* пользовался особеннымъ расположеніемъ учениковъ. О дальнѣйшей его участи мы свѣденій не имѣемъ. Кажется, онъ былъ потомъ строгимъ директоромъ Иркутской гимназіи и допекалъ юнаго поэта *И. В. Ѳедорова-Омулевскаго* (см. біогр. очеркъ при полномъ собраніи сочиненій, стр. 4).

В. П. Бабановскій, кажется, былъ нѣсколько причастенъ литературѣ. По крайней мѣрѣ, за подписью „Бабановскій“ мы отыскали въ мѣстномъ казанскомъ органѣ „Заволжскій Муравей“ за 1832 г., т. 3, № 17, сентябрь, стр. 939—940 переводъ нѣжной элегіи Ламартина къ „Эльвирѣ“.

Въ концѣ пьесы поэтъ скорбно восклицаетъ:

. . . . Но въ этомъ счастіи, но въ этомъ упоеньи
Какой то тайный гласъ преслѣдуетъ меня;
Онъ шепчетъ мнѣ: „Умчится наслажденье,
Погаснетъ пламенникъ любовнаго огня!“ —

1) *Д. И. Нагуевскій,* Петръ Цеплинъ, стр. 224.

И я на крыльяхъ упованья
Парю душой въ мракъ будущихъ временъ,
И говорю, что счастье наше — сонъ,
Минута смутнаго мечтанья!

На нашъ нынѣшній вкусъ, Эльвира и крапива, Лямартинъ и сѣченіе подростка-дѣвочки какъ то не вяжутся между собою. Но нельзя упускать изъ виду того, что пониманіе такой несовмѣстимости возникло у насъ и стало дѣлаться общимъ достояніемъ лишь въ царствованіе Царя-Освободителя, но не ранѣе (за немногими исключеніями). Обсуждая факты прошлаго, надо принимать въ разсчетъ духъ и нравы времени. Каковы же были тогдашніе обычаи, мы можемъ убѣдиться изъ двухъ примѣровъ. Возьмемъ не сибиряка Бабановскаго, а знаменитаго литератора и знаменитаго ученаго.

Н. М. Карамзинъ, могилѣ котораго нѣжный, но наивный *Жуковскій* обязывалъ всякаго „вѣрнаго сына Россіи“ молиться(!), Карамзинъ, проливавшій въ печати слезы надъ несчастіями и паденіемъ крестьянки „Бѣдной Лизы“ („Ахъ! и въ сей часъ надлежало погибнуть непорочности!“), дралъ своихъ лакеевъ въ полиціи и потомъ сдавалъ ихъ въ солдаты[1]).

Въ то же царствованіе будущій творецъ „Воображаемой Геометріи“, *Н. И. Лобачевскій*, какъ видно изъ документовъ архива, въ званіи ректора Казанскаго университета, предъ зерцаломъ, въ засѣданіи правленія, будучи его предсѣдателемъ, на торгахъ билъ по зубамъ подрядчиковъ, и кромѣ того, онъ же подвергалъ жесточайшимъ пыткамъчужихъ крѣпостныхъ столяровъ, — людей, даже не подвѣдомственныхъ ему . . . .

Карамзинъ и Лобачевскій — лица, не чета студенту Бабановскому. Но битье въ теченіе вѣковъ вошло въ плоть и кровь и считалось неизбѣжнымъ . . . . только не

1) См. въ *Погодинской* біографіи Карамзина, т. II, стр. 407.

зломъ. Право бить было какъ бы прерогативою[1]) старшаго надъ младшимъ.

Въ заимствованной нами изъ архивнаго дѣла (съ сохраненіемъ всѣхъ подлинныхъ рѣчей, но съ пропускомъ нѣкоторыхъ не принятыхъ въ печати реченій) картинкѣ обрисовываются и профессора, и студенты, — и учителя, и ученики.

Что касается профессоровъ, то они выказали себя, особенно Литтровъ, съ самой выгодной стороны. Они не только не сочувствовали дикой расправѣ Бабановскаго надъ беззащитной дѣвочкою, но и активно преслѣдовали его имѣющимися въ ихъ распоряженіи средствами. Профессора показали себя гуманными, культурными людьми, носителями просвѣщенія, — а по отношенію къ своимъ ученикамъ благожелательными и снисходительными наставниками.

Студенты проходятъ въ очеркѣ безпорядочною, дикой ордой съ превратными понятіями и о своемъ достоинствѣ, и о духѣ товарищества. И въ университетѣ, и въ студенческомъ мундирѣ, не поддаваясь нравственно-воспитательному вліянію Музъ, они вѣрны преданіямъ своей среды, воспитавшей ихъ. Гнусный поступокъ Бабановскаго ихъ не возмущаетъ, какъ возмутилъ онъ ихъ профессоровъ. Но они заступаются за своего „товарища“, они негодуютъ на сторожа, вступившагося за дочь, они не считаютъ ниже своего достоинства подкарауливать солдата и вступать съ нимъ въ драку, они не стыдятся товарищества Бабановскаго.

Что касается самого Бабановскаго, то, разумѣется, его поступокъ не нуждается въ квалификаціи. Но онъ находился въ соотвѣтствіи со нравами времени. Вникая въ духъ времени и нравы окружающаго общества, сами иностранцы-профессора, изобличавшіе и судившіе Бабановскаго, въ концѣ концовъ, нашли возможнымъ отнестись къ нему благодушно, и не видя въ его поступкѣ особеннаго злодѣйства, рѣшили счесть его за „шалость“ и не болѣе...

1) Ср. выше, стр. 36—37.

XVIII.

Мартирологъ науки философіи.

Покойный философъ Николай Яковлевичъ Гротъ очень интересовался прошлыми судьбами философской науки въ Россіи и собиралъ соотвѣтствующіе матеріалы. Самъ онъ по этому предмету ничего не написалъ, но, кажется, намѣревался поручить писать объ этомъ кому то изъ своихъ учениковъ. Появленіе моихъ трудовъ по исторіи философіи въ Россіи онъ тепло привѣтствовалъ. Желая меня ознакомить съ моими предшественниками по каѳедрѣ философіи въ Казанскомъ университетѣ, Н. Я. Гротъ далъ мнѣ для просмотра какія то выписки или выборку изъ весьма любопытныхъ замѣтокъ о судьбахъ философской каѳедры въ Казани. Такъ какъ онъ потомъ потребовалъ свою рукопись обратно, то я постарался снять съ нея копію, къ сожалѣнію, не полную — до времени около половины XIX в.

При провѣркѣ въ этихъ замѣткахъ оказалось нѣсколько неточностей. Но въ общемъ замѣтки эти написаны столь бойко и даютъ такую любопытную картинку прошлаго, что главное содержаніе ихъ заслуживаетъ опубликованія. Самъ авторъ называетъ свои замѣтки „краткимъ мартирологомъ науки философіи въ Казани". Это заглавіе мы оставляемъ и за нашею статьей. Оно поясняется такъ: „мартирологъ — потому, что философія не имѣла никакого вліянія, и ея представители теперь кажутся по преданіямъ какими то жал-

кими чудаками". Содержаніе замѣтокъ представлено здѣсь по возможности съ сохраненіемъ подлинныхъ чертъ, но съ нѣкоторыми сокращеніями. Нами прибавлены еще нѣкоторыя примѣчанія.

Первымъ представителемъ философіи въ Казанскомъ университетѣ указанъ [1]) Карлъ Амвросіевичъ Фойгтъ, Дрезденскій уроженецъ, почему-то переселившійся въ Остзейскій край; былъ онъ „юстицъ-бургомистромъ" въ городѣ Нарвѣ, откуда, по родственнымъ связямъ съ академикомъ Эйлеромъ, былъ назначенъ профессоромъ философіи въ 1808 г. Читалъ логику по *Снеллю* и метафизику по *собственнымъ* запискамъ [2]).

2) Лубкинъ, Александръ Степановичъ (1778+1815). Учился въ Костромской семинаріи и С.-Петербургской духовной академіи. Былъ учителемъ въ академіи, префектомъ семинаріи въ Костромѣ и ректоромъ армейской семинаріи, съ 1806 г. инспекторомъ въ С.-Петербургскомъ педагогическомъ институтѣ, съ 1810 же года директоромъ училищъ Оренбургской губерніи. Адъюнктомъ философіи въ Казань назначенъ въ 1812 году, въ 1814 г. утвержденъ экстраординарнымъ, а въ 1815 году — ординарнымъ профессоромъ. Читалъ онъ логику, практическую философію по *Якобу* и *Снеллю,* метафизику по *своимъ запискамъ* и „занималъ студентовъ, посвятившихъ себя философіи, труднѣйшими философскими изслѣдованіями и разсужденіями."

1) Остался позабытымъ адъюнктъ Левъ Семеновичъ Левицкій, переименованный изъ гимназическихъ учителей при основаніи университета. Онъ преподавалъ логику по Рижскому, а практическую философію по Сори. Скончался Левицкій въ 1807 г. Лекціи его были поручены еще не окончившему курса студенту Порфирію Безобразову. На каѳедру философіи мѣтили тогда профессора Григорій Николаевичъ Городчаниновъ и Иванъ Ипатовичъ Запольскій.

2) Не упомянуто, что за годъ до смерти Фойгта искалъ его каѳедры (философіи) докторъ правъ Эдгардъ Готлибъ Штекъ, авторъ учебничка по исторіи философіи; на ту же каѳедру просился еще профессоръ Виттенбергскаго университета Пёлицъ.

Въ печати есть его переводъ *Снелля:* „Начальный курсъ философіи (вмѣстѣ съ *Кондыревымъ*), части 1 и 2, логика и метафизика", Каз. 1813, 8^0 и *рѣчь:* „Разсужденіе о томъ, возможно ли нравоученію дать твердое основаніе независимо отъ религіи". Каз. 1815. 4^0.

3) Срезневскій, Осипъ Евсеевичъ (род. 1780). Срезневскій сталъ читать философію еще въ званіи магистра, былъ адъюнктомъ у Лубкина, потомъ экстраординарнымъ профессоромъ. Въ чтеніяхъ метафизики, теоретической и нравственной философіи, прикладной логики и эмпирической психологіи онъ руководствовался *Снеллемъ* и *Якобомъ*; занималъ студентовъ состязаніями. Въ 1819 г., послѣ ревизіи Магницкаго, удаленъ отъ должности и оставилъ Казань. Въ печати извѣстна только его рѣчь: „Разсужденіе о разныхъ системахъ нравоученія, сравненныхъ по ихъ началамъ" (1817), которая очень не понравилась Магницкому (см. *Е. Ѳеоктистовъ*, Магницкій, СПб., 1865 г., стр. 43—46).

Послѣ Срезневскаго[1]) начинается періодъ своеобразной философіи при попечительствѣ Магницкаго. „Въ то самое время, говорилъ въ своей рѣчи попечитель, въ торжественномъ собраніи 15 сентября 1825 года, какъ *лжеименная философія*, отравляя всѣ науки и даже словесность и самыя искусства своимъ ядомъ, бѣснуетъ умы на Бога и царей, въ университетѣ нашемъ самый ядъ сей претворяется въ цѣлительное средство противъ буйной гордости разума. Воспитанники ваши, путеводимые благочестивымъ *Несторомъ* (?) вашего сословія, твердо изучили всѣ возраженія на нелѣпыя положенія естественнаго права и съ улыбкою презрѣнія возмутительнымъ его бреднямъ изощряютъ природное свое остроуміе на счетъ славнѣйшихъ его апостоловъ" (стр. 15). Содержаніе и направленіе преподаванія философіи было указано въ извѣстной „инструк-

1) По выходѣ Срезневскаго адъюнктомъ философіи былъ еще Михаилъ Васильевичъ *Скворцовъ*.

ціи ректору и директору университета (стр. 27—32). *Первымъ* профессоромъ, по личному выбору Магницкаго) былъ *Пальминъ* Михаилъ Архиповичъ (род. 1784). Происходилъ онъ изъ духовнаго званія, учился въ *Рязанской* семинаріи (1797—1803), потомъ въ С.-Петербургскомъ педагогическомъ институтѣ (1803—1808). По окончаніи курса былъ старшимъ учителемъ латинскаго языка въ С.-Петербургской губернской гимназіи (1808—1820). Опредѣленъ въ Казань экстраординарнымъ профессоромъ *философіи, дипломатіи и политической экономіи* (вѣроятно, для полученія *двойного* жалованія) 16 февраля 1820 года; вскорѣ сдѣланъ профессоромъ ординарнымъ и деканомъ отдѣленія политическихъ наукъ. Служилъ онъ, однако, не долго, всего четыре года и 13 февр. 1824 года уволенъ отъ преподаванія философіи, а въ маѣ того же года и вовсе изъ вѣдомства университета.[1]) Читалъ онъ логику одинъ часъ и исторію философскихъ системъ, „руководствуясь сочиненіями *Бруккера* (конечно, не толстыми латинскими квартантами Бруккера, а русскимъ переводомъ его краткаго учебника, изданнаго еще въ 1788 году *Новиковымъ* въ Москвѣ) и *Буле* по сей части, и не упуская изъ вида наставленій, данныхъ преподавателю философскихъ наукъ въ инструкціи ректору". — Въ печати имя Пальмина совершенно неизвѣстно.

Немедленно по увольненіи Пальмина профессоромъ философіи, также по личному выбору Магницкаго, 13 февр. 1824 года, былъ назначенъ *Сергѣевъ* Петръ Сергѣевичъ. Онъ происходилъ изъ дворянъ Смоленской губерніи (род. 1796), учился первоначально въ Смоленской гимназіи. Послѣ нашествія Наполеона Сергѣевъ по предписанію министра *Разумовскаго* былъ принятъ въ С. Петербургскій Педагогическій институтъ, существовавшій до преобразо-

1) Пальминъ перешелъ въ Петербургскій университетъ. По его уходѣ лекціи философіи были еще поручаемы профессору Якову Миничу *Кораблинову*. Ср. сентябрскую книгу „Русской старины" за 1903 г.

ванія его въ университетъ. По окончаніи здѣсь курса Сергѣевъ былъ признанъ студентомъ юридическаго факультета и оставленъ при университетѣ для отправленія на казенный счетъ въ чужіе края съ цѣлью усовершенствованія въ юридическихъ наукахъ. За границу почему-то онъ не попалъ, но въ это время напечаталъ переводъ свой съ латинскаго небольшого сочиненія *Шмальца* (абавное воспоминаніе объ его лекціяхъ въ Берлинѣ оставилъ *Гейне* въ своихъ Reisebilder); „Частное естественное право, съ прибавленіемъ исторіи литературы естественнаго права", СПБ. 1820. 8⁰. Это былъ единственный за всю жизнь печатный трудъ Сергѣева. За поднесеніе книги Императрицѣ Елизаветѣ Алексѣевнѣ переводчикъ получилъ въ подарокъ золотые часы. — Въ 1821 году Сергѣевъ сталъ преподавать права и политическую экономію въ Благородномъ пансіонѣ при С.-Петербургскомъ университетѣ, а также права въ С.-Петербургской гимназіи со званіемъ старшаго учителя. Въ Казань назначенъ былъ сначала экстраординарнымъ профессоромъ правовѣдѣнія, а въ 1822 году утвержденъ и ординарнымъ профессоромъ философіи. Былъ нѣсколько лѣтъ деканомъ отдѣленія нравственно-политическихъ наукъ, а потомъ юридическаго факультета.

Сергѣевъ преподавалъ философію съ 1834 по 1837 годъ, когда послѣ преобразованія университета по уставу 1835 года, окончательно перешелъ на каѳедру государственнаго устройства. Читалъ онъ логику (по *Герлаху*), метафизику (по *Федеру* и *собственнымъ* запискамъ), нравственную философію (по *Герлаху*, *Баумейстеру* и *Рейнгартду*), и даже одинъ годъ исторію философіи. Брался онъ, впрочемъ, за все. Такъ въ 1827—1828 году, кромѣ философскихъ предметовъ и политической экономіи, Сергѣевъ читалъ: римское право, русское — гражданское и уголовное права. Вышелъ въ отставку въ 1845 году и умеръ въ 1860 г.

Помощникомъ Сергѣеву явился въ 1829 г. адъюнктъ философіи *Хламовъ* Андрей Филимоновичъ (род. въ 1795 г.).

Происходя изъ духовнаго званія, онъ учился сначала въ рязанской семинаріи, а потомъ въ Московской духовной академіи. Въ 1820 году, по окончаніи курса Хламовъ назначенъ учителемъ философіи и инспекторомъ Оренбургской семинаріи, но черезъ два года по требованію мѣстнаго епископа *Θеофила* уволенъ отъ своихъ должностей, а въ аттестатѣ его была такая отмѣтка: „Учитель и инспекторъ Андрей Хламовъ увольняется по *хладнокровности* къ обязанностямъ и по допущенію *противунравственности* въ содержаніи при себѣ прислужницъ въ виду семинарской бурсы, а потому рекомендованъ быть не можетъ." По увольненіи изъ духовнаго званія Хламовъ воротился на родину, и здѣсь, въ Рязани поступилъ на службу въ канцелярію очень сильнаго тогда генералъ-губернатора Рязанскаго, Тульскаго, Воронежскаго, Орловскаго и Тамбовскаго — *Балашова* и, состоя на этой службѣ, былъ одно время преподавателемъ латинскаго языка въ Рязанской гимназіи. Служилъ Хламовъ въ канцеляріи усердно и былъ взысканъ начальствомъ, что видно изъ формуляра. Такъ ему объявлена особая похвала генералъ-губернатора; въ 1826 году онъ получилъ брилліантовый перстень, а въ 1828 году подарокъ въ 1000 р. Почему Хламовъ вздумалъ снова сдѣлаться преподавателемъ философіи, сказать трудно. Думаю, хотя теперь не имѣю подъ рукою точныхъ данныхъ, потому, что генералъ-губернаторство Балашова закрылось. Балашовъ рекомендовалъ его тогдашнему Казанскому попечителю *М. Н. Мусину-Пушкину,* и Хламовъ былъ избранъ въ адъюнкты философіи въ Казанскомъ университетѣ, но и на новой службѣ не покидалъ прежнихъ канцелярскихъ занятій. Такъ онъ собиралъ статистическія свѣденія для *Арсеньева*, составлялъ вѣдомости по учебному округу, занимался разборомъ дѣлъ въ канцеляріи совѣта и проч.

Философію преподавалъ Хламовъ съ 1829 по 1837 г., когда вслѣдствіе преобразованія университета сдѣлался адъюнктомъ русской словесности. Онъ читалъ: логику

(по *Карпе* и *Кизеветтеру*), опытную психологію (по *Карпе*) и исторію философскихъ системъ по своимъ запискамъ. Хламовъ никогда ничего не печаталъ, но нѣсколько лѣтъ, какъ видно изъ отчетовъ, готовилъ трактатъ: „Какая главнѣйшая проблема занимала философовъ, и какимъ сбразомъ изъ различнаго рѣшенія проблемы сей произошли всѣ извѣстные философскіе акты и всѣ представляющіеся нынѣ намъ виды системъ?“ По всей вѣроятности, Хламовъ только мечталъ о подобномъ трактатѣ.

О содержаніи лекцій Сергѣева и Хламова можно судить по *печатнымъ* программамъ испытанія за 1830, 1831 и 1832 годы.

Послѣ преобразованія университета по уставу 1835 г. нѣкоторое время преподавателемъ философіи въ Казани былъ архимандритъ Зилантовскаго монастыря *Гавріилъ* (1795—1868), въ мірѣ Василій Николаевичъ *Воскресенскій*. Жизнь его, по выраженію одного изъ его некрологовъ, вполнѣ можетъ быть названа „многомятежною“. По окончаніи курса въ Московской духовной академіи со званіемъ магистра онъ постригся въ 1821 году въ монахи и въ качествѣ баккалавра философскихъ наукъ сталъ преподавать въ академіи метафизику. Въ 1824 году Гавріилъ переведенъ въ С.-Петербургскую духовную академію инспекторомъ и сталъ преподавать въ ней богословскія науки. Послѣ ректорства въ семинаріяхъ Орла и Могилева онъ въ 1829 году переведенъ настоятелемъ третьекласснаго Зилантова монастыря въ Казани. Съ 1833 года онъ преподаетъ богословіе въ семинаріи и гимназіи, съ 1831 г. въ университетѣ церковное право, а съ 1837 г.— логику, метафизику и исторію философіи.

Руководствами онъ указывалъ сочиненія: *Кизеветтера, Шульца, Меллингера, Тидемана, Теннемана, Буле, Риттера, Рейнгольда* и записки профессора *Сергѣева*. Плодомъ преподаванія была его „Исторія философіи“, шесть частей. Каз. 1839—1840. 8^0. — Въ 1840 году, по случаю перемѣщенія архим. Гавріила въ Симбирскъ рек-

торомъ семинаріи, логику и психологію преподавалъ адъюнктъ правовѣдѣнія *Юшковъ*, а исторію философіи сталъ преподавать экстраординарный профессоръ русской исторіи *Н. А. Ивановъ*.

Гавріилъ не долго пробылъ въ Симбирскѣ. По возвращеніи въ Казань, съ конца 1841 года онъ снова сталъ преподавать въ университетѣ богословіе и каноническое право, а съ 1842 г. еще логику, психологію, метафизику и нравственную философію; преподаваніе же исторіи философіи по прежнему осталось за проф. Ивановымъ. Такъ дѣло и шло до 1850 года, т. е. до перемѣнъ, послѣдовавшихъ тогда въ преподаваніи Закона Божія и философіи въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Въ 1852 году Гавріилъ былъ удаленъ (это удаленіе, впрочемъ, не имѣетъ ничего общаго съ его преподаваніемъ) изъ Казани въ Керенскій Иркутской губерніи монастырь. Изъ ссылки онъ былъ возвращенъ въ 1861 году. Когда каѳедра философіи вслѣдствіе Высочайшаго повелѣнія 22 февраля 1860 года была возстановлена въ университетахъ, и Казанскій университетъ объявилъ на ея замѣщеніе конкурсъ, Гавріилъ, тогда настоятель монастыря въ Юрьевѣ-Польскомъ, Владимирской губерніи, сдѣлалъ попытку снова занять ее. Онъ ссылался на свои лекціи, прежнія программы, печатные и рукописные труды, но предложеніе почти семидесятилѣтняго старца было отклонено университетомъ. Умеръ Гавріилъ настоятелемъ монастыря въ Муромѣ.

Ивановъ Николай Алексѣевичъ (1812—1869), воспитанникъ Казанскаго университета и Дерптскаго профессорскаго института, докторъ философіи, познакомился съ философіею въ Дерптѣ и былъ очень свѣдущъ въ новой нѣмецкой философской литературѣ. Въ значительной степени былъ онъ гегельянцемъ, правымъ, хотя и очень цѣнилъ *Гербарта*. Какъ профессоръ исторіи русской, читая также и всеобщую, онъ могъ посвящать чтенію исторіи философіи только два часа въ недѣлю. Ее и читалъ онъ съ 1840 по 1850 годъ по *Марбаху, Зигварту, Эрдману,*

Мишеле и др. Читалъ онъ оченъ хорошо, умѣлъ заинтересовать слушателей, хотя лекціи не стоили ему большого труда. Совершенно свободно владѣя нѣмецкимъ языкомъ, онъ приносилъ съ собою на каѳедру нѣмецкую книгу и толково и ясно переводилъ изъ нея, то сокращая, то разъясняя. Изъ печатныхъ его сочиненій философіи посвящена только одна рѣчь его на актѣ: „О необходимости содѣйствія философіи успѣхамъ отечественнаго просвѣщенія“ (1843) [1]).

Въ началѣ 40-хъ годовъ увлекались многіе философіею, главнымъ образомъ, Гегелемъ. Въ Казани, кромѣ Иванова, былъ еще профессоръ-математикъ изъ Дерптскаго института, гегельянецъ, да еще человѣка два изъ нѣмцевъ. По временамъ они собирались и вмѣстѣ читали, комментировали Гегеля; на этихъ собраніяхъ были и нѣкоторые студенты, желавшіе учиться.

Судьба философіи была, какъ мы видѣли, въ Казанскомъ университетѣ не утѣшительная. Дѣло окончилось полнымъ изгнаніемъ этой науки изъ университетовъ въ 1850 г. Какъ философію изъ русскихъ университетовъ (кромѣ Дерптскаго) изгоняли, и какъ ее потомъ черезъ десять лѣтъ опять возвращали туда, равно и о тѣхъ представителяхъ философіи, которые претерпѣли горькую участь изгнанія, читатель найдетъ свѣденія въ моемъ трудѣ „Философіи въ Россіи“, особенно, въ IV и V томахъ его... Въ Казанскомъ университетѣ преподаваніе философіи было поручено протоіерею Александру Поликарповичу *Владимирскому,* который впослѣдствіе занималъ мѣсто ректора Казанской духовной академіи.

---

1) Былъ еще адъюнктъ философіи, Николай Никитичъ *Буличъ,* при реформѣ перемѣщенный на каѳедру русской словесности.

XIX.

Изъ біографіи А. И. Полежаева.

Въ настоящей статьѣ мы намѣрены остановиться на двухъ эпизодахъ изъ біографіи поэта, а именно на его поступленіи въ военную службу и на его побѣгахъ изъ нея.

Въ моей книгѣ „Къ столѣтію годовщины рожденія“ я разобралъ шесть версій передачи разсказовъ о катастрофѣ, разразившейся надъ А. И. Полежаевымъ передъ поступленіемъ его на военную службу. Приводимъ теперь седьмую версію, изложенную у *Н. И. Пирогова,* въ его „Дневникѣ стараго врача“, т. I, стр. 316—317 (перваго изданія). Пироговъ былъ студентомъ одновременно съ Полежаевымъ: о тогдашнихъ событіяхъ онъ разсказываетъ такъ:

„Слышали мы, что новый Государь во время пребыванія его въ Москвѣ, посѣтивъ инкогнито университетъ и университетскій пансіонъ, разсердился страшно, увидѣвъ имя *Кюхельбекера*, написанное золотыми буквами на доскѣ[1]) въ залѣ университетскаго пансіона; ректоръ *А. А. Антонскій-Прокоповичъ* не догадался снять доску или стереть ненавистное имя бунтовщика, бывшаго отличнымъ ученикомъ.

Антонскій, намъ сказывали, былъ смѣненъ за эту недогадливость, а прежній, *фрачный* попечитель, кн. *Обо-*

[1]) Нѣтъ ли тутъ путаницы? Вильгельмъ Карловичъ Кюхельбекеръ учился вмѣстѣ съ А. С. Пушкинымъ въ Царскосельскомъ лицеѣ. Другой Кюхельбекеръ, Михаилъ учился въ морскомъ корпусѣ.

ленскій былъ замѣненъ *мундирнымъ*, генераломъ *Писаревымъ*, по прозванію „Фаготъ".

Мы слышали такъ же, что Государь, проѣхавъ на дрожкахъ въ университетъ, и узнанный только сторожемъ, отставнымъ гвардейскимъ солдатомъ, попалъ прямо въ студенческія комнаты, велѣлъ при себѣ переворачивать тюфяки на студенческихъ кроватяхъ и подъ однимъ тюфякомъ нашелъ тетрадь стиховъ Полежаева.

Полежаевъ угодилъ въ солдаты".

Разсказъ Пирогова имѣетъ по сравненію его съ другими версіями нѣкоторую цѣнность. Онъ примыкаетъ къ сообщенію *М. П. Третьякова* (стр. 29—31 въ моей книгѣ) и родственника Полежаева (стр. 25—28). Катастрофа надъ Полежаевымъ здѣсь является, какъ одна изъ частей общей опалы Императора Николая I-го, положенной на Московскій университетъ, подозрѣваемый въ сочувствіи къ декабристамъ, и обличенный вообще въ разнаго рода непорядкахъ. Нахожденіе поэмы „Саша" (а, быть можетъ, и другихъ стихотвореній вмѣстѣ съ нею — въ одной *тетради)* пріурочивается тоже къ осмотру студенческихъ постелей. Но доноса никакого не было. Тетрадь де найдена была совершенно случайно, благодаря тому, что Государь посѣтилъ университетъ и дортуары въ немъ неожиданно.

При пересмотрѣ разныхъ версій мы особенно забраковали (стр. 17—22) разсказъ *А. И. Герцена.* Мы находили, что эта передача носитъ какой-то *анекдотическій* характеръ, пріукрашенный на общемъ шаблонѣ собственными безвкусными и лживыми добавками мемуариста. Шаблонность Герценова разсказами подтверждается еще и разсказами друга Герцена, *Н. А. Огаревой;* на стр. 37 ея „Воспоминаній" есть разсказъ объ Александрѣ Ардальоновичѣ *Шишковѣ II-омъ,* начерченный какъ разъ по тому же лекалу, что̀ у самого Герцена объ А. И. Полежаевѣ.

„Шишковъ", повѣствуетъ Огарева, „написалъ стихо-

твореніе, въ которомъ высказалъ очень свободныя мысли; объ этомъ узнали, онъ былъ арестованъ и отвезенъ въ Петербургъ. Императоръ Николай Павловичъ приказалъ привезти его во дворецъ и *спросилъ его, указывая на это стихотвореніе* [1]):

— *„Это ты писалъ?“*

— „Я, Ваше Величество,“ *живо* отвѣчалъ Шишковъ.

— *„Читай“*, сказалъ Государь.

Молодой человѣкъ прочелъ свое сочиненіе съ *одушевленіемъ*. Государь разсердился и приказалъ заключить его въ домъ умалишенныхъ“ [2]).

Итакъ, разсказы Герцена о Полежаевѣ и Огаревой о Шишковѣ II-омъ въ сущности совершенно тождественны. Разница между ними лишь та, что разсказъ Герцена подробнѣе, т. е. разукрашеннѣе. По обоихъ поэтовъ, выходитъ такъ, Николай Навловичъ принималъ совершенно одинаково, повторяя одни и тѣ же слова, жесты, точно соблюдая какой-то установленный церемоніалъ, отъ котораго даже онъ не могъ отступить. Разсказы эти оба выкроены изъ одного матеріала — богатаго воображенія А. И. Герцена и не имѣютъ въ глазахъ историка ни малѣйшей цѣны, даже въ деталяхъ, если онѣ не подтвер-

---

[1]) Герценъ о Полежаевѣ, стр. 15—16 моей книги; „въ рукѣ у него была тетрадь“.

— *„Ты ли“*, спросилъ онъ, *„сочинилъ эти стихи?“*

— *„Я“*, отвѣчалъ Полежаевъ.

— *„Читай эту тетрадь въ слухъ!“*

. . . . *Одушевляясь* болѣе и болѣе, Полежаевъ громко и *живо* дочиталъ поэму до конца“.

[2]) О Шишковѣ II-мъ см. статью *Д. Д. Рябинина* въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1889 г., т. 38.

ждаются съ другой стороны новыми фактами или свидѣтельствами [1]).

Не лишены интереса отзывы Пирогова о Полежаевѣ-студентѣ (тамъ же, стр. 223 и 224). Въ Х-мъ студенческомъ нумерѣ (казеннокоштныхъ студентовъ въ университетѣ), говоритъ Пироговъ, читалась и барковщина, но весьма рѣдко, а замѣнила ее въ то время болѣе современная поэзія подобнаго же рода — студента Полежаева. Приводитъ Пироговъ и образчикъ студенческихъ разговоровъ въ Х-мъ нумерѣ:

— „А слышали, господа: наши съ Полежаевымъ и хирургами (студентами московской медико-хирургической академіи) разбили вчера ночью бордель на Трубѣ? Вотъ молодцы то!“

Поступивъ въ военную службу, Полежаевъ, какъ извѣстно, вскорѣ еще значительно ухудшилъ свое положеніе, совершивъ одно изъ самыхъ тяжкихъ съ воинской точки зрѣнія преступленій, а именно дезертирство или побѣгъ со службы. Это произошло менѣе, чѣмъ черезъ годъ, всего черезъ десять мѣсяцевъ по вступленіи въ ряды.

Часть Бутырскаго егерскаго пѣхотнаго полка, въ которомъ служилъ Полежаевъ, лѣтомъ 1827 г. стояла подъ Тверью въ деревнѣ Низовка. 14 іюня 1827 г. полковой командиръ рапортовалъ по начальству, что унтеръ-офицеръ Полежаевъ скрылся. Положеніе командира было, конечно, весьма непріятное: изъ его части бѣжалъ нижній чинъ, опредѣленный по личному Высочайшему Повелѣнію и порученный его особому надзору, — лицо, о которомъ подавался ежемѣсячно особый рапортъ, доходившій до самого Николая Павловича. Было надъ чѣмъ призадуматься.

---

[1]) Нельзя не пожалѣть, что даже *Н. К. Шильдеръ* счелъ возможнымъ для чего-то въ примѣчаніяхъ къ Исторіи Николая Павловича черпать о поэтѣ Полежаевѣ изъ мутнаго источника „Былого и думъ“, тогда какъ именно данныя Герцена не только не даютъ ничего, но еще и бросаютъ ложный свѣтъ на обоихъ изображенныхъ тамъ собесѣдниковъ.

Подвергли осмотру вещи дезертира, и среди нихъ его бумаги, въ числѣ коихъ оказались письма и стихотворенія.

Изъ писемъ открылось семейное положеніе поэта; въ полку, очевидно, ранѣе не знали о происхожденіи поэта, а самъ онъ, какъ мы знаемъ, не охотникъ былъ о немъ разсказывать.[1]) Рапортовали изъ полка послѣ обыска вещей, что отецъ и дядя Полежаева носятъ фамилію Струйскихъ, дядя въ Петербургѣ, а отецъ въ Тобольскѣ „подъ штрафомъ", т. е. въ ссылкѣ. Послѣднее письмо къ дядѣ, по удостовѣренію командира, писано было въ духѣ раскаянія, каковое, какъ извѣстно, поэтъ приносилъ частенько.

Что касается стихотвореній, то ихъ не препровождали по начальству, а представили о нихъ лишь суммарный отзывъ и оцѣнку. По отзыву командира, одни стихотворенія были разныхъ авторовъ и только переписаны рукою Полежаева. Другія стихотворенія были его собственнаго сочиненія, и въ нихъ заключалось де „мало смыслу" (!); притомъ зачастую они были площадными и непристойными.

Очевидно, къ поэту-солдату въ полку относились снисходительно, и присмотръ за нимъ — ослабили. Иначе побѣгъ его былъ бы вещью необъяснимою и невозможною. Поэтъ сталъ пользоваться довѣріемъ... — и бѣжалъ, нарушивъ это незаслуженное имъ довѣріе и подводя все свое полковое начальство въ благодарность за оказанное снисхожденіе подъ очень крупную непріятность, могшую

---

[1]) По свидѣтельству *Е. И. Бибиковой* — „Черные глаза", — въ которую Полежаевъ былъ влюбленъ, поэтъ, когда съ нимъ заговоривали на эту тэму, всегда отвѣчалъ уклончиво и перемѣнялъ разговоръ. „Мы не знали, ни кто онъ, ни какого онъ происхожденія; замѣчательно", говоритъ Бибикова, „что человѣкъ, такъ явно всю жизнь шедшій въ разрѣзъ съ законами общества, такъ упорно ими пренебрегавшій, стыдился своего незаконнаго происхожденія". А между тѣмъ въ семьѣ Бибиковыхъ Полежаева принимали, какъ роднаго, и относились къ нему съ почтеніемъ, какъ къ даровитому поэту. См. „Къ столѣтію", стр. 4—5 и „Изъ исторіи жизни", стр. 58—59.

повлечь за собой послѣдствія, ибо Николай Павловичъ шутить не любилъ, а побѣгъ отъ него скрыть никакъ было нельзя, благодаря приказанію подавать о поведеніи Полежаева ежемѣсячные рапорты.

Полежаевъ всего три раза бѣгалъ изъ военной службы. Послѣдній побѣгъ его былъ передъ самою смертью, осенью 1837 года, уже въ заморозки, когда онъ тоже самовольно оставилъ полкъ, куда-то пропалъ и даже пропилъ казенную аммуницію. До суда этого побѣга не доводили, а келейно отпороли его розгами [1]) — и очень жестоко, такъ что послѣ наказанія долго вытаскивали изъ спины его сломанныя прутья, а потомъ ему пришлось отлеживаться въ военномъ лазаретѣ болѣе трехъ мѣсяцевъ.

Не дошелъ до суда и второй побѣгъ Полежаева, сдѣланный тоже съ нарушеніемъ довѣрія лѣтомъ 1834 г. Иванъ Петровичъ Бибиковъ, отецъ его возлюбленной, выпросилъ поэта у его командира (Тарутинскаго егерскаго полка) безъ формальнаго отпуска, на честное слово Бибикова и за его порукою — погостить въ семьѣ (Бибикова), въ селѣ Ильинскомъ подъ Москвою (въ 17 верстахъ отъ Москвы, на берегу Москвы-рѣки). Поэтъ пробылъ въ семействѣ Бибикова двѣ недѣли. Съ истеченіемъ срока поэтъ отправился. Бибиковъ самъ ранѣе служилъ въ военной службѣ и понималъ требованія дисциплины. Зная стѣсненныя средства отъѣзжающаго, дѣти Бибиковы изъ своихъ маленькихъ сбереженій сдѣлали складчину и отдали всю сумму отцу, чтобы онъ присоединилъ ее къ своему вкладу подъ тѣмъ, однако, условіемъ, чтобы поэтъ не зналъ, отъ кого именно идетъ помощь.

Полежаевъ сначала не хотѣлъ брать денегъ, но потомъ согласился. Эти деньги ввели поэта въ большой соблазнъ и не послужили къ добру. Въ полкъ онъ не явился, а поѣхалъ онъ въ Москву, закутилъ тамъ на подаренныя деньги и пропалъ потомъ въ какихъ то трущо-

[1]) Изъ исторіи, стр. 67.

бахъ. Бибиковы уже переѣхали съ дачи въ Москву, когда къ нимъ на городскую квартиру внезапно явился изъ полка фельдфебель, посланный командиромъ разыскивать бѣглеца. Какимъ то образомъ фельдфебель его нашелъ и доставилъ въ полкъ. И за этотъ побѣгъ поэтъ, повидимому, былъ наказанъ тѣлесно, но келейно, потому что въ формулярѣ объ этомъ второмъ побѣгѣ ничего не отмѣчено.

Пьянство во всѣхъ трехъ случаяхъ побѣга Полежаева играло роль предрасполагающаго момента. Не знаемъ, какъ мотивировалъ самъ Полежаевъ свои побѣги — второй и третій, но первый онъ объяснялъ желаніемъ видѣться лично съ Государемъ.

Какъ извѣстно, при аудіенціи передъ зачисленіемъ въ полкъ Государь на прощанье разрѣшилъ поэту въ случаѣ крайней необходимости обращаться къ нему съ личною письменной просьбою. Полежаевъ неоднократно пользовался этимъ разрѣшеніемъ, но никогда не получалъ никакого отвѣта. Объясняя себѣ это такъ, что его просьбы, вѣроятно, не доходятъ до самого Государя, и не чувствуя себя въ силахъ долѣе дожидаться отвѣта, отуманенный и разгоряченный постояннымъ пьянствомъ — при жаркой лѣтней погодѣ, поэтъ составилъ безумный планъ бѣжать изъ своей части, отправиться къ Государю, и лично, представъ предъ нимъ, выяснить ему свое тяжелое положеніе.

При этомъ ходѣ мыслей Полежаевъ забывалъ два обстоятельства. Во первыхъ, предполагая даже, что ему удалось бы, избѣжавъ погони и ареста на пути, добраться до Петербурга, мы знаемъ, что бѣглый солдатъ никоимъ образомъ не могъ бы добиться аудіенціи у Императора; дезертира немедленно схватили бы и въ видѣ арестанта препроводили бы обратно въ полкъ. Во вторыхъ, если бы какимъ-либо невѣроятнымъ образомъ и удалось бѣглецу попасть на глаза Государю, то, безъ всякаго сомнѣнія, Полежаеву было бы не сдобровать. Николай Павловичъ, верховный командиръ своей арміи, отнюдь не простилъ бы такого дерзкаго нарушенія службы, какъ дезертирство

изъ рядовъ; такое свиданіе съ Государемъ грозило бы поэту окончательною гибелью; оно никакъ не обѣщало ему помилованія и избавленія отъ военной службы.

14 іюня поэтъ бѣжалъ. Путешествіе его взадъ и впередъ, и вся вообще отлучка длились шесть сутокъ. Отъ 20 іюня уже рапортовали, что Полежаевъ добровольно явился изъ побѣга. На вопросъ о причинахъ побѣга Полежаевъ отвѣчалъ, что онъ не въ состояніи переносить тяжести военной службы (которую онъ потомъ, однако, еще несъ около десяти лѣтъ); а потому и хотѣлъ онъ добраться до Петербурга, чтобы тамъ испросить себѣ у Его Императорскаго Величества прощеніе за побѣгъ и увольненіе отъ военной службы. Дорожныя его приключенія выяснились въ такомъ видѣ.

Отъ деревни Низовки, гдѣ стоялъ Полежаевъ со своей частью, онъ удалился на разстояніе всего ста верстъ и добрался только до уѣзднаго города Тверской губерніи, *Вышняго Волочка*, откуда ему до Петербурга оставалось еще 336 верстъ. Возвратился онъ, кажется, по неимѣнію средствъ на дальнѣйшій путь, и вѣроятно, оттого еще, что, вытрезвившись за дорогу, онъ одумался и понялъ весьма опасныя стороны своего путешествія. На обратномъ пути извозчикъ, везшій его, подсадилъ по дорогѣ какую то женщину, у которой поэтъ и занялъ 6 р. 51 коп. для расплаты на постоялыхъ дворахъ.

За самовольную отлучку Полежаевъ былъ преданъ военному суду, о разбирательствѣ котораго свѣденія имѣются въ сохранившемъ аудиторскомъ дѣлѣ.

При процессѣ семейное положеніе поэта раскрылось еще съ бо̀льшими подробностями. Оказалось, что его отецъ по плоти есть Леонтій Николаевичъ *Струйской,* раньше служившій лейбъ-гвардіи въ Семеновскомъ полку, потомъ въ отставкѣ носившій чинъ губернскаго секретаря, а въ заключеніе сосланный въ Тобольскъ съ лишеніемъ дворянскаго достоинства за неумышленное убійство своего дворо-

ваго человѣка. Подробности этой исторіи читатель найдетъ въ моей хроникѣ рода Струйскихъ.

На слѣдствіи поэтъ опять ссылался на свою болѣзнь, не позволяющую де ему нести военную службу. Что за болѣзнь была у него, въ дѣлѣ прямо не сказано, но по нѣкоторымъ намекамъ можно догадываться, что это была lues, какую поэтъ при своемъ распутномъ образѣ жизни весьма легко могъ захватить себѣ еще въ студенческіе годы. Въ качествѣ эксперта къ слѣдствію былъ вызванъ старшій врачъ полка. Показаніе его выдержано въ крайне осторожномъ тонѣ. Надо полагать, что высказать прямыя основанія къ удовлетворенію просьбы Полежаева объ увольненіи его отъ службы почиталось небезопаснымъ, когда онъ былъ опредѣленъ на службу по желанію Государя. Однако, и медицинскій экспертъ болѣзнь въ Полежаевѣ какъ будто призналъ, полагая весьма вѣроятнымъ, что для Полежаева въ силу его болѣзни служба, дѣйствительно, можетъ быть тяжелою. И несмотря на эту болѣзнь и на несомнѣнную чахотку, поэту пришлось тереть солдатскую лямку еще добрый десятокъ лѣтъ.

Отговорокъ Полежаева и подтвержденій со стороны врача военной судъ во вниманіе не принялъ, а призналъ поэта виновнымъ. По Высочайшему повелѣнію, объявленному въ рапортѣ Начальника Главнаго штаба къ Главнокомандующему отъ 1827 года за № 2273, Полежаевъ за отлучку изъ полка, изъ коей самъ добровольно явился, былъ изъ унтеръ-офицеровъ разжалованъ въ рядовые и лишенъ дворянскаго достоинства безъ выслуги.

Такъ окончился первый побѣгъ Полежаева. Поэта постигла суровая кара, наложенная на него самимъ Государемъ. Безъ сомнѣнія, эта кара была бы еще болѣе жестокою, если бы поэтъ не явился изъ отлучки добровольно, а былъ бы пойманъ и препровожденъ, какъ арестантъ, по этапу. Остальные два побѣга Полежаеву сошли съ рукъ гораздо легче . . .

XX.

Полежаевіяна.

Мы приведемъ здѣсь разныя мелочи, относящіяся къ жизни и стихотвореніямъ Полежаева, какія собраны нами за время многолѣтнихъ нашихъ занятій этимъ поэтомъ.

1.

Очень симпатичный отзывъ о личности А. И. Полежаева нашли мы въ прозаической статьѣ поэта *Я. П. Полонскаго,* а именно въ его статьѣ о стихотвореніяхъ *Л. А. Мея* („Отечественныя Записки" за 1859 годъ, январь, русская словесность, стр. 70), гдѣ авторъ говоритъ между прочимъ:

„Мы никогда и въ глаза не видали Полежаева, даже его портрета ни разу не имѣли въ рукахъ, но знаемъ, что́ это за лицо, подходимъ съ довѣріемъ къ его ранамъ, — и намъ тяжело за него и больно, какъ будто родной братъ погибаетъ . . . Его давно уже нѣтъ, а образъ его носится, хоть онъ и не былъ поэтомъ великимъ или геніемъ" . . .

Мягкое сердце гуманиста-поэта сочувственно откликнулось на несчастія горемыки, поэта-собрата . . .

2.

Нельзя сказать, чтобы свѣдѣнія о поэтѣ А. И. Полежаевѣ были общераспространенными. Такъ намъ пришлось въ одной книгѣ натолкнуться на слѣдующее.

Разсуждая со словъ *Анненкова о петербургской* интеллигенціи *двадцатыхъ* годовъ и объ ея вліяніи на А. С. Пушкина, благодаря которому послѣдній сталъ провозвѣстникомъ всего, что̀ возвышаетъ мысль и помогаетъ ей переносить тяготы и противорѣчія жизни, профессоръ М. Г. Халанскій сейчасъ же задается такимъ вопросомъ:

„Но почему же *та же самая эпоха* и *та же самая среда* произвели *рядомъ* съ *Пушкинымъ* и такихъ циниковъ въ поэзіи, какъ *Барковъ*, и такихъ *калѣкъ*, какъ Полежаевъ?“

Очевидно, авторъ, — ученый спеціалистъ по каеедрѣ исторіи русской словесности, считалъ поэта екатерининской эпохи, Ивана Семеновича Баркова, сумароковскаго друга, умершаго „грѣшно“ въ 1768 г,, *современникомъ* и Полежаева, и Пушкина. Полежаевъ, съ другой стороны, взросшій и прожившій почти всю свою жизнь въ *Москвѣ*, отнюдь не можетъ считаться продуктомъ той же самой среды, какъ Пушкинъ, т. е. *петербургской* интеллигенціи *двадцатыхъ* годовъ. Не знаемъ мы такъ же, почему Полежаевъ сочтенъ „калѣкою“.

3.

Въ нашей книжкѣ „Изъ исторіи жизни и поэзіи А. И. Полежаева“ и въ статьѣ „Семейная хроника рода Струйскихъ въ связи съ біографіею А. И. Полежаева“ мы приводили свѣдѣнія о предкахъ и роднѣ поэта. Въ сочиненіи г. Нарцова „Матеріалы для исторіи Тамбовскаго, Пензенскаго и Саратовскаго дворянства“, составляющемъ 47-й выпускъ „Извѣстій Тамбовской ученой архивной коммиссіи“, стр. 190—191, въ родословіи Слѣпцовыхъ, подъ № 143 значится Ксенія Сидоровна Струйская, рожденная Слѣпцова, которая состояла замужемъ за прапорщикомъ Михаиломъ Яковлевичемъ Струйскимъ, бывшимъ въ 1745 г. помѣщикомъ Узинскаго стана Пензенскаго уѣзда (нынѣ это сѣверъ Саратовской губерніи). Потомство ея неизвѣстно, говоритъ Слѣпцовъ. Мы тоже не

знаемъ судьбы Ксеніи Сидоровны и ея потомства. Извѣстно намъ лишь то обстоятельство, что Михаилъ Яковлевичъ Струйской жилъ долго и дожилъ до пугачевщины, когда и былъ мятежниками повѣшенъ. Передъ его висѣлицею злодѣи поставили на колѣни его дочь, дабы она смотрѣла на качающагося отца. Бѣдняжка помѣшалась (см. въ моей книгѣ, стр. 10—11). Струйскіе, прибавляетъ Нарцовъ, — дворянскій родъ, восходящій къ началу XVII вѣка; изъ нихъ многіе разныя дворянскія службы исполняли и жалованы были въ 5170—1612 и другихъ годахъ помѣстьями. Гербъ рода — въ голубомъ щитѣ три серебряные полумѣсяца, вправо обращенные, надъ дворянскою короной вылетаетъ черный одноглавый орелъ съ распростертыми крыльями; наметъ голубой, подложенный серебромъ („Общій Гербовникъ", III, 51).

4.

„Скажи мнѣ, съ кѣмъ ты знакомъ, — и я скажу тебѣ, кто ты самъ". Къ числу пріятелей нашего поэта въ послѣдніе годы его жизни въ Москвѣ относился нѣкій Дьяковъ, о которомъ есть воспоминанія И. Ѳ. Горбунова и А. Ѳ. Писемскаго.

Въ числѣ друзей актера Леонида Львовича Леонидова, говоритъ Горбуновъ, въ Москвѣ чаще всѣхъ можно было встрѣтить А. Н. Дьякова. Прекрасный каллиграфъ, равнаго которому не было въ Москвѣ (его прописи для юношества были въ употребленіи почти во всѣхъ учебныхъ заведеніяхъ), рисовальщикъ перомъ, подражатель Мочалова въ чтеніи стиховъ, самъ стихотворецъ, другъ поэта Полежаева, страстный любитель театра, самъ пробовавшій свои силы на Императорской сценѣ въ драмѣ „Жизнь Игрока", — этотъ человѣкъ велъ бездомную, скитальческую жизнь и кончилъ дни свои въ больницѣ. Ни одного его стиха не было напечатано, но въ рукописи они были распространены. Особенно нравилось его посланіе къ друзьямъ изъ больницы, гдѣ онъ, повидимому, ле-

чился отъ паралича. Горбуновъ приводитъ изъ этого творенія Дьякова нѣсколько характерныхъ отрывковъ, какъ то:

И ударъ былъ, друзья,
Отъ хмѣльного питья, —
Съ перепою!
День и ночь я, друзья,
Былъ свиньею-свинья
Отъ настою.
А ужъ сколько сортовъ
Мнѣ стираютъ спиртовъ —
Всё снаружи;
Но ихъ въ тѣло втирать,
Чѣмъ въ утробу вливать,
Много хуже!

О томъ же Дьяковѣ есть любопытное сообщеніе А. Ѳ. Писемскаго въ историческомъ романѣ „Масоны“, часть IV. Тамъ описывается между прочимъ извѣстная въ тридцатыхъ годахъ въ Москвѣ кофейня Печкина[1]), гдѣ собиралась московская интеллигенція.

Въ кофейную, говоритъ Писемскій, вошли два новые посѣтителя; это былъ начинавшій уже пріобрѣтать себѣ громкую извѣстность Провъ Михайловичъ Садовскій, который съ наклоненною немного на бокъ головою и съ нѣкоторой скукою въ выраженіи лица вошелъ неторопливою походкой: за нимъ слѣдовалъ другой господинъ, худой, въ подержанномъ фракѣ и очень напоминающій своей фигурой Донъ-Кихота. При появленіи этихъ лицъ выразилось общее удовольствіе; кто кричалъ: „милый нашъ Проша!“ другой: „голубчикъ, Провъ Михайловичъ, садись, кушай!“

Товарищъ его тоже былъ опривѣтствованъ.

---

[1]) О ней есть спеціальная статья А. Д. Галахова (изъ его воспоминаній) въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ за 1886 г., т. 50, стр. 181—198 и 691—706 „Литературная кофейня въ Москвѣ тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ“. Ср. еще въ романѣ Василія Александровича Вонлярлярскаго „Магистръ“, тоже современника и посѣтителя кофейни.

„Откуда ты, небесъ посланникъ?“ предекламировалъ тому невзрачный камеръ-юнкеръ.

— „Изъ больницы, умеръ-было совсѣмъ“, отвѣчалъ тотъ: „вообразите, посадили меня на діэту умирающихъ . . . Лежу я, голодаю, худѣю; наконецъ мнѣ вообразилось, что я въ святые попалъ, и говорю:

О чудо изъ чудесъ
И скандалъ для небесъ:
Дьяковъ въ ракѣ,
И святитель въ усахъ, при штанахъ и во фракѣ!

— „Браво“, закричали всѣ на четверостишіе этого господина и вслѣдъ затѣмъ стали приставать къ Прову Михайловичу, чтобы онъ разсказалъ, какъ купцы говорятъ о пьесѣ „Гамлетъ“.

5.

„Дѣвичье поле“ въ Москвѣ неоднократно было воспѣваемо Полежаевымъ и въ спеціальной поэмѣ, и попутно, въ другихъ произведеніяхъ. Въ анонимномъ сочиненіи „Москва или историческій путеводитель“, ч. IV, стр. 163—164 (отъ 1831 г.) сообщено объ этомъ полѣ слѣдующее.

Хамовницкая часть образуетъ полуостровъ, ибо Москва-рѣка, втекая близъ урочища Трехъ горъ, обтекаетъ ее совершенно по пространству своему. Идя прямо отъ Зубовской улицы, выходите вы на такъ называемое Дѣвичье поле, именующееся такъ по Дѣвичьему монастырю, въ концѣ онаго находящемуся. Поле сіе особенно отличается ровностію своею и величиною, ибо имѣетъ въ длину болѣе 800 саженъ; здѣсь почти каждое воскресенье бываютъ „садки“. На правой сторонѣ при вступленіи на поле сіе видите вы огромный домъ Мальцова, а лѣвую сторону поля занимаютъ большею частію сады.

6.

Въ своей книжкѣ „Къ столѣтію годовщины рожденія поэта А. И. Полежаева“, стр. 8 я считалъ *Іогеля*, о кото-

ромъ упоминаетъ Полежаевъ въ VI части поэмы „Эрпели", учителемъ рисованія (стр. 275):

. . . Смѣлой живописи дара
Понять, какъ Іогеля урокъ,
Подобно Уткину, не могъ.

Уткинъ, точно, былъ живописцемъ; но былъ ли живописцемъ и Іогель? Если принять указаніе современника Полежаева, *А. Ѳ. Вельтмана* („Сердце и думка", М. 1838 г II, стр. 26—27), то Іогель какъ будто выходитъ учителемъ танцевъ. „Намъ скоро начинать", говоритъ въ этомъ романѣ адъютантъ своей дамѣ на балу, „а я совершенно забылъ фигуры кадрили". Дама научаетъ его, и онъ говоритъ: „Благодарю Васъ. *Уроки Іогеля* я могъ забыть, но Вашихъ никогда не забуду". Но, быть можетъ, въ Москвѣ тогда было два Іогеля?! Въ дѣтствѣ слышалъ я отъ отца тоже разсказы о какомъ-то Іогельскомъ институтѣ . . . Не былъ ли Іогель содержателемъ пансіона?

7.

Еще при жизни А. И. Полежаева имя его стало пользоваться заслуженною извѣстностью. Но, къ сожалѣнію, эта популярность Полежаева основывалась не только на внутреннихъ достоинствахъ его стиховъ, но отчасти еще и на *мнимой запретности* ихъ. Катастрофа съ Полежаевымъ при поступленіи его въ полкъ придала его личности и сочиненіямъ колоритъ *политическій,* для котораго въ сущности не было никакихъ основаній. Вѣдь, если бы Полежаевъ былъ дѣйствительно политическимъ *преступникомъ*, то ему не разрѣшали бы ни писать стиховъ (какъ позднѣе *Шевченку*), ни тѣмъ болѣе печатать ихъ. Равнымъ образомъ его, будь онъ „политическій", никогда не опредѣлили бы въ полкъ, стоящій въ самой столицѣ, въ Москвѣ. Но въ публикѣ всетаки держалось мнѣніе о Полежаевѣ, какъ о лицѣ, прикосновенномъ къ политическимъ заговорамъ, и въ частности къ дѣлу декабристовъ, чуть не наравнѣ съ *Рылѣевымъ*. И о популярности По-

лежаева, и о предполагаемой, но мнимой запретности его стиховъ свидѣтельствуетъ слѣдующій разсказъ литератора *А. Милюкова;* онъ повѣствуетъ о своемъ ученіи въ тридцатыхъ годахъ въ одной изъ московскихъ гимназій (см. автобіографическое его сочиненіе „Доброе, старое время", I. Изъ записокъ непропавшаго человѣка, стр. 207—208). Ученіе тогда производилось въ гимназіи весьма своеобразно. Между прочимъ, говоритъ Милюковъ, каждый ученикъ обязанъ былъ разъ въ мѣсяцъ разучить и прочесть въ классѣ какое-нибудь стихотвореніе по собственному выбору. Въ то время, кромѣ Пушкина, у насъ были особенно популярны *Рылѣевъ* и *Полежаевъ*. У рѣдкаго гимназиста не водилось тетрадки съ рукописными „Думами" и мелкими стихами послѣдняго поэта. Хотя сочиненія эти, какъ и самыя имена ихъ авторовъ, были въ то время „запретными" плодами, но мы нерѣдко читали ихъ въ классахъ. При этомъ нашъ учитель обыкновенно хмурился и пряталъ подбородокъ въ свой бѣлый галстухъ. Мы, конечно, замѣтили, что чтеніе этихъ „отреченныхъ" стиховъ ему не нравится, но нѣкоторые неугомонные ученики всетаки изрѣдка продолжали разучивать ихъ. Разъ одинъ ученикъ на вопросъ, какіе онъ приготовилъ стихи, пробасилъ: „Пѣснь плѣннаго ирокезца" Полежаева. Учитель сморщился, опустилъ въ галстукъ свой подбородокъ и мрачно проговорилъ „читай". Массивный малый, переступя съ ноги на ногу, началъ:

Я умру! На позоръ палачамъ
Беззащитное тѣло отдамъ!

Но едва только онъ прочелъ эти два стиха, какъ учитель приподнялся, освободилъ подбородокъ и продекламировалъ тѣмъ же тономъ, какъ ученикъ:

Не умрешь! Но ужъ я сторожамъ
Твою шкуру подъ розги отдамъ!

Разумѣется, при этомъ весь классъ разразился хохотомъ. По окончаніи урока учитель позвалъ къ себѣ на квартиру человѣкъ пять учениковъ, которые чаще другихъ

угощали его запрещенными стихотвореніями и прочелъ имъ такую рѣчь: „Сорванцы! Что вы меня подчуете Рылѣевымъ да Полежаевымъ? То-ли время теперь, чтобъ читать въ классахъ подобные стихи! Ну, если во время урока наѣдетъ кто-либо власть имущій! Въ петлю что ли вы хотите или подъ красную шапку? Идите, коли нравится, да другихъ то за собой не тащите! Какъ вы не подумаете, въ какую мы пору живемъ! Сорванцы!“ Послѣ этого случая у насъ не читали больше въ классѣ ни Полежаева, ни Рылѣева“.

Во всякомъ случаѣ и учитель Милюкова былъ плохо освѣдомленъ о положеніи Полежаева. Совершенно несправедливо было Полежаева мирно служившаго въ Москвѣ унтеръ-офицеромъ, и кутившаго съ Дьяковымъ и другими подобными лицами, — равнять съ повѣшеннымъ декабристомъ *К. Ѳ. Рылѣевымъ,* сочиненія котораго цензура не позволяла печатать даже еще въ семидесятыхъ годахъ прошлаго XIX-го вѣка.

Что же касается популярности Полежаева, то на нее указываетъ и то обстоятельство, что какой то безвѣстный піита, *И. Громовъ* вдался въ нѣкотораго рода контрафакцію. У Полежаева былъ сборникъ стихотвореній „Кальянъ“ (съ портретомъ поэта), вышедшій тремя изданіями, въ 1833, 1836 и 1838 годахъ. Еще при жизни поэта Громовъ въ той же Москвѣ, въ 1837 г., т. е. между вторымъ и третьимъ изданіями Полежаевскаго „Кальяна“ выпустилъ свою книгу „Мой кальянъ. Стихотворенія“. Успѣхъ двухъ изданій Полежаевскаго „Кальяна“ внушилъ, очевидно, Громову мысль покорыстоваться на счетъ популярнаго заглавія.

Оглавленіе.

		Стр.
I.	Наука и колдовство	1
II.	Значеніе восточной философіи	16
III.	Аутодафе надъ философской книгою	22
IV.	Путешествіе изъ Казани въ Москву сто лѣтъ назадъ	26
V.	Графъ А. А. Аракчеевъ въ роли просвѣтителя своихъ крѣпостныхъ	35

Статьи о графѣ Л. Н. Толстомъ.

VI.	Графъ Л. Н. Толстой, какъ защитникъ въ военномъ судѣ	43
VII.	Художественная дѣятельность Л. Н. Толстого въ характеристикѣ Георга Брандеса	50
VIII.	Философскіе взгляды Л. Н. Толстого въ систематизаціи А. А. Козлова	57
IX.	Противорѣчія эмпирической нравственности, по мнѣнію Л. Н. Толстого	64
X.	Этическія ученія Л. Н. Толстого передъ критикою Г. Гижицкаго	80
XI.	Внутреннія противорѣчія въ этическихъ доктринахъ Л. Н. Толстого	88

XII.	Затерянный разсказъ Н. В. Гоголя	117
XIII.	Философскій элементъ въ сочиненіяхъ В. Г. Бѣлинскаго	120
XIV.	Философія Парменида	133
XV.	Переписка Лейбница съ де-Боссомъ	151
XVI.	Памяти Л. Е. Боратынскаго	161
XVII.	Изъ жизни русской учащейся молодежи начала XIX вѣка	172
XVIII.	Мартирологъ науки философіи	186
XIX.	Изъ біографіи А. И. Полежаева	195
XX.	Полежаевіяна	204

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.