

# **НОВЫЙ ГРАД**



**ДЛЯ ОТЗЫВА**

**CITÉ NOUVELLE**

# НОВЫЙ ГРАД

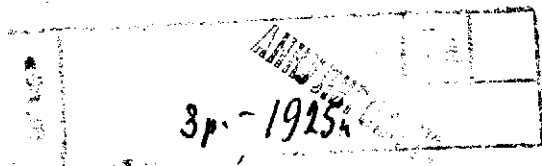
под редакцией

И. Бунакова и Г. Федотова

ПРОЦЕНКИ  
НАУЧНОГО СОСТАВА  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ  
Академия наук СССР

007  
ИИ 76

8



ПАРИЖ  
1934

## Основы христианской демократии

### Содержание:

<i>Г. Федотов.</i> Основы христианской демократии .....	3
<i>Ф. Степун.</i> Идея России и формы ея раскрытия .....	15
<i>Прот. С. Булаков.</i> Нація и человечество .....	28
<i>Н. Бицилли.</i> К проблемѣ возрожденія культуры .....	39
<i>В. Вейдле.</i> Одиночество художника .....	52
<i>Б. Ижболдин.</i> Германскій націонал-соціализм .....	63

### Идеи и жизнь

<i>С. Жаба.</i> Новая партія или новая Франція .....	82
--	----

Современное церковное сознание гораздо легче раскрывается для идеи социальной, чѣм для идеи демократической. В противоположность XIX вѣку, когда социализм был пугалом для христиан всѣх исповѣданій, неустанно обличаемой ересью, в наши дни примирение христианства с социализмом совершается с чрезвычайной легкостью. Большинство русских так называемых пореволюціонных теченій возникают на почвѣ социального православія. Стоило поблекнуть миру капиталистической долговѣчности, и стало сразу явным, как глубоко социализм укоренен в христианствѣ: в евангелии, в апостольских общинах, в древней церкви, в самом монашествѣ, в социальном служеніи средневѣковой, как западной, так и русской церкви. Выясняется окончательно, что социализм есть блудный сын христианства, нынѣ возвращающійся — по крайней мѣрѣ, отчасти — в дом отчий.

Но радость этого возвращенія омрачается одним обстоятельством. Тельцом, закалаемым на семейном торжествѣ, оказывается свобода и демократія. В самом социализмѣ обнаружилась двойственность его происхожденія: контр-революціонная генеалогія его (от Сен-Симона) утверждает себя против революціонной (Бабефа).

Смѣшавшіяся в Марксѣ двѣ крови возстали нынѣ друг на друга. И к воцерковленію стремится социализм черный, а не красный. Ненависть к свободѣ, которой он одержим, находит отклик в древнем аскетическом и авторитарном отрицаніи свободы, которое гнѣздится во всѣх темных углах и закоулках стараго христианскаго дома. Для блуднаго сына, повидимому, естественно, каюсь проклинать свою «постыльную свободу». Но что если в отрицаніи ея сказывается не одно покаяніе, но и отрывка тѣх рожков, которыми он так долго питался в не очень чистоплотном обществѣ? Свобода чужда не только для инных аскетов, свобода чужда и для свиней.

В настоящей статьѣ мы дѣлаем попытку поставить вопрос

о том, совместимы ли свобода и демократія с христіанством. Вопрос этот для западнаго христіанства давно рѣшен. Для протестантизма уже тѣм фактом, что он сам является отцом современной свободы и демократіи, выкованных в революціонной борьбѣ кальвинизма за свободу вѣры и за царство народа Божія. В католичествѣ предпосылки для положительнаго отвѣта даны в средневѣковѣ, в вѣковой борьбѣ церкви против монархій с их тенденціей к абсолютизму, в народном характерѣ средневѣковой церкви. Эпоха абсолютизма, длившаяся три столѣтія, связала крѣпко римскій католицизм с системой абсолютных монархій. Но паденіе их расчистило путь древней гвельфской идеѣ. вмѣстѣ с возрожденіем томизма, современное католичество — пусть не очень рѣшительно — становится на защиту свободы (перед лицом государства) и демократіи (перед лицом тираніи). Настоящей и мучительной проблемой свобода (и демократія) остается для православія. Пусть либеральная мысль XIX столѣтія — от Хомякова и до Соловьева — боролась за освоеніе этой идеи православіем. Ея аргументація отправлялась не от православнаго преданія, а от отвлеченных начал. В этих началах противники видѣли (и с полным правом) выраженіе западно-христіанскаго церковнаго опыта. Против пересадки его на православную почву протестовали и протестуют самые горячіе и самые глубокіе умы, воспитанные в восточной традиціи. Связь Іоанна Кронштадтскаго с Союзом Русскаго Народа не легко вытравить из исторической памяти. Достоевскій, Побѣдоносцев, Леонтьев, Розанов... Рядом с такими противниками демократіи слишком блѣдными и хилыми кажутся зачастую ея православные защитники. В настоящее время, когда демократія терпит крушеніе в большей части европейскаго міра, ея защита для православнаго богослова и социолога дѣлается особенно трудной. Общія предпосылки христіанскаго общежитія, которыми жил XIX вѣк, перестают быть убѣдительными для наших современников. Тѣ, кто вѣрит, как новгородцы, в их божественное происхожденіе, обязываются к новой апологіи вѣчных истин. Наша принадлежность к восточной традиціи христіанства — для одних по исповѣданію,

для других по Россіи и русской идеѣ — создает необходимость ставить эту апологію на почву православной традиціи.

В дальнѣйшем мы дѣлаем попытку намѣтить тот путь (один из путей), на котором такая апологія возможна. Теоріи православнаго демократическаго государства еще не существует. Разработка ея должна исходить из существующей (еще не умершей) теоріи православнаго царства. Говоря о демократіи (как выше о социализмѣ), мы имѣем в виду не конкретный политическій строй Европы XIX столѣтія, а тѣ вѣчныя начала, на которыя опираются эти — быть может, исторически изжитыя — формы демократіи, и на которыя могут опираться неформленные демократіи будущаго. Для европейской демократіи, как преемницы либерализма, существенен, в отличіе от демократій античных, не монизм, а дуализм основных начал. Эти начала суть: власть народа и свобода личности.

\*  
\*\*

Православіе полторы тысячи лѣтъ жило в органической, болѣе того, — сакральной связи с царской властью, и нерѣдко подвергалось искушенію догматизировать эту власть. Не только для митрополита Антонія (Храповицкаго), но и для Владимира Соловьева царство есть вѣчная религіозная категория, подобная священству. Что само царство в Византіи пріобрѣтало нѣкоторыя священническія функціи (вѣроучительную и каноническую власть), это совершенно безспорно. Было бы неосторожно выводить эти религіозныя функціи царской власти из сакраментальнаго акта помазанія. Преемники Константина вѣками правили христіанским міром, опредѣляли догматы, ставили патріархов без всякаго помазанія. Древнѣйшія извѣстныя нам помазанія византійских царей относятся к IX вѣку. Но уже при Юстиніанѣ (VI вѣк) отношенія церкви и государства отличались в отчетливую, классическую форму.

Не христіанство создало царскую власть в имперіи: оно нашло ее существующей. Эта власть глубоко коренилась в языческих религіозных вѣрованіях: в культѣ героев, в обожествленіи безсмертнаго начала человѣка (его «генія»), в обожествленіи

нии самого государства. Формы бюрократического деспотизма, в которые отлилась римская империя, сами по себе чужды греко-римскому духу: они пришли с Востока, в результате рѣзкой ориентализации Империи. Двойное язычество соединилось, чтобы создать ту человекобожескую власть Кесаря, которая столько вѣков гнала церковь. Для автора Апокалипсиса Римская Империя является царством Звѣря и Блудницы. В своем социально-политическом строе, даже в нравственных основах своей политики империя Константина ничѣм не отличается от империи Диоклетяна. Цѣлый ряд языческих сакральных форм культа Кесаря продолжают жить в Византии в сочетании с литургическими формами христианства. Как же оказалось возможным христианское помазаніе «Звѣря» и даже культ его?

Один из возможных отвѣтов гласил бы: императорская власть, подобно другим завѣтам эллинизма христианству, есть провиденціальное установление: таков греческій язык Новаго Завѣта, философія Платона, литургика мистерій и т. д. Серьезное возраженіе против этой теории заключается в том, что рост императорской власти в Империи является слѣдствіем (и, конечно, защитой против) упадочных социальных процессов, обозначающихся с I вѣка нашей эры. Экономическое обѣдненіе, гибель городского самоуправления, закрѣпощеніе крестьянства и других сословій, возврат к натуральному хозяйству, паденіе гражданскаго патриотизма и гибель личной свободы — такова социальная обстановка, в которой развиваются, как императорская власть, так и христианская церковь. Одним из роковых обстоятельств в исторіи христианства является то, что юность его совпала с дряхлостью древняго міра, и что старческіе недуги эллинизма отравляли церковное общество. Печать декаданса не могла не лечь особенно на социальную этику христианства. Деспотизм государства освящался наряду с рабством, с домостроеніем семьи, со всѣми формами социального гнета. Западная Церковь с самаго начала средних вѣков освободилась от этого тяжкаго груза социальной традиции Рима. Восточная в Византии никогда не могла освободиться от него совершенно, в Россіи — послѣ острой византизации XVI столѣтія — освобождается постепенно лишь под животворным вѣяніем гуманизма XVIII вѣ-

ка. Нѣтъ, эллинистическій корень монархii плохая опора для оправданія православнаго царства.

К счастью, у этого царства есть иной корень — в Вѣтхом Завѣтѣ. Всѣ социальные элементы христианства завѣщаны ему не эллинизмом, а иудаизмом. В пророчествѣ Израиля задана вѣчная тема социального христианства, в книгах Судій и Царств — его политическая тема. Не подлежит сомнѣнію, что в извѣстный період исторіи Израиля царская идея сливалась с идеей мессіанской. Грядущій Мессія — Царь Израилев, из дома Давида, возсоздатель былой славы, осуществитель правды. Отблеск мессіанскаго величія падал на всѣх давидов, на предков Мессіи, заставляя предчувствовать в каждом из них божественныя возможности. Отсюда трудность для нас точнаго опредѣленія лица мессіанских псалмов. «Не прикасайся помазаннику Мою»... К кому относятся эти слова, столь прочно связавшіяся в наших ушах с носителем русской императорской власти? К преемникам Давида, а через их голову к чаемому Мессіи — или к самому Мессіи и, отраженно лишь, к его предкам? И то и другое справедливо. Неприглядна и исторически неудачна исторія еврейских царств. Два великих имени — Давида и Соломона — должны искупить грѣхи и слабости всѣх потомков. Пророческій, неподкупный суд Израиля обнажает безпощадно всѣ большыя мѣста національной исторіи. Но на всю ее падает отраженный свѣтъ грядущаго преображенія. Каждый правнук Давидов призван быть помазанником Божиим, носителем правды, спасителем народа. Его корона скована не из реального золота власти и силы, и из чаяній и символов. Это они сообщают его человеческой немощи божественное величіе.

Нельзя забывать, что царство в исторіи Израиля было лишь одной из форм теократіи — и с точки зрѣнія теократіи — не самой удачной. До царей боговластіе осуществлялось через судій, послѣ царей — через жречество — священство. Библия недвусмысленно показывает, что царство явилось, как уступка духу времени и языческому окруженію Израиля. «Поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов». Книга Царств (1, 8), не скрывает, как тяжка была в очах пророка и в очах Божіих эта измѣна непосредственной теократіи: «Не

тебя они отвергли, но Меня, чтобы Я не царствовал над ними». Царство Божіе полнѣ осуществлялось в первобытном племенном строѣ Израиля, когда государственное служеніе несли харизматическіе вожди народа: пророки и судіи. Судія и есть библейское имя харизматическаго народнаго вождя: вынесенный на гребень волны посланничеством Божіим и историческим часом, он, совершив свое дѣяніе, возвращается в лоно народа, из котораго вышел. Отсутствіе народнаго избранія препятствует говорить о демократическом характерѣ судей и их власти. Их народный характер несомнѣнен: замѣните пророческое призваніе правовым законом, и за Гедеоном и Іефоем, вы увидите Цинцината и Камилла, возвращающихся послѣ спасенія отечества к своему плугу.

Нерѣдко видѣли в монархіи высшее торжество личнаго начала, и потому наиболѣ соответствующую христіанству форму власти. Как раз наоборот. Монархія, т.-е. наследственная власть, означает первенство крови, родового (языческаго) начала над личным призваніем, которое говорит всего сильнѣе — не в ропотѣ народной толпы, — но в дерзаніи народнаго вождя.

За смѣной исторических форм власти остается единственный несомнѣнный герой религиозной драмы — сам Израиль, живой народ, возлюбленный Божій, в своих подвигах и паденіях, в вѣрности и измѣнах, призванный к рожденію Мессіи. Сам народ этот, как и его цари, является субъектом мессіанских обѣтованій: это он призван царствовать над языками, это он Помазанник Божій. Все равно, как осуществляет он в государствѣ свое призваніе: народ — царь, обладающій, рядом с пророчеством и священством, особой харизмой власти.

В Новом Завѣтѣ Церковь унаслѣдовала обѣтованія Израиля: в ней продолжают древнее священство и пророчество — продолжается и царство. В римском ли кесарѣ? Но уже в посланіи (1, 9) апостола Петра всѣ христіане именуются: «род избранный, царственное священство». Было время — исторически необходимое и оправданное — когда народ христіанскій отдал римскому кесарю свои царственныя права. Но возмужав, он сам берет на себя вѣнец и бремя царскаго служенія. Христіанская демократія есть не безцарствіе, но царство на-

рода Божія. Демократическая теорія народнаго суверенитета, разливающая суверенитет между всѣми личностями, составляющими народ, является секуляризованным отраженіем той же идеи. Демократія в Европѣ долго говорила христіанским языком — в коммунах средневѣковья, в республиках реформации, прежде, чѣм заговорить на языкѣ Руссо. Но и в рѣчах Руссо можно узнать дух женеваской теократіи Кальвина. В православіи, столь связанном с византизмом, на русской землѣ создавались христіанскія демократіи Новгорода, Пскова, Вятки. Их сакральная порфира (по крайней мѣрѣ, в Новгородѣ) была не менѣе пышной, чѣм у царей московских. Не разрывать эту порфиру должна демократія, но надѣть на свои плечи. Иконоборчество демократіи XIX вѣка есть явленіе духовнаго распада, которое не предвѣщает ей ничего добраго. Это продукт общаго разложенія религиозной культуры. Напрасно думать, что монархія имѣет какія-то преимущества перед ней. Напротив, лоскутья пурпура, вшитыя в современный пиджак (конституціонный монарх Запада) или в офицерскій мундир (Романовых и Гогенцоллернов) оскорбляют своей безвкусицей болѣе, чѣм пиджачное собраніе парламента. Но наша эпоха требует символов, требует литургическаго преображенія жизни. У большевиков и у гитлеровцев равно бродят сакральныя страсти. Должны онѣ проснуться и в демократіи. Таким сакральным одѣяніем может быть для нея только символ всеобщаго царства, который не мыслим без возрожденія истинной харизмы власти.

Харизма власти, разлитая по всему социальному тѣлу, собирается в сгущеніях силовых точек: в каждой группѣ людей есть природныя вожди, которые умѣют руководить, которым пріятно повиноваться. Это дарованія личныя; они чрезвычайно рѣдко передаются по наследству, и не покупаются вмѣстѣ с социальными привилегіями. Порок монархических и аристократических обществ состоит именно в обезличеніи власти, отвлеченіи ея от личнаго дара. Смысл и призваніе демократіи — в освобожденіи личной харизмы власти, а вовсе не в ея обезглавленіи и раствореніи в коллективѣ. Чѣм может помянуть себя в исторіи демократія? Именами Перикла, Гракхов, Вашингтона... Но безличной остается Венеціанская аристократическая рес-

публика, безличным может остаться и Византийское священное царство. Когда демократія перестает быть формой отбора природных вождей, это свидѣтельствует о ея болѣзни. Болѣзнь может привести ее к смерти, т.-е. замѣнѣ личнаго начала власти — началом наслѣдственным или механическим. Современная демократія Запада явно больна этой болѣзью: она перестает давать вождей. Но призваніе вождей говорит в наше время сильнѣе, чѣм когда-либо, и массы идут за ними. Явное указаніе на порок системы, которая внутри себя не дает простора для природных вождей.

Кто же является в христіанской демократіи носителем харизмы власти? И весь народ (Израиль), и каждый гражданин — носитель царственного священства, — и выдвигаемые народом вожди (судіи).

Попробуем сопоставить порядок царства с порядком священства — с тѣм, в котором (синекдохически) иногда видят все содержаніе Церкви. Идеал православнаго строя священства называется соборностью. В каком отношеніи находится начало соборности к демократіи?

Если под демократіей понимать механическую систему, построенную на числѣ и равенствѣ социальных атомов (продукт XVIII вѣка), то соборность есть коренное ея отрицаніе. Но она содержит в себѣ начала истинной демократіи, в христіанском ея смыслѣ. Разумѣется, в исторіи соборность церковная осуществляется весьма несовершенно: в этом отношеніи она едва ли удачливѣе политической демократіи. Но посмотрим на ея принципы, как они сложились в цвѣтущую эпоху церкви — в ея священном правѣ.

Безспорное отличіе священства от царства — в приматѣ для перваго сакраментальнаго начала, начала священной традиціи, апостольскаго преемства. Не помазанный царь (Юстиніан) есть царь, не рукоположенный священник не священник вовсе. И тѣм не менѣе одно идущее сверху вниз іерархическое начало (римско-католическій принцип) не образует еще православной соборности: оно нуждается и в иной санкціи — народной воли. «Аксіос» народа — слабый остаток древняго избирательнаго начала. Ни один епископ не может быть навязан паствѣ

против ея воли, но должен быть избран ею. Іерархическая коллегія — соепископы — сохраняют лишь право отвода недостойных. Но принцип, формулированный каноническим правом, весьма недалек от принципа политической демократіи: «Тот, кто должен управлять всѣми, должен быть и выбран всѣми». Соборность священства не знает общаго природнаго равенства; она предполагает скорѣе природную и благодатную іерархію. Но эта іерархія не может быть насильственной; она должна находить себя и устанавливаться свободно. И никто из принадлежащих к церкви не исключается из осуществленія этого права: участія в поставленіи священной іерархії.

Идеал соборности есть организм любви — по образу идеальнаго семейнаго или дружескаго общенія — гдѣ повинующіеся повинуются свободно, гдѣ властвующие не властвуют, но служат всѣм и находят основу своего служенія в общем признаніи.

Есть нѣкоторое противорѣчіе в том, что православіе, столь враждебное монархическому (папскому) началу в церкви, как несомнѣстному с соборностью, не только благословляло (что вполне законно), но часто и готово было догматизировать монархію в государствѣ. Славянофилы пытались найти разрѣшеніе противорѣчія в признаніи грѣховнаго начала всякой государственной власти. Освобожденіе от грѣха власти всего церковнаго народа (кромѣ одного лица) облегчало всеобщую совѣсть. Область міра оказывалась отдѣленной цѣлой пропастью от сферы церкви. Но в этом было недостойное умаленіе харизмы власти. На что помазывает церковь царя? Развѣ на грѣх? нѣтъ, но на подвиг и служеніе — не свободные от грѣха. Культ царской власти противорѣчит этой теоріи царства, как «козла отпущенія» за грѣхи народа. Остается другое, болѣе простое, историческое объясненіе. Церковь сама строила священство — на началах соборности, и нашла данным выросшее на языческом корню царство, котораго не могла преобразовать, а стремилась лишь подчинить своему вліянію. Но если бы ей пришлось, как на Западѣ в средніе вѣка, строить новую власть из развалин стараго міра, можно ли сомнѣваться, что — при наличіи

необходимых предпосылок культуры — она строила бы его на началах соборности, т.-е. на началах христианской демократии?

\*  
\*\*

Начало соборности означает органическое равновѣсіе личности и общества. Оно само по себѣ уже обезпечивает личность от поглощенія коллективом, которое угрожает ей в царствѣ чистой, языческой демократіи. Демократія соборная, или христианская двуцентрична. Для нея парадоксальным образом цѣлое равно части. Стремленіе современной европейской демократіи связать себя с защитой личности — наслѣдіе либерализма — представляет секулярное отраженіе христианскаго идеала общества. Может-быть, даже неумѣстно говорить об отраженіи там, гдѣ имѣет мѣсто прямая генетическая связь: современные демократіи в их секуляризованных формах происходят, как уже было сказано, от христианских демократій реформациі.

Не слѣдует думать, что защита личности и ея свободы есть дѣло одного протестантизма. Древняя церковь умѣла защищать духовную свободу личности пред лицом языческаго или еретическаго государства. Долгіе вѣка «православнаго» царства нѣсколько притупили сознание границ государства, но онѣ всегда полагались. И положены онѣ были раз навсегда самим Основоположником христианства, который раздѣлил область Кесареву и область Божію. По разному проводилась в исторіи эта граница, но она проводилась и в Византіи, как и на Западѣ, по линіи раздѣла тѣла и духа, религіозной и матеріальной культуры. Между чистой духовностью и чистой тѣлесностью лежат огромные средніе пласты душевности: права, быта, социальной культуры. Это сфера сотрудничества или борьбы двух владык.

Крещеніе кесаря и номинальное включеніе царства в Церковь нисколько не мѣняет (слегка лишь — и опасно — его смягчая) этого основного дуализма. Внутри церкви остаются раздѣльными сферы царства, священства и пророчества. Но эта тройственность становится двойственностью благодаря тому, что царство в гораздо болѣе слабой мѣрѣ поддается реальному

оцерковленію. В этой сферѣ борьба с демоническими силами слишком часто оканчивается рабством у них, и зависимость от жестокой законмѣрности природнаго міра не преодолевается никогда. Поэтому граница между царством и церковью (а не только между царством и священством) проходит всегда очень четко и в христианском государствѣ. Но эта граница всегда подвижна.

В самом дѣлѣ, идеал христианскаго общежитія — раствореніе его в Царствѣ Божіем, когда Бог будет всѣм во всем. Это значит, нѣтъ вещи — сколь бы матеріальной или низменной она ни казалась, — которая не допускала бы одухотворенія, включенія ея в Царство Божіе — кромѣ того, что подлежит уничтоженію. И, поскольку можно говорить о прогрессѣ в христианском смыслѣ, т.-е. о движеніи к Царству Божію, он состоит в суженіи власти Кесаря, т.-е., с политической точки зрѣнія, в расширеніи сферы свободы за счет сферы власти.

В исторіи обычно отношеніе царства Божія и царства кесаря представлялось, как отношеніе конкретной, социальной церкви к государству, или, еще уже, священства к царству. В церкви, как священнической организациі, Царство Божіе находит свое земное, хотя бы символическое, воплощеніе. Но если Бог обитает не только в храмѣ, но и в каждой христианской личности, то каждая личность в своей изначальной глубинѣ, в своем святая святых является престолом Божіей славы. В послѣдней глубинѣ свобода человѣка совпадает со свободой Бога. Христианское творчество человѣка раскрывается, или должно раскрываться, по образу пророчества.

Вот почему христианин, отстаивая перед государством свою свободу — не только молиться, но и мыслить, творить, устанавливая нравственные связи с міром людей, — борется не только за свою собственную свободу (как либерал-индивидуалист), но и за власть Бога в мірѣ, за Царство Божіе. Все творчество человѣка должно быть посвящено Богу, и это посвященіе начинается с высших форм его. Кесарю еще принадлежит динарій, т.-е. хозяйство, образцом котораго динарій является. Кесарю принадлежит матеріальный меч, т.-е. власть и право защиты от внѣшняго и внутренняго насилія. Но ему не



принадлежит власть над духом. Он может требовать подати и службы — труда и крови, но не может требовать ни молитв, ни од, ни вдохновеній, ни трактатов. Идеократія есть грубая форма идолослуженія, принудительное почитаніе государства-звѣря. Всѣ политическія свободы современной демократіи суть производныя (в историческом и догматическом смыслѣ) из этой основной свободы — духа, как сферы, Богу посвященной. Не слѣдует презирать и низших областей свободы — ибо здѣсь даны кесарем признанныя гарантіи свободы высшей. За свободой печати стоит свобода мысли и свобода художества, и за ними свобода молитвы и литургии. Деспотизм, топчущій низшія, нерѣдко низменныя пажити свободы, скоро посягнет и на самыя драгоценныя цвѣты ея. Наполеон надѣл намордник не только на журналистов. При нем французская литература почти не существовала, а глава церкви сидѣл в заточеніи. Но будем помнить, что источник всяких свобод личности не в ея несуществующем суверенитетѣ и не в той или иной организаціи власти. Не от царства — хотя бы демократическаго — ждуть ей свободы. Не в царствѣ, и не в священствѣ, но в пророчествѣ она рождается: в самой свободной сферѣ Царства Божія. И это сознаніе, вдохновляющее нас к защитѣ свободы, должно охранять ея достоинство. Свобода не игрушка и не комфорт, даже не счастье: но долг и жертва, служеніе — часто суровое, — очищеніе от всякаго идолопоклонства, — вдохновеніе, послушное высшей волѣ.

Г. Федотов.

## Идея Россіи и формы ея раскрытія

(Отвѣтъ на анкету Пореволюціоннаго Клуба)

Пореволюціонный клуб обратился к ряду русских писателей и ученых, в том числѣ и ко мнѣ, с просьбой дать хотя бы краткіе отвѣты на слѣдующіе вопросы:

- 1) Считаете ли Вы, что всякій великій народ имѣет нѣкую историческую миссію, свою національно-историческую идею?
- 2) Как, по Вашему мнѣнію, правильнѣе всего формулировать россійскую національно-историческую идею?
- 3) Какова должна быть ея «проекція на дѣйствительность» — государственную и социальную — пореволюціонной Россіи?

Понятіе идеи непрестанно мѣнялось в исторіи человѣческой мысли. В своих размышленіях я исхожу из пониманія идеи как Божьяго замысла о сущностях вещей, людей, времен и народов. Так как весь мір замышлен Богом, а не кѣм-либо иным, то необходимо признать, что всѣ народы, великіе и малые, таят в себѣ свои идеи, как бы сокровенныя духовныя зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа; становится и слагается его судьба.

Сомнѣваться в величіи русскаго народа, с особенною глубиною философскаго и художественнаго раздумья мучившагося над вопросами своей сущности и судьбы, русским людям не приходится. Ясно, что у него есть своя великая идея и своя трудная миссія. Двух отвѣтов на первый вопрос, по-моему, быть не может.

Иначе обстоит дѣло со вторым вопросом: «Как правильнѣе всего формулировать россійскую національно-историческую идею?». Первое, что хочется отвѣтить на этот вопрос — это:

не надо; не надо формулировать идеи. Идея, как я только что сказал, это зерно, это «путь зерна», это органический рост и цвѣтеніе, нѣчто изнутри каждому, причастному идеѣ вѣдомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное. Француз ощущает француза, русский — русского как своего, но как сформулировать сущность русского человѣка? Можно указать: русскіе люди — это Татьяна Ларина и Максим Максимович, Обломов и Облонскій, Платон Каратаев и Дмитрій Карамазов, — но, вѣдь, это имена, а не формулы.

Я понимаю, что не отвѣчаю на поставленный мнѣ вопрос, а сопротивляюсь отвѣту. Но я увѣрен, что без внутренняго сопротивления отвлеченному раскрытію русской идеи обязательно переусердствуешь в ея формулировкѣ; а это весьма опасно не только для теоріи, но и для политической практики. Постараюсь уточнить и хотя бы кратко развить свою мысль.

Идея народа есть, согласно вышесказанному, образ Божьяго замысла о народѣ. Эта идея может жить в народѣ или безсознательно, сокровенно, или сознательно, в формѣ рационально раскрытой и упроченной миссіанской исторіософіи. Против теоретическаго раскрытія идеи, поскольку оно не искажает ея, имѣть ничего нельзя. Но надо твердо знать и неустанно помнить, что в процессѣ теоретическаго раскрытія идеи отвлеченно формулирующій разум легко отрывается от ея живой конкретности, что неизмѣнно приводит к подмѣнѣ Божьяго замысла о мирѣ (т.-е. идеи) произвольными домыслами и выдумками о нем (т.-е. идеологіями).

Я не скажу ничего новаго, а лишь по новому повторю старое, если, исходя от противоположенія идеи и идеологіи, «сформулирую»: идея и миссія Россіи заключается в том, чтобы стоять на стражѣ религіозно-реальной идеи и всюду и вездѣ, гдѣ только можно, вести борьбу против ея идеологических искаженій.

Против такого отвѣта на второй вопрос, против такой формулировки русской идеи возможно, как мнѣ кажется, только одно возраженіе: что она слишком широка, что в соответствующих вариантах она примѣнима ко всѣм націям, ко всѣм народам и даже к отдѣльным мыслителям, художникам, ученым.

На первый взгляд такое возраженіе кажется вѣрным, но оно кажется вѣрным опять-таки только потому, что идея, сокровенная зиждительница народной жизни, не уловима в отвлеченной формулѣ. Ея раскрытіе требует не формул, а тщательной живописи историческаго пути и лица Россіи. Дать хотя бы набросок такого портрета на нѣскольких страницах отвѣтнаго письма, конечно, невозможно, но, быть может, до моих вопрошателей дойдет моя основная мысль, если я укажу на то, что Божій замысел о Россіи, т.-е. идея Россіи, мнѣ представляется весьма существенно ознаменованной тѣм, что православная церковь была, в противоположность католической и протестантской, прежде всего призвана к ревностному блюденію образа Христа и опыта христіанства, зачастую в ущерб богословскому и религіозно-философскому углубленію в проблемы христіанства; что Россія не была в своих нѣдрах столь глубоко взволнована реформацией и возрожденіем, просвѣщенством и индивидуализмом, как Запад, почему и осталась мыслью и жизнью вѣрна своему убѣжденію, что «высшая идея есть единство всѣх идей». Все подлинное, глубокое и органическое русское творчество, как философское, так и художественное, запечатлѣно этой идеей, откуда дѣйственность и жизненность даже и слабых, даже и малооригинальных русских мыслей. Чѣм дольше живешь в Европѣ и чѣм глубже проникаешь в ея культуру, тѣм яснѣе становится, быть может, единственное преимущество русского человѣка: его первичность и настоящность. Европейцы послѣдних десятилѣтій, включая и нѣмцев, которых католики-латиняне считают восточными варварами, люди совсѣм другого склада, лишь в рѣдких случаях отмѣченные этой настоящностью. В их зрѣлой, тонкой, точной, всеохватывающей мысли, в их художественном воспріятіи міра и в их искусствѣ, в их социальных инстинктах и даже просто человѣческих отношеніях очень много вторичнаго, производнаго, отраженнаго, мыслей от всѣх тѣх мыслей, что уже были продуманы человѣчеством, искусства от пантеона искусств, социальных форм от общественно-политических теорій, человѣческих чувств от очень большого, хотя и мало осознаваемого одиночества. Вся культура Запада — культура

обратного пути: не первичного восхождения идеи к жизни, а вторичного нисхождения идеологии в жизнь. Этим стилем западно-европейской культуры, связанным, быть может, с ее зрелостью и древностью, и объясняется некоторая ненастоящность высококачественной западно-европейской души и почти полное отсутствие на Западе людей типа русских «самородков». Оба понятия тесно связаны между собою. Чтобы вырасти в настоящего человека, человеку необходимо расти из глубины, из своей собственной идеи, неподатливой на соблазны идеологических выдумок, неустанно преследующих современного человека на всех его путях.

Я, конечно, ни на минуту не забываю подстерегающей все мои размышления опасности; не забываю того, что сейчас нет в мире страны, до такой степени охваченной, опутанной и пропизанной беспочвенными выдумками, как Советская Россия, где попораны и преданы все первичные идеи, где уничтожена всякая возможность самозарождения личности, где все сорвано со своих мест и устоев, где в результате дикаго идеологического запора страна вот уже 15 лет бьется в бреду рационалистического утопизма. Все это так; все это я прекрасно знаю, а помню и понимаю, до чего трудно защитима моя формула, что идея России заключается в защиту Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюденіи себя, как главной твердыни на фронте идей. Перед лицом большевицкой действительности иностранцам и западнически настроенным русским скептикам такое понимание сущности русской идеи не может не казаться непростительной идеологической выдумкой. Но, вѣдь, я не к иностранцам обращаюсь и даже не к русским западнически настроенным скептикам, а к представителям национальной пореволюционной молодежи. Ей, думается, как и мне, должно быть ясно, что факт большевизма моего понимания русской идеи не оспаривает. Во-первых, потому, что большевизм не русская правда, а русский грѣх, — и это очень важно, — потому что Россия даже и в большевизмѣ, даже и в измѣнѣ своей идеѣ, в известном смысле, осталась вѣрна себѣ. Знаком этой вѣрности «от противнаго» являются страстность ее саморазрушения, безоглядность ее идеологизма и неопикуемость ее

страдания. Попасть на путях вѣры в разум, науку, технику и организацию в такое безвыходное положение, в какое попала Россия, только и могла страна, рожденная не для того пути, на который свернула. Так и большевизм свидетельствует все о том же: о том, что идея России в блюденіи Божьего замысла о мире и лика Его в каждом человеческом сердце. Это старо, но вѣрно.

Христианская культура Европы находится сейчас в очень критическом состояніи. Ее отточенная мысль, ее глубокая наука, ее изумительная техника, все формы ее политической и социальной жизни, все это с головокружительной быстротой передается (в смысле цивилизационнаго процесса) болѣе молодым и энергичным народам, настроенным далеко не всегда дружелюбно к старой Европе. Для мирового духовнаго и политическаго положенія сейчас весьма характерно возстаніе вооруженных европейской цивилизацией народов на душу Европы. Прекрасно видя это, Шпенглер в качестве выхода предлагает европейцам римски-героическую позу презрѣнія к жизни и пріятія смерти. Выход внешне эффектный, но внутренне, конечно, пустой; в сущности, вообще не выход. Подлинный и единственный выход — в другом: в углубленіи христианской памяти европейской культуры, в творческом оживленіи ее христианских корней. На этих путях Россия, попавшая в такой страшный тупик безбожной выдумки и отвлеченнаго идеологизма, и может и должна еще сказать свое слово.

Перехожу к третьему вопросу, к вопросу о прозрѣніи русской идеи на государственную и социальную действительность пореволюционной России. И тут болѣе важным представляется мне воздержаніе от идеологически-отвлеченнаго прожектерства. Если идея России в защиту идеи от идеологий, то ясно, что она не может быть раскрыта на тех идеологических путях, на которых сейчас гибнет христианская душа Европы, и с которых она должна сойти, чтобы спастись. Думаю, что нам в этом отношеніи необходимо стать гораздо болѣе трезвыми, чѣм были наши предшественники — славянофилы. Москва — третій Рим, община — первоячейка социального христианства, Россия — тре-

тъя сила, которой суждено примирить безбожного челоѡка Запада и безчелоѡчного бога Востока, союз Россіи и Англїи, как орган христіанизации Востока, Россія — единственный оплот против западно-европейской революціи — вот нѣсколько примѣров того, чего больше не надо, что потерпѣло страшное крушение, отчего становится как-то стыдно при взглядѣ на Совѣтскую Россію и на нашу собственную вину и немощь. Что же однако, спросят меня, надо? Как защищать и как осуществлять русскую идею, если ея даже и высказать нельзя? Отвѣчаю — высказывать русскую идею и можно, и должно, но только надо озабоченно и неустанно помнить, что такое высказываніе должно заключаться в русском, т.-е. конкретном, предметном, христіанском высказываніи по вопросам текущей и грядущей русской жизни, а не в отвлеченных построениях русскости вообще и русских исторических задач в частности. Русскость есть качество духовности, а не исторіософскій, политическій и идеологическій монтаж. Русская идея в своей прозкціи на дѣйствительность заключается таким образом в том, чтобы всѣм нам, отбиваясь от наступающей на нас в эмиграціи денационализации и от цивилизаторски-идеологического варварства большевицкаго марксизма, осознавая растить в себѣ и растя осознавать подлинную природу русской духовности и своеобразный стиль русской культуры. Основными «категоріями» этой духовности в ея положительном полюсѣ я считаю: Лик, лицо, око, глаз, глазомѣр, святость, предметность, дѣйственность, конкретность, трезвость, соборность. Я не настаиваю на полнотѣ моего перечисленія и заранее соглашаюсь, что эта неполнота сужает, а, может быть, и искажает образ русской духовности. Но сейчас для меня важно не столько полное раскрытіе образа русской духовности, сколько указаніе правильных внѣидеологических путей этого раскрытія. Быть может, то, что я хочу сказать, будет понятнѣе, если я сопоставлю систему русских категорій, в которых пореволюціонное движеніе должно, по-моему, мыслить будущее Россіи, с системою других, назову для примѣра — германских категорій. Верховною категоріей германски-протестантской духовности является не Божій лик, а метафизическая идея (в германской мистикѣ — идея

безликаго Бога). Снижаясь идея превращается не в лицо челоѡка (образ и подобіе Божіе), а в челоѡческую мысль. На этом пути нисхожденія абсолютнаго в относительное глаз превращается в точку зрѣнїя, а глазомѣр, т.-е. опыт глаза (интуиція), в теоретическое доказательство. В духовно-практической сферѣ жизни высшею нормою германски-протестантской культуры является не святой, а герой. Сущность святого в самопреодоленіи, сущность героя — в самоутвержденіи. Самоутвержденіе же источник всѣх воспалительных, иллюзіонистических и утопических процессов в жизни. Культуры, основанныя на метафизической идеѣ и самоутверждающейся героической личности, могут быть культурами творчески весьма глубокими и богатыми, исполненными подлиннаго прометеевскаго паѡса, но не могут быть культурами религіозно-трезвыми и духовно предметными.

Я знаю, что все время кружу в своем отвѣтѣ вокруг одной и той же точки и все не перехожу к тому, чего от меня ждут мои вопрошатели, т.-е. к указанію конкретных форм или, по крайней мѣрѣ, основ русской пореволюціонной государственности. Надѣюсь, что послѣ всего сказаннаго такая моя медлительность в переходѣ к частностям должна быть понятна. Я увѣрен, что, по сравненію с тѣм, что мнѣ, надѣюсь, все же удалось сказать, всѣ чисто государственныя и хозяйственно-правовыя формы лишь производныя детали, которыя в значительной степени будут опредѣляться развитіем внѣшних событій в Россіи. Я уже писал и снова настойчиво повторяю, что верховная задача пореволюціоннаго движенія не в выработкѣ программ и конституцій, а в работѣ над образом пореволюціоннаго русскаго челоѡка и в выработкѣ форм его коллективной, в предѣлѣ соборной жизни. Это отнюдь не означает толстовскаго нигилизма в отношеніи всѣх государственно-политических вопросов как таковых и перенесенія паѡса жизнеустроительства исключительно в сферу личнаго нравственнаго самоусовершенствованія. От такой постановки вопроса я безконечно далек. Новоградцы всѣ скорѣе сверхсоловьевцы, чѣм полу-толстовцы. Требованіе «оправданія добра» государственно-ными, политическими, хозяйственными и социальными пороже-

ніями и учреждениями для нас непреложно. Это требованіе — основной паѳос пореволюціоннаго сознанія всѣх оттѣнков и направлений. Если я все же говорю, что вопрос государственно-правовых и соціально-хозяйственных форм — вопрос вторичный и производный, то я этим хочу сказать лишь то, что в каждую минуту историческаго развитія должны утверждаться тѣ формы политической жизни, которыя несут в себѣ гарантію максимальнаго «оправданія добра». Русская идея, как идея религиозная, а тѣм самым и конкретная, несовмѣстима с отвлеченно идеологическим доктринерством. Такое доктринерство было самою большою ошибкою дореволюціонной интеллигенціи. В этом отношеніи от пореволюціоннаго сознанія требуется коренная перемѣна духовной установки. Как христіанская этика личной сферы есть этика совѣта, а не этика закона, так и общественная этика христіанства требует, чтобы общественно-политическая жизнь, была заботливо, внимательно и осмотрительно у думана.

Защита во что бы то ни стало раз навсегда утвержденных принципов такому удумыванію может только мѣшать.

Политическою формою, в которой наиболѣе легко будет удумать русскую жизнь, согласно русской идеѣ, мнѣ на ближайшее послѣ паденія или низверженія большевиков время представляется республика с очень сильной президентской властью. Президент выбирается всенародным голосованіем на пятилѣтній срок. На этот срок он получает диктаторскія полномочія. Назначаемый им совѣтъ министров не требует утвержденія со стороны высшаго органа народнаго представительства. Вся полнота отвѣтственности падает на президента.

Высшій орган народнаго представительства — назовем его «совѣтом совѣтов» (вопроса его избранія и состава не касаюсь), — организующій и выборы президента, в переходный період имѣет только совѣщательный, но не законодательный голос. Государственная власть гарантирует ему свободу совѣсти и слова. Смысл его періодических, не слишком частых собраний — всестороннее освѣщеніе дѣятельности правительства, предупрежденіе президента и совѣта министров от ложных ша-

гов и подготовленіе общественнаго мнѣнія к выборам новаго президента.

Поскольку в основу будущей Россіи должны будут лечь, с одной стороны, свободно выбранные совѣты, а с другой — сильная президентская власть, его можно охарактеризовать как строй авторитарной демократіи. Слово демократія должно получить в пореволюціонной Россіи новый, металлическій звук. Пореволюціонному поколѣнію необходимо сердцем продумать и жизнью понять, что идея подлиннаго народоправства сводится всего только к двум положеніям: во-первых, к утвержденію абсолютной цѣнности всякой человеческой личности, которая, принадлежа Богу (так аргументировал еще в 1687 году Локк), а не себѣ, может лишь делегировать свои права другому человеку, но не может отдать себя в его полное распоряженіе; а, во-вторых, к утвержденію народа не как атомизированнаго коллектива, а как соборной личности, т.-е. как коллектива, собраннаго в живую личность Божьим замыслом о нем. Я очень хорошо понимаю, что такое ощущеніе демократіи чуждо как безпозвоночному европейскому демократу-парламентарію, не помнящему в своей душѣ религиозных корней своего собственнаго ученія, так и жестоковѣйному фашисту, склонному к цезаристскому обожевленію диктатора; но я увѣрен, что оно лишь по недоразумѣнію может отрицаться русским религиозно-національным пореволюціонным сознаніем, исповѣдующим реальность Божьяго лика, лицо человеческое, как образ и подобіе Божіе, и соборность, как внутреннюю сущность и истину всѣх коллективных форм человеческого общества. Я увѣрен, что внѣ формы авторитарной демократіи русская идея неосуществима. Всякій героическій цезаризм и исторически и мистически абсолютно чужд Россіи.

Само собою разумѣется, что при таком пониманіи демократіи не может быть и мысли о допущеніи демократической борьбы против демократіи. Пореволюціонная авторитарная демократія и может и должна быть лишь демократіей для демократов. Против ханжества своих врагов ей приличествуют всѣ формы дѣйственной самообороны. Нельзя забывать,

что демократія обязана защищать не только свободу мѣнія, но и власть свободы. Если эта власть не защитима словом, то ее надо защищать мечем. Это, по нашему времени, положенія элементарныя и очевидныя.

Какова должна быть проэкія русской идеи в социальнo-хозяйственной области? И тут необходимо, в первую очередь, повторить уже сказанное. Самое важное — радикальный отказ от трактованія хозяйственной сферы как сферы символическаго ознаменованія какого бы то ни было общаго міросозерцанія, какой бы то ни было идеологии. От такого, пусть бессознательнаго, пониманія хозяйства и такого отношенія к нему большевиков гибнет сейчас Совѣтская Россія. Такая же мертво-отвлеченная идеологія «святой собственности» мѣшает и Западной Европѣ выбраться на новый путь. Ни коллектив, ни собственность сами по себѣ не святы и не цѣнны. Смысл хозяйства прост и ясен. Внѣшний, первичный смысл его заключается в том, чтобы устроить человѣка на землѣ, чтобы укрыть, обути, одѣть, согрѣть, напоить, накормить и защитить его от всяких неожиданностей и опасностей; далѣе, смысл хозяйства заключается в созданіи того экономическаго избытка, который дал бы возможность обществу и государству пробудить и удовлетворить культурныя потребности человѣка. К этому первичному и ясному смыслу хозяйства надо однако присоединить еще второй, болѣе глубокий и сокровенный. Рациональное хозяйствованіе только тогда праведно, когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящагося человѣка, так и образ преображаемой трудом земли. Праведен всякій труд только тающимъ в нем творчеством. Сущность же творчества в раскрытіи личности творца на путях оличенія обрабатываемаго матеріала. Такія мысли не раз высказывались религіозными мыслителями и древних и новѣйших времен. Не надо однако думать, что религіозность или «мистичность» мысли означает ее непримиримость с жизнью, или хотя бы только далекость от нея. Как раз наоборот: чѣм религіознѣе мысль, тѣм она в сущности ближе дѣйствительности. На примѣрѣ исторіи нѣмецкаго законодательства об охранѣ природы (Naturschutzgesetz) можно, к слову сказать, очень наглядно прослѣдить хозяйствен-

ный смысл мистически-религіозных положеній. Так опыт насажденія лѣсов, с чисто экономических точек зрѣнія, оказался экономически невыгодным. Сосновые, еловые, как и всѣ остальные виды не смѣшанных, т.-е. противоприродных лѣсов оказались под бойкотом пернатого населенія и никакими искусственными средствами не защитимы от паразитов. Сейчас лѣсничества мучаются над искусственным насажденіем естественных, т.-е. природных лѣсов, дабы повысить доходность лѣсоводства. В том же направленіи движутся современныя изслѣдованія о недостаточности специализма для успѣшнаго разрѣшенія экономических проблем. Специалисты всюду необходимы, но в сущности лишь в качествѣ одушевленных вещей, машин. Во главѣ же больших предприятий, в частности в Америкѣ, стоят специалисты по широкому кругозору жизни, знатоки людей с хорошим глазомером и жизненным опытом, т.-е. личности.

Говорю обо всем этом мимоходом и, конечно, лишь приблизительно, с единственною цѣлью показать, откуда, по моему, пореволюціонное сознаніе должно подходить к разрѣшенію экономических вопросов.

Основной вопрос: возвращаться ли к единоличной собственности, или продолжать линію коллективизаціи, оставаться ли при плановом и огосударствленном хозяйствѣ, или возвращаться к анархизму капиталистическаго производства, сам по себѣ неразрѣшим. Надо будет дѣлать то, что будет по силам трудящемуся русскому человѣку, что окажется на уровнѣ его духовных возможностей, на путях к созданію его внутренней личности. Никакого объективнаго социальнo-хозяйственнаго безумія в большевицких планово-коллективистических идеях и затѣях нѣтъ. Все безуміе заключается только в том, что эти планы осуществляются не в порядкѣ вольно-трудоваго взращенія высшаго типа человѣческой личности, а в порядкѣ насильническаго разрушенія исторически выросшей личности, русскаго крестьянина. Если бы субъект совѣтскаго колхоза был соборною личностью, хотя бы в самой обмірщенной формѣ, т.-е. просто-напросто трудовою артелью, в которую каждый член вступал бы по своей доброй волѣ, т.-е. по вольному усмотрѣнію подлиннаго добра в кол-

лективном трудѣ, то все было бы, если и не в порядкѣ, то все же на пути к возможному порядку.

Из этого слѣдует, что идея личности, как в антропологической, так и социологической проэціях русской религиозной идеи отнюдь не совпадает с идеей индивидуализма. Наоборот, индивидуализм, расцвѣтъ котораго начинается в Западной Европѣ с эпохи Возрожденія, скорѣе враждебен христіанской идеѣ личности, чѣм созвучен ей. Конечно, и отдѣльныя человѣческія особи могут быть гнѣздилищами религиознаго начала личности (за послѣднія столѣтія онѣ только ими и были), но в такой же, если не в еще большей степени могут ими быть коллективы всѣх ступеней и направленій. Не подлежит никакому сомнѣнію, что мы приближаемся к эпохѣ, стремящейся к расторженію старой связи личности и индивидуума и к осуществленію новой связи личности и коллектива.

Россія может и должна стать во главѣ этого мірового процесса, хозяйственный аспект котораго мы называем социализмом. Смысл и правда социалистическаго коллективизма и социалистической плановости не могут заключаться ни в чем ином, кромѣ как в освобожденіи религиознаго начала личности изъ тисков своекорыстнаго индивидуализма. В этом смыслѣ вѣрно положеніе, что христіанская душа по природѣ социалистична и что хозяйственной проэціей русской идеи должен быть потому признан социализм, а не капитализм.

Я вполне понимаю, что многим представителям пореволюціоннаго теченія, видящим цѣль своей жизни в борьбѣ с большевизмом, слово «социализм» неприятно, и что они стремятся замѣнить его каким-либо другим, напримѣр, трудовизм. О словах можно, конечно, не спорить, хотя я лично думаю, что отказываться от традиціонных словесных означеній определенных духовных устремленій на том основаніи, что они были преданы жизнью, неправильно. Если руководиться такими ображеніями, то надо будет по примѣру нѣкоторых радикальных протестантских теченій отказаться и от таких слов, как догмат, церковь, таинство, на том основаніи, что они скомпрометированы реакціонным клерикализмом. Но, повторяю, — спорить о словах не буду. Скажу только, что слово трудовизм

представляется мнѣ на том основаніи недостаточным, что оно ничего не говорит о субъектах труда и о формах его осуществленія. Трудовизмом можно назвать и нравственный паѳос Толстого, и трудовой аскетизм пуританскаго предпринимательства. Слово же «социализм» сложнѣе, но и точнѣе. Оно означает и труд, и устремленіе коллективнаго труда к соборной личности. Но, конечно, — чтобы слышать так, надо совершенно непосредственно ощущать, что большевицкій марксизм, этот отработанный пар капитализма, имѣет очень мало общаго с социализмом.

Вот все, что могу в кратком письмѣ сказать о проэціи русской идеи на государственную и социальную дѣйствительность пореволюціонной Россіи. В дальнѣйшем постараюсь дать анализ русских пореволюціонных теченій с высказанной мною точки зрѣнія на идею Россіи и возможные формы ея историческаго воплощенія.

Федор Степун.

## Нація и человекство

Принцип национальности должен быть возведен от эмпирической фактичности к основам антропологии: именно, он коренится в трехчастном строении человека. Человек есть воплощенный дух и, как таковой, состоит из духа, и души и тела, — одушевленной телесности. В нем есть личное и родовое начало, мужское и женственное. Дух есть божественное начало в человеке, имѣющее жизнь в себѣ и раскрывающееся в Богѣ. Человѣческая личность есть личный дух по образу Христову и в этом, онтологическом, смыслѣ она причастна Христу, Его вселенскому вселику. Во Христѣ, как и в человекѣском духѣ, «и҃сть эллин и иудей, варвар и скиѣ, раб и свобода, но всяческая и во всѣх Христос». Члены тела Христова суть тѣм самым граждане міра, члены вселенскаго братства, не интернациональное, но сверхнациональное, духовное объединеніе. Поскольку дух обращен ко Христу, он внѣ- или сверхнационален. Тот, кто слѣдует за Христом, в этом смыслѣ отвергаетъ себя и своей душевно-тѣлесности: «кто приходит ко Мнѣ, и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и дѣтей, и братьев, и сестер, и притом и самой жизни своей, тот не может быть моимъ учеником» (Лк. 14, 26). Образ того же самаго отреченія в В. З. есть Авраам, которому было сказано: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я тебя укажу» (Быт. 12, 1) а в Н. З. апостол Павел, в котором умер Савл, слуга синагоги, «из иудеев иудей», но родился апостол языков, и для него во Христѣ Иисусѣ уже «не имѣет силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе» (Гал. 5, 6). И к тому же был приведен — не без противленія — и апостол Петр, которому, посланному к Корнилию, было открыто, что «Бог нелицеприятен, но во всякомъ народѣ боящійся Его и поступающій по правдѣ приятен Ему» (Дѣян. 10, 34-5).

Так называемая духовная жизнь выходит до извѣстных предѣлов из-под власти эмпирии, с ея становленіем, простран-

ственностью и временностью. Она не только сверхнациональна, но и сверхъисторична. В ней дух смотрится в самого себя и видит себя в Богѣ. Сокровища духовной жизни открываются в мѣру духовнаго вмѣщенія, они имѣют вѣчную цѣнность, будучи освѣщены не снизу, не сбоку, но сверху. Это есть вѣчная жизнь, о которой учит Христос. В памятникахъ духовной письменности христіанской мы не столько замѣчаем время, мѣсто, национальность в их происхожденіи, сколько поражаемся сродством и тождеством их содержанія. И Вѣчная Книга, Св. Евангеліе, как и весь Новый Заветъ, написанные евреями (притом не на лучшемъ греческомъ языкѣ, иногда, как Апокалипсис, чуть ли не на жаргонномъ) совершенно не знаютъ для себя греческой национальности, мѣста и времени. Отсюда один шаг до заключенія, что дух вообще не национален, даже чужд, враждебен национальности, ее превосходит, растворяет, упраздняет, ибо истинная духовность не только переступаетъ ея грани, но и мѣра этого преодоленія есть мѣра духовности. Однако приходится сказать, что это так, но и не так, а если понять духовность, как отрицаніе национальности, то и совсѣм не так.

Вернемся к исходнымъ идеямъ антропологии. Человекъ есть не безплотный дух, но воплощенный, и в этомъ его отличіе от ангелов, как свободныхъ от плоти, но зато и не имѣющихъ своего собственнаго міра, лишенныхъ прямого в немъ участія и имѣющихъ его лишь черезъ человека, в силу сочеловѣчности своей. Конечно, и безплотные духи, так же как и человекѣскій дух в себѣ, независимо от своей конкретной воплощенности, являются индивидуально окачественными. Каждое духовное, ангельское и человекѣское я. представляетъ собой особый луч в плеромѣ Божества, будучи природно тождественно, но ипостасно различно. Ангелы не знаютъ родства, но только іерархію, суть не род, но собор, не имѣютъ поэтому и национальности. Однако, в силу этой индивидуальной окачественности своей, они же суть геніи мѣст и эпох, церквей и народов, — ангелы народовъ суть умопостигаемая основа их бытія. Человекъ же, как воплощенный дух, соединенъ с душой и тѣлом, т.-е. одушевленную плотію, и в этомъ и черезъ это имѣетъ родовую основу бытія, корни, погруженные в родную землю, освѣщаемую духомъ ноч-



ную тьму. Человѣкъ есть единство свѣта и тьмы, дня и ночи, личности и рода, котораго он есть звено, сын или дочь, отец или мать, брат и сестра, муж и жена, сын своей земли и своего народа. Его жизнь и творчество духовно-гѣлесно. Солнечная, мужественная сила духа являет себя в соединеніи с психеей, которая связана с землей, первоматеріей міра. Начало родовой жизни соединяет человѣка и с животным міром, духовность же отличает его от послѣдняго. Животныя, хотя и имѣют индивидуальность, но не знают личности, которая присуща лишь духу. Человѣчскій дух имѣет природу, которая однако существует лишь для вѣчнаго духа. Теософскія «расы», «подрасы», «духовныя сущности», которых скрещивающимся и пересѣкающимся взаимодействіем является человѣческая личность, упраздняют эту личность, как таковую. Но личность существует дѣйствительно только в связи цѣлаго, как бы мы его ни называли: природа, душа, мір, земля, род и т. п.; человѣкъ есть родовое существо, и род есть общее сказуемое для неопредѣленнаго числа подлежащих. Это сказуемое, в свою очередь, представляет собою сложное и многообразное сочлененіе, начиная от семьи и восходя к болѣе обширным многоединствам родовой жизни, — и в ряду их существует и національность. Если в духовном мірѣ индивидуальный дух имѣет для себя изначальную, от Бога исшедшую реальность, которая осознается и развивается на протяженіи всей личной жизни, то природнородовое начало всецѣло погружено в становленіе. В частности, націи возникают, смѣшиваются, умирают, амальгамируются, и вообще идея чистой націи есть одна из утопій, фальшивых цѣнностей, которыя соблазняют человѣчество. Но это не лишает національныя амальгамы собственного конкретнаго бытія, даже и при всеобщей сращенности. В становленіи осуществляется изначальная, софійная идея бытія. И національность не есть только фактъ и в этом смыслѣ историческая случайность, пузырь на морѣ бытія, но и умная сущность, упомостагаемое начало, которому поэтому соответствует особый его носитель в ангельском мірѣ. Родовое начало, психея есть для человѣка непреложный фактъ его собственной природы, от котораго он онтологически не может, а аксіологически не должен освобо-

диться, ибо это значило бы развоплотиться, перестать быть в своем собственном человѣческом чинѣ. Это люциферическое возстаніе против Творца, в утопически неосуществимом стремленіи перестать быть самим собой, есть мерзость перед Господом. Однако недостойно человѣка всяческое фактопоклонство, и фактъ должен быть принят как цѣнность и оправдан как идея, из фактичности стать долженствованіем, и, конечно, этим оформляющим началом является дух. Человѣкъ есть сложное и поэтому трудное для себя самого существо, но трудность эту подъял на Себя Богочеловѣкъ, — в боговоплощеніи. Гармонія и равновѣсіе есть здѣсь искомое, и всякое упрощеніе в ту или иную сторону извращает онтологическое соотношеніе в его антиномичности. Космополитизм, под предлогом мнимой духовности, есть такая же ложь, как и зоологическій интернационализм, упраздняющій цѣлостное воспріятіе психеи ради одной лишь стороны родового существованія, именно классової, соціальной солидарности. И такую же ложь являет собою звѣриный націонализм, в котором опрокидываются іерархіи цѣнностей и усваивается пріоритет не духа над психеей, но психеи над духом. Еще К. Леонтьев отмѣтил связь между упадком духовности и ростом наступательнаго націонализма малых, искусственно возрождаемых народностей с их партикуляризмом. Равновѣсіе здѣсь находится нелегко. Однако для правильной постановки вопроса и для соблюденія іерархіи цѣнностей необходимо установить основные постулаты. И, прежде всего, естественно для человѣка в силу его онтологіи любить свою психею, как род и родину, народ и землю, во всем составѣ этого комплекса: язык, характер, дары, творчество, исторію, а потому и должно любить, грѣховно не любить, ибо было бы онтологическим уродством, извращеніем, оскудѣніем. Только любовь дает зрячесть и прозрѣніе, без любви нельзя знать, и нелюбовь есть и отце- и матереубійство, самоубійство. Конечно, это не есть та высшая любовь личностей между собою, которая соответствует тринпостасному образу любви во Св. Троицѣ. Это есть иной образ любви, именно личности к своему достоянію, которая соответствует любви Бога к Софіи в самооткровеніи Его. Такое самораскрытіе человѣка, как твор-

чество себя в своей стихии, не осуществимо вне полноты жизни в природѣ, психеѣ. Существует не только естественная любовь, но и долг любви, а, слѣдовательно, и вѣрности своей родинѣ, как своей психеѣ и своему тѣлу. Эта любовь не должна быть самоутверждающейся в ограниченности своей, которая оборачивалась бы враждой или презрительностью к другим народам, но она не может не быть исключительной. Вл. Соловьев, развивая идею «національнаго альтруизма», выставил совершенно фальшивую и утопическую максиму: люби чужія національности, как свою собственную. Это подобно тому, как если бы сказать: надо любить чужих жен и чужих дѣтей, чужих друзей, как своих собственных. Эта идея невѣрна онтологически, ибо существуют такія отношенія, которых самая природа состоит в их исключительности. Сюда относится любовь к своим и к своему, — это с в о й с т в о именно и есть здѣсь объект любви. Однако такой вид любви отличается особенной трудностью и подвергается особой опасности. Именно, насколько любовь личная вообще есть жертвенность и подлинный альтруизм, настолько же любовь к своему всегда угрожает стать себялюбием. Любовь свойственна лишь духу, я, и любовь к родинѣ есть все-таки духовное самоопредѣленіе я и постольку она требует от него жертвенности, однако без обращенія предмета любви в кумир, в мнимое божество. С в о е есть не подлежащее или со-подлежащее в любви, а лишь сказуемое, женственно-пассивное и женственно-двусмысленное. Любовь к своему должна быть активностью духа, но отнюдь не его угашеніем. Грѣхом против этой любви является измѣна своему или мимикрия ради личной корысти, благополучія. Немошь этой любви, в извѣстных предѣлах неодолимая, есть забвеніе и ассимиляция. Сила же этой любви есть духовное творчество, самооткрытіе духа не только в себѣ, но и в своем, то, что и может быть подлинно названо культурой. Родина есть для нас предмет культурнаго творчества, это мы сами в наших особенных дарах и талантах. Родина есть наша душа и наша плоть, как вмѣстилице нашего духа. Поэтому ея полнота в нас есть maximum нашего бытія и творчества, ея ущербленность есть замираніе его, и денационализация есть культурная смерть, хотя бы на мо-

гилѣ и были поставлены оранжерейныя растенія и крашенные бумажныя цвѣты.

Однако понятіе родины и націи исторически относительно. Оно может расширяться до предѣлов міровой имперіи с національным синкретизмом и до общечеловѣческаго вселенскаго сознанія, ибо тѣло наше включает в себя связь со всѣм міром, и древо рода связано в корнях своих со всѣм человѣчеством, цѣлостным Адамом. Нація в данном видѣ есть фактическое состояніе, исторически обусловленное. Она все время измѣняется, переплавляется, расширяется, сужается, живет в нас. С одной стороны существует тенденція к расширенію ся границ и даже как будто к преодоленію, возникает — и болѣе всего под влияніем христіанства с его культурой — подлинное гражданство міра. Но одновременно, вмѣстѣ с обостренной національной рефлексіей, углубляются національныя грани, и усиливается національная дифференціация. Нація есть воля к бытію, которая может стать и безволіем. Гражданство міра, всечеловѣчность, совсѣм не есть упраздненіе націи, напротив, это есть ея высшій возраст. Человѣчество вырастает во всечеловѣческую христіанскую соборность не только в отдѣльных индивидах, но и в націях, во всей конкретности жизни. Обезличивающая нивелировка и абстрактное уравниваніе космополитизма есть пустота, а не вселенскость, так же как волапюк есть головное измышленіе, а вовсе не преодоленіе Вавилонскаго многоязычія. Путь Лозанны, преодоленіе изнутри, а не извне есть истинная Пятидесятница языков, их дѣлающая понятными друг другу, каждому на своем собственном языкѣ. «Сии говорящіе не всѣ ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное нарѣчіе, в котором мы родились?» (Д. А. 2, 7-8). Поэтому максима здороваго національнаго чувства или даже національнаго альтруизма, в отличіе от Соловьевской, говорит, исходя из своего національнаго чувства, не желай зла и не ищи уничтоженія и насильственнаго растворенія (ассимиляціи) других народов, но признавай их право на существованіе, как и свое собственное, живи и жить давай другим, в свободном соревнованіи сопрягая свои усилія.

Итак, из сказаннаго слѣдует, что нація есть душевно-тѣ-

лесное начало в человѣкѣ, не дух, но душа и тѣло. Стало быть, національному чувству и его цѣнностям не принадлежит автономного, самодовлѣющаго бытія, оно должно быть покорено духом с его богоустремленностью. Бог выше націи, и единеніе в Богѣ выше національнаго единства; соборность духовная объ-емлет всѣ народы, и вселенская церковь состоит из разных національных церквей. Что же означает здѣсь это верховенство духа? Оно значит прежде всего жизненное сознание того, что люди, различные национально, равны и тождественны духовно, — всяческая и во всѣх Христос. Для христианина языческим и даже животным является такое самосознание, при котором национальность получает первенствующее значеніе. Поэтому духовная аскеза должна обуздывать буйство национальных страстей, хотя этим не устраняется такая конкретность духовной жизни, которая получает для себя матеріал и содержаніе в націи, как особом талантѣ.

Главенство духа в натуральном сознании ведет, далѣе, к тому, что нація воспринимается не только как данность или факт, но как творческая задача и долг. Национальное начало должно всегда находиться в творческом напряженіи, подобно духу, и лишь в таком образѣ оно оправдывает свое существованіе и является творчески плодотворно, — не есть фетиш или идол, но живая психея. Но и творческое отношеніе к своей национальной культурѣ не допускает исключительности, напротив, здѣсь имѣет силу принцип: *ab ipso disce omnia*. Может быть, в этом можно найти разгадку того, что великій национальный и вмѣстѣ вселенскій поэт Пушкин обладал этим чудесным даром «перевоплощенія» в своем творчествѣ. Напрасно Достоевскій, желая возвеличить эту черту гения, усмотрѣл в этой универсальности национальную черту русскаго поэта и тѣм умалил ее, превратив в факт то, что не есть факт, но творческой принцип. И, конечно, эта же самая черта, способность к перевоплощаемости, свойственна вообще человѣческому гению, в мѣру его творческаго дара: Шекспиру, Гете. Ибо дѣйствительная, творческая любовь свободна, — познайте истину, и истина освободит вас. На почвѣ соревнованія в творчествѣ возникает и углубляется взаимная любовь, пониманіе и солидарность

народов, которая достигает своего центрального фокуса в жизни религиозной, в любви ко Христу и в служеніи Христу. Христиане разных народов должны любить и чтить взаимно свои христианскіе дары, и они не могут и не должны ненавидѣть друг друга національной ненавистью. Поэтому такія нечестивыя выдумки как «*deutsches Christentum*» или еще хуже «*arisches Christentum*» (имѣющія для себя предшественников в нашем Союзѣ русскаго народа) внутренне противорѣчивы, ибо вводят недопустимый для христианина примат націи, раздѣляют Христа и хотят изгнать из церкви не-нѣмцев или не-арійцев. Это есть также мерзость перед Господом.

Конечно, не нужно фальшивить и укрываться в идиллію от трагедіи, которую представляет собой всемірная исторія. Націи могут соревнуясь сталкиваться между собой и вступать в борьбу за самое свое существованіе, и может оказаться неизбежною национальная самозащита и национальная борьба и, по обстоятельствам, не только пассивная, но и активная. Подобные случаи полны искушеній, но руководящим и здѣсь должен оставаться принцип примата духа и творчества, а не голой экспансіи. Совѣсть, которой «нѣсть на свѣтѣ нужнѣйши», должна свидѣтельствовать о допустимости и недопустимости того или иного проявленія національнаго чувства, и горе, когда она затемняется, и побѣждают страсти.

Итак, нація есть данность и заданность. Парадокс національнаго самосознанія в том, что для послѣдняго собственная нація практически имѣет единственное и исключительное значеніе, подобно собственному *я* для человѣка, несмотря на то, что все человѣчество состоит из *я*. Но о себѣ человѣк не может говорить в третьем лицѣ, ибо он сам для себя есть субъект, а не объект, и объективность в любви есть своего рода горячій лед, *contradictio in adjecto*. Однако эта единственность есть иллюзія трансцендентальнаго сознанія. Поскольку *я* в самой яйности своей предполагает нѣкія со-*я* или внѣ-*я*, — ты, он, мы, вы, они, — постольку и нація в конкретной особенности своей предполагает другія со-націи и ими ограничивается в отношеніи своего эгоцентризма. И как другія со-*я* для замкнутаго *я* открывают врата любви, по образу тріипостасной Любви, так и

эти сонациональные я открывают двери к солидарности народов, и только эта открытость составляет условие здорового национального самосознания, не оравленного исключительностью эгоцентризма и заранее устраняющего идею избранности и единственности. Здѣсь перед нами встает проблема и з б р а н н а г о н а р о д а , на что всегда притязает потерявшее равновѣсіе национальное чувство, причем парадоксія этого чувства приводит к тому, что нарочито антисемитствующій национализм пародирует именно пережившее себя еврейское самосознание избранности. Ветхозавѣтный Израиль был избранным народом, с которым сам Бог в лицѣ Авраама заключил завѣт и удостоил его быть истинным носителем богопочитанія. К чему относилось и какое значеніе имѣло это богоизбранничество? Конечно, оно могло относиться именно к тому, что в Израилѣ имѣло характер всечеловѣческой всеобщности, а не частной этнической особенности. В послѣднем смыслѣ Израиль и по Библии представляется лишь отпрыском цѣлой национальной группы (Сим, Хам, Іафет) и в свою очередь дает отпрыски (Измаил), и сам есть, конечно, только один из многих, — небольшой народец, не имѣющій своей особой культуры и политическаго значенія, притом «жестоковыйный», с «необрѣзанным сердцем», по природным свойствам менѣе для нас привлекательный, чѣм, на примѣр, эллины и их культурные предки египтяне и др. Избранничество имѣет значеніе преодоленія національнаго партикуляризма, которое осуществлялось в Адамѣ до грѣхопаденія: цѣлостный, сверхнациональный или виѣнациональный всечеловѣкъ. Израиль был призван послужить боговоплощенію, явленію Новаго Адама, в котором «благословятся всѣ племена земныя», и «ниѣсть эллин и іудей». Израиль призван был стать глиной в руках горшечника, и для приготовленія этой глины, для выдѣленія и воспитанія «святого остатка» Церкви Ветхозавѣтной были даны всѣ благодатныя средства к тому, чтобы на древѣ Израиля расцвѣла райская лилія, и в мірѣ явилась Дѣва Марія, которая стала Матерью Господа, а в лицѣ Іоанна апостола — и всего человеческого рода. Конечно, есть таинственная и не подлежащая разумнѣю связь между іудейским народом и его порожденіем — Новым Адамом, как между глиной и сосудом, однако глина

не есть сосуд, и не фактическая принадлежность к племени сама по себѣ дает эту избранность, как прямо и говорит ап. Павел: «Не всѣ тѣ Израилѣтяне, которые от Израиля, и не всѣ тѣ дѣти Авраама, которыя от сѣмени (его)... То-есть не плотскія дѣти суть дѣти Божія, но дѣти обѣтованія признаются за сѣмя» (Рим. 9, 7-8). И надо прямо сказать: избранничество избраннаго народа закончилось вмѣстѣ с достиженіем цѣли боговоплощенія, и послѣ него нѣтъ и не может быть избраннаго народа, кто бы на это ни притязал, ибо всѣ избраны и призваны (как и об Израилѣ самом говорит ап. Павел: «дары и призваніе Божіе непреложны» Р. 11, 29). Поэтому идея избраннаго народа имѣет только христологическій смысл, в связи с боговоплощеніем, а послѣ совершившагося боговоплощенія все человечество стало человечеством Христовым. Поэтому и Израиль потерял свою избранность, и вообще является кощунственным притязаніем со стороны какого-либо народа только самого себя считать народом избранным, т.-е. народом Христовым. Всѣ народы суть Христовы, но и к каждому может быть обращено слово Его в Апокалипсисѣ к церкви Ефесской: «Скоро приду к тебѣ и сдвину свѣтильник твой с мѣста его, если не покаешься» (Откр. 2, 5).

Образ самого Христа дает нам идеал нормальнаго соотношенія національнаго и вселенскаго сознанія. Господь воспринял подлинное человечество, которое включает и конкретное национальное самосознание. Он был сын Давида, сын Авраама (Мѣ. 1, 1). Он считал себя посланным прежде всего к погибшим овцам дома Израилева, дѣтям Божіим, по сравненію с которыми язычники были «псами», и не отрицался, когда самарянка зовет Его іудеем («жидовин сын») (Іо. 4, 8). Он плакал о св. городѣ и Своем народѣ, который Он хотѣл собрать около Себя, как кокош собирает птенцов под крылья свои, и об его судьбѣ: «нынѣ оставляется дом ваш пуст», — о чем Он так много говорит и в притчах. И однако при всей естественности и отвѣтственности своего національнаго служенія, Господь не только не уничижает ни сиропхиликіянку, ни самарянку, ни эллинов, ни римлян, но в свершеніе своего служенія посылает апостолов ко всѣм языкам, навстрѣчу Пятидесятницѣ народов.

И, что еще важнѣе, в пресвѣтлом ликѣ Сына Авраамова нѣтъ никаких слѣдов національной ограниченности, с которыми у людей обычно связана их индивидуальность, но, напротив, в ликѣ национальном свѣтится вселенскій, всечеловѣчскій. Всѣ національные лики в ликѣ Христовом узнают и находят свой собственный лик, это одно из молчаливых чудес Евангелія, с нерукотворным образом Христа в нем содержащемся. И в этом образѣ, которым запечатлѣн всякій человѣчскій лик, находят для себя единеніе всѣх национальных лики: эллины и іудеи, варвары и скифы, как и мужской пол, так и женскій. Во Христѣ получают для себя отвѣтъ всѣх вопросов, в частности и национальный. Национальность есть в нас и страсть, и бремя, и судьба, и долг, и дар, и призваніе, и жизнь. Ей должна быть являема вѣрность, к ней должна быть хранима любовь, но она нуждается в воспитаніи, просвѣтленіи, преображеніи. Космополитическій гомункул вольтеровскаго и коммунистическаго образца в жизни не существует, иначе как только діалектическій момент в путях исторіи. Церковь состоит из национальных церквей, также как человечество из націй. И для нас, русских, православная культура предстоит, как наш русскій творческій вклад во вселенское дѣло. Только национальное есть и вселенское, и только во вселенском существует национальное. Дух един и прост, плоть же, с ея психеей, многочастна и многообразна, «многообразная Премудрость Божія» (Еф. 3, 10).

Прот. С. Булгаков.

## К проблемѣ возрожденія культуры

(По поводу книги Кайзерлинга, *Psychanalyse de l'Amérique*)

Qui veut faire l'ange, fait la bête.

Pascal.

В первоначальном, англійском, изданіи эта книга озаглавлена *America set free*. Автор как-будто ставит своей цѣлью указать пути освобожденія Америки от — самой себя (ср. предисловіе М. Voucheur к французскому изданію). На самом дѣлѣ содержаніе книги шире и болѣе общо, нежели можно заключить по обоим ея заглавіям. Чѣм дальше развиваются мысли автора, тѣм чаще он отходит от Америки, а в послѣдних главах *Culture*, и *Spiritualité* оставляет Америку и вовсе в сторонѣ, возвращаясь к ней лишь в самом концѣ; и хотя он неоднократно подчеркивает, что Америка не «Европа», что она скорѣе может быть сопоставляема с Россіей — и в особенности нынѣшней Россіей, СССР, — однако, как это замѣтил и редактор французскаго изданія, проблему «освобожденія Америки» он понимает и ставит как частичное выраженіе проблемы «освобожденія» всего культурнаго человечества, проблемы возрожденія культуры вообще. Забывшая о своей европейской прародинѣ, порвавшая с европейской культурной традиціей, не осѣвшая и на своей собственной землѣ, вдвойнѣ таким образом безпочвенная американская народность — и в этом, в этой безпочвенности, ея отличіе от глубоко вросших каждая в свою родную землю европейских націй, и первая черта ея сходства с бродячей Русью — тѣм легче, тѣм скорѣе могла достигнуть той предѣльной, так сказать, вторичной животности, той усовершенствованной «чистой цивилизаціи», что грозит вырождающейся в «цивилизацию» европейской культурѣ. Амери-

ка, с самого начала своей истории, истории, можно сказать, начавшейся «с ничего», — ибо первые эмигранты ощутили и осознали себя безоговорочно и буквально «новым народом на новой земле» (автор утверждает, что кальвинизм отнюдь не играл той роли в выработке основ американского уклада и национальной психики, какую ему обычно приписывают; об английских же правовых традициях в Америке он не упоминает ни словом) — пошла по пути «чистой цивилизации»; варварская Русь, «безпочвенная» у себя дома, ринулась, очертя голову, в «цивилизацию» в результате революционного взрыва всех тех слабых культурных устоев, какими она еще обладала до Революции; культурная Европа медленно и незаметно для себя самой соскальзывает в «цивилизацию». Америка и СССР — два кривых зеркала, которые Кайзерлинг ставит перед Европой.

Как спастись от «цивилизации»? Как осуществимо возрождение культуры? — Посредством психоанализа. В это неприятное слово Кайзерлинг не вкладывает специфического — не столько фрейдовского, сколько фрейдистского — смысла. Просто — осознавши психические изъяны «чистой» цивилизации, изъяны ее собственной души, сводящиеся собственно к двум — без-душности и без-духовности, и притом бездуховности еще в большей степени, чем бездушности («отхожее место вместо души и общее место вместо мозга», согласно удивительной формуле Вл. Сирина, в рассказе «Королек»). Противопоставление Культуры и Цивилизации стало сейчас настолько общим местом, что, может-быть, в столь подробном и распространённом изложении результатов «психоанализа» Америки, какое дано в книге Кайзерлинга, не было необходимости. Гораздо интереснее — как автор мыслит Возрождение Культуры и как он расценивает возможности возрождения в каждом из трех миров, о которых он говорит всего больше: Европы, оторвавшейся от неясной Америки и соприкасающейся с нею, но в сущности столь же, как Америка, ей чуждой, России. Возрождение мыслимо только на путях восстановления, возврата — к культурной традиции, к истокам Культуры. Культура укоренена в религии; собственно говоря, культура есть религия, т.е. осмысление, осознание жизни. Три мира, столь разнородные, столь несхожие между со-

бою, Европа, Америка, Россия, объединены тем, что они так или иначе связаны с одной религией. Различествуют же они между собою в их отношении к этому их общему культурному лону. Громадное преимущество Кайзерлинга перед столькими нынешними проповедниками религиозного возрождения, мыслящегося вместе и «реформацией» всего житейского уклада, в том, что он, призывая к нему, выдвигает проблему, а не просто пишет рецепт: подмешать к демократии — или «идеократии» столько-то унций христианства, дать отстояться и подавать на стол (как в «Подарке молодым хозяйкам» Молоховец), — причем предполагается, что этот чудесный, всему придающий приятный вкус ингредиент всюду одинаков и достать его — нет ничего легче и проще. Для Кайзерлинга христианство не готовый препарат, но живая величина, душа, пережившая не мало воплощений, вечное становление — причем речь идет отнюдь не только о различных исповеданиях и церквях, но и о чем-то гораздо более значительном и глубоком — о так сказать имманентной диалектике христианства, раскрывающейся в его истории. Поэтому Возрождение есть восстановление, но восстановление должно быть понимаемо как *Instauratio*, не как просто — реставрация (вроде реставрации Бурбонов или Стюартов).

Христианство было лоном европейской культуры. Но само по себе, «чистое» христианство скорее антикультурно. Основная тональность подлинного христианства, т.е. евангельского, христианства первых христиан, — тональность *pathos'a*, страдательности, самоуничтожения, самоотстранения, духовного нищенства. Истинный христианин знает только одного Бога — Христа, перед которым он сам — ничто. Если это так, то Европа христианства никогда не знала. То христианство, которое восприняла Европа, было с самого начала транспонировано в другую тональность — тональность *ethos'a*, действительности, самоутверждения, свойственную античности. Чистое христианство осуществилось только в России. Потому то Россия «в общем и целом» осталась страной если не без-культурной, то анти-культурной — и потому то, отрекшись от религии, обращавшейся единственно к патетическому началу ее души, она с такою легкостью предалась культу «чистаго», не обла-

рожденного, не просвѣтлѣннаго религиозно, *ethos'a*, — подобно Америкѣ. Но есть разница между русским и американским *ethos'om*. *Ethos* большевизма все же сильно смахивает на *pathos*: в русской душѣ осталась старая закваска — влечение к убожеству, возвеличение самоумаленія. Эмансипация угнетенных, в русском пониманіи, должна означать — низведеніе на положеніе угнетенных также и угнетателей. Счастье всѣх и cadaго — всеобщую обездоленность. Напротив, американскій *ethos*, — здѣсь сказалось вліяніе кальвинизма, покончившаго с христіанством, — звучит в мажорѣ. Американскій дух — дух «*behaviorism'a*», стремленія к довольству; американскій идеал — достиженіе всѣми и каждым высокаго *standard of life*.

Русскому примитивно-христіанскому *pathos'u* и американскому безрелигиозному, бездуховному *ethos'u* противостоит европейскій религиозный *ethos*, *ethos* самоутверждающейся, самосознающей, торжествующей над животностью челоуѣчности. Освобожденіе Америки от себя самой должно означать ея возвращеніе к европеизму. Возрожденіе же Европы — в утвержденіи начал ея собственной Культуры. Европа изжила христіанство, как религію Сына Божія. Но сами христіанскіе мыслители стояли на той точкѣ зрѣнія, что религія Сына — не послѣдній момент в развитіи челоуѣчества, что это лишь предуготовительная ступень к религіи Св. Духа. Так «странствующій философ» наших дней обновляет философію исторіи Иоакима Флорскаго.

Мы видѣли, что в этой философіи исторіи подлежат оцѣнкѣ двѣ стороны: Кайзерлинг дает сравнительную характеристику «душ» отдѣльных культурных міров и вмѣстѣ с тѣм — формулу мірового прогресса. Чтобы подойти к оцѣнкѣ его построений, начнем с того, с чего сам он начал: с «психоанализа» — не Америки, а самого автора.

Как в концѣ 18-го и начала 19-го вѣка была мода на «чувствительныя путешествія», так теперь пошла мода на «философскія». Книга Кайзерлинга об Америкѣ примыкает к его «путевому дневнику философа». Чувствительный путешественник отправляется в дорогу в поисках поводов для сердечных изліяній.

Философствующій — ждет от путевых впечатлѣній прежде всего пицци для ума. В одном мѣстѣ *Psychanalyse de l'Amérique* автор рассказывает, как однажды, в Америкѣ, почувствовав переутомленіе, он обратился к врачу. Врач успокоил его: думать вошло в его привычку и незачѣм ему пробовать отдохнуть от умственной работы. У него самого, прибавил врач про себя, голова устроена таким же точно образом, но только — он не привык думать. Кайзерлинг привидит эту формулу как великолѣпно выражающую суть «европеизма» и «американизма». В «привычкѣ думать» он усматривает — и справедливо — преимущество европейца. Он однако не видит, что и в этом может быть своя отрицательная сторона. Когда читаешь какое-нибудь старинное чувствительное путешествіе, изумляешься, по каким ничтожным поводам умѣли тогда «лить слезы умиленія» или «трепетать от восторга». Подобно этому нынѣшній философствующій путешественник поражает своей способностью, отправляясь от перваго попавшагося факта, сразу воздвигнуть теорію. Для него нѣтъ ничего несущественнаго, случайнаго. Всякая мелочь — символ, матеріал для психоаналитических заключеній. Способность размышлять, в чем автор видит противодіе «цивилизаций» с ея механизацией души, ставши привычкой, может породить автоматизм особаго рода: размышленіе над фактами тогда обгоняет процесс собиранія их. Впрочем, автор не только не боится этого, но напротив: выдвигает как методологическій принцип. Он сожалеет, что черезчур долго — четыре мѣсяца! — провел в Америкѣ. Подобно «чувствительному», и философствующій путешественник ищет прежде всего с вѣжих впечатлѣній — иначе тускнѣет первоначальное видѣніе, «интуиція».

Доля правды в этом, быть может, и есть, но только — как легко при этом, понадеявшись на интуицію, поддаться самому грубому оптическому обману; наперед убѣдив себя, что «все заключено во всем» и что в данной сферѣ наблюденій всѣ феномены говорят об одном и том же, однажды усмотрѣнном в одном из них, покатиться по наклонной плоскости разглагольствованій самага дешеваго свойства! Не избѣжал этой опасности даже такой тонкій и глубокой мыслитель, каков автор, на-

примѣр, там, гдѣ он говорит о «бездушнѣ» и, слѣдовательно, «безсмысленности», как главной чертѣ американца, русскаго и средне-азіата, и далѣе поясняет: «Вот почему в Россіи, как в Америкѣ, как в Средней Азійи, всякая самобытная психическая дѣятельность производит впечатлѣніе энергіи не только импульсивной, но неупорядоченной: она работает, так сказать, впустую... Психологія Чингиз-Хана, опустошившаго мір подобно вихрю, Петра Великаго или Ленина, диктовавших свою волю миллионамъ людей, или какого-нибудь предсѣдателя американскаго треста, считающаго «безбожнымъ» всякій народ, не покупающій керосина именно у него..., в этом отношеніи существенно идентичны» (стр. 25). Параллель: Чингиз-Хан — Петр Великій — Ленин — несносная газетная банальность, порожденная грубѣйшимъ невѣжествомъ; она не многимъ выигрывает от того, что к этой тройкѣ автор пристегивает еще «президента американскаго треста».

«Привычка думать», осложненная преувеличеннымъ довѣріемъ к «интуиціи», благопріятствует умственной лѣности, в особенности если интуиція, вмѣсто всматриванья, означает угадыванье.

Россія — мір ранняго христіанства, с его враждой к культурѣ, с его боязнью силы и красоты, с его осужденіемъ умственный дерзаній? Как с этим примирить тот факт, что вся трагическая проблематика европейской культуры нашла себѣ самое углубленное выраженіе, самое эстетически совершенное и ослѣпляюще яркое символическое воплощеніе у Достоевскаго, у Розанова, у корифеев русской поэзіи? Это «примитивное христіанство» исключает «гармонически развитаго» чловѣка, каков, согласно Кайзерлингу, подлинно культурный чловѣк? Как тогда объяснить явленіе Пушкина, в этом отношеніи превосходящаго собою Гете? Все это — исключенія? Но если их подсчитать, то что останется от «правила»? Всѣ эти явленія сводятся к одному — отрыву от родного лона? Но такова — неужто об этом надо напоминать такому мыслителю как Кайзерлинг? — діалектика развитія в сякой культуры: в какой-то мѣрѣ, в каком-то смыслѣ творчество всегда есть преодоленіе своих собственных исходных точек, отход от своих истоков.

Надо признать, что Америка, в которой он провел всего четыре мѣсяца, понятна Кайзерлингомъ много лучше, чѣм Россія, которую он, уроженецъ прибалтійскаго края, должен был бы знать основательно. Не служит ли это подтвержденіемъ его же собственнаго парадокса об интуитивномъ воспріятіи вещей? Думаю, что дѣло обстоит проще: Америка во много разъ моложе, примитивнѣе, элементарнѣе Россіи. Поэтому «угадать» ее, понять ее, найти ея формулу — несравненно легче. Все же, кажется, что и его видѣніе Америки неполно, недостаточно. Кое-что — и притом отнюдь не маловажное — автор в Америкѣ проглядѣл, вѣрнѣе — не доглядѣл. В національномъ характерѣ американцевъ он усмотрѣл одну лишь привлекательную черту: американцы добродушны, радушны, благожелательны, привѣтливы. Автор говорит об этом сочувственно, но чуть-чуть свысока: все это для него не болѣе как необходимая сторона американскаго «инфантилизма», незрѣлости. Американец — еще не вполне «чловѣк». Его благодушіе, его «альтруизм» — невысокаго качества, морально не цѣннѣе эгоизма, проявленіе не столько социальнаго сознанія, сколько стаднаго чувства. Таковы дѣти, кошки, собаки.

Не пробывши в Америкѣ не то чтобы четырех мѣсяцев, но даже ни одного дня — и в этом я отнюдь не усматриваю моего преимущества перед Кайзерлингомъ, — я все же могу противопоставить его заключеніямъ двѣ фактическія справки — всего лишь двѣ, но достаточныя, чтобы заставить усомниться в цѣнности результатовъ его психоанализа:

1921 год — когда Европа отгородилась от Россіи колючей проволокой — подвигъ Хувера и его организаціи.

1933 год — когда, перед лицомъ хозяйственной, социальной и политической смерти чловѣчества, европейскіе «*mauvais bergers*» исходятъ словоблудіемъ, — «хартія труда» Рузвельта.

Великолѣпно мѣсто в заключительной части книги Кайзерлинга, гдѣ он разбираетъ изреченіе Леонардо да Винчи: «Любовь к какой-нибудь вещи — дѣтище познанія ея; любовь тѣмъ горячѣй, чѣмъ знаніе тверже». Знаніе не предшествуетъ любви, выражаетъ автор, как и любовь не есть предусловіе познанія. Любовь сама есть специфическій видъ пониманія, непосредственное



общение, слияние двух духовных субстанций в одну (стр. 500).

Нельзя не признать, что Кайзерлинг формулировал здесь сущность неоплатонической теории познания лучше и вѣрнѣе, чѣм великій современник и послѣдователь Николая Кузанскаго и Марсилио Фичино. Но мнѣ кажется, что зоркому, чуткому, напряженно и глубоко мыслящему философу современной культуры как раз не хватает именно этой способности любовнаго пониманія (в буквальном смыслѣ — *comprehensio*) жизни. Всѣ недостатки его замѣчательной книги — отсюда.

Отсюда — и его «пахнущее ересью» пониманіе отношенія исторических эпох. На первый взгляд, он словно повторяет Иохима Флорскаго. Да, но только — *mit ein biischen anderen Worten*.

Автор опирается на слова самого Христа, возвѣстившаго, что настанет день, и другіе совершат столько же и больше, чѣм сам Он, — и толкует: за періодом, когда единственно вѣрою в Спасителя давалось спасеніе, настанет другой, время большей зрѣлости, когда каждый человек, достигнув извѣстнаго уровня развитія, сможет сам себя спасти (490).

Христіанскіе философы исторіи мыслили иначе. Никогда не думали они, что в каком бы то ни было эпохѣ будет возможно спасеніе без вѣры в Спасителя. Только этою вѣрою, только в Нем объединяются люди в то мистическое царство, которое они называли царством Св. Духа. И кромѣ того: сопричаститься Христу, уподобиться Христу не значит только стать всемогущим и всевѣдущим, как Христос — истинный Бог. Это значит — сораспяться Христу. Крестная смерть Спасителя — не просто эпизод міровой хроники. Это — вѣчный факт, сохраняющій свой смысл и свою силу, покуда существует человек с его свободою: символическое выраженіе той величайшей таинственной истины, которую в новое время с предѣльной силой и глубиною выразил православный мыслитель, Достоевскій, — истины, гласящей, что каждый отвѣчает за грѣхи всѣх и каждого. В этом источник и обоснованіе христіанскаго смиренія; в этом сознаніи коллективной отвѣтственности и в готовности пострадать за всѣх — сущность того *pathos'a*,

который Кайзерлинг считает давно и безвозвратно оставленным позади этапом развитія человечества, — ибо он не понимает истиннаго смысла этого *pathos'a*, не видит, что в нем одном — корень и обоснованіе христіанскаго *ethos'a*, *ethos'a* единой в смѣнѣ своих эпох и единственной истинной вѣры.

Современная философія исторіи установила различіе понятій Культуры и Цивилизаціи, двух разнородных, хотя нерѣдко друг на друга весьма похожих планов людскаго общенія. Чѣм древнѣе, чѣм устроеннѣе культура, тѣм болѣе похожа на нее порожденная ею цивилизація (классическій примѣр: Франція, гдѣ до сих пор культура и цивилизація покрываются общим термином — *civilisation*). Именно то, что соскальзываніе культуры в цивилизацію совершается в Европѣ медленно, по чуть замѣтному уклону, усугубляет тревогу чутких и дорожащих культурою людей и обостряет их мнительность. Им начинается казаться, что культуры вообще уже нѣтъ, что осталась одна лишь ея видимость.

Как всегда, и сейчас современники не обманываются в непосредственном ощущеніи болѣзни и вмѣстѣ ошибаются в ея діагнозѣ. Европейская культура, несомнѣнно, больна — и притом смертельно, но эта болѣзнь отнюдь не сводится нацѣло к склеротическому ея перерожденію в цивилизацію. Это перерожденіе, дѣйствительно, можно засвидѣтельствовать для ряда сфер человѣческаго общенія и дѣланія: Нація, утратившая свое собственное самосознаніе, отождествившая себя со своим оформленіем — Государством, и усвоившая себѣ его бездушность, его эгоизм, его грубо утилитаристическое отношеніе к высшим духовным цѣностям; Церковь, перерождающаяся в политическую партію; Школа, дающая, вмѣсто Знанія и Метода, свѣдѣнія и фабрикующая *en série* полуинтеллигентов.

В других сферах дѣло обстоит существенно иначе. Никогда в христіанско-европейском мірѣ, сфера искусства не была до такой степени сферой «чистой культуры», как в наше время, когда, в литературном языкѣ намѣренно приглушаются обыденные смыслы слов за счет смысловых обертонов; когда задачей пластических искусств стало — выявлять «собствен-

ных» формы вещей, скрытыя от взоров тѣх, кто глядит на вещи с практической точки зрѣнія; когда музыка боится не только рассказывать или живописать, но даже возбуждать в нас привычныя, могущія быть опознанными, эмоціи. И никогда в такой мѣрѣ право личности не игнорировало здѣсь права коллектива; никогда личный стиль не преобладал столь безусловно над общим; форма, воплощающая собственную идею художника, над нормою; прихоть над модою.

Сущность болѣзни, стало быть, не в поглощеніи культуры цивилизаціею, а в чем-то ином. В чем? Рѣшающим вопросом симптомом является самый діагноз, основываемый на признаніи только двух возможных планов человѣческаго общенія: плана культуры, царства чистых монад, чистых духов — в предѣлѣ это мір ангелов — и плана цивилизаціи — в предѣлѣ улей или муравейник. Но есть третій план, имѣющий ту особенность, что к нему не относятся непосредственно тѣ отдѣльныя сферы самообнаруженія и взаимодействія личностей, совокупность которых образует то «культуру», то «цивилизацию»; — почему этот план чаще всего и выпадает из поля зрѣнія философов культуры, — план, который можно было бы назвать специфически человѣческим. План чистой цивилизаціи можно было бы назвать, вмѣстѣ с Тэффи, «планом практической съѣдобности». <sup>1)</sup> В планѣ культуры человѣческое общеніе носит болѣе высокій характер: человѣкъ человѣку здѣсь нужен своей духовной стороною. И лишь в третьем планѣ человѣкъ человѣку нужен не чѣм-нибудь, а сам по себѣ, как сочеловѣкъ, как брат, как существо, которое, может быть, нельзя, не за что полюбить, но которое всегда заслуживает того, чтобы его пожалѣть. Общеніе может быть чисто духовным — культура в ея предѣлѣ — и вмѣстѣ с тѣм бездушным. Тогда это все еще царство ангелов, но уже не Божье царство, а царство Сатаны. Назначеніе человѣка — преодолѣть свою ограниченность, превзойти себя, но не путем отреченія от своей человѣчности; погубить душу для того, чтобы спасти ее, а не для того, что-

<sup>1)</sup> Человѣкъ человѣку нужен большею частью... в планѣ практической съѣдобности («Возрожденіе», № 2693).

бы «очистить» от нея свой дух: *qui veut faire l'ange fait la bête.*

В одном из своих *essais* (*Variété II*) Поль Валери говорит о гнетущем чувствѣ, охватывающем его, во время путешествія, при видѣ множества людей: сколько среди них лишних, ненужных! Признаніе драгоцѣнное для патолога современной культуры с ея бездушной, антигуманной духовностью. И мы представителям современной культуры воздаем тѣм, что получаем от них. Увлеченіе пушкинистов Пушкиным — человѣком вполне понятно и глубоко симпатично — и оно совсѣм не нуждается в оправданіи тѣм, что знакомство с биографіею Пушкина необходимо для пониманія его произведеній: от них мы переходим к нему самому — и тогда, уже независимо от них, Пушкин нам дорог и нужен — не в планѣ культуры, а в «третьем» планѣ. Но в Поль Валери нам интересно только его им самим объективированное сознаніе — *Monsieur Teste*.

Культура может быть высокосовершенной, но бездушной и потому безблагодатной. Недавно в газетах приводился отзыв одного индуса об особенностях индусской психологій: индусы не знают, что такое жалость. В этом — сущность различія христіанскаго и восточнаго міров. Вот почему искусство Китая, Индіи, Персіи, формально стоящее выше европейскаго, восхищая, чаруя, вмѣстѣ с тѣм и отталкивает нас. Оно не бездуховно — противоположное утвержденіе было бы логической нелѣпостью, ибо творчество и есть самообнаруженіе духа: оно бездушно, безчеловѣчно. Поэтому увлеченіе иных современных философов культуры (тот же Кайзерлинг) культурами Востока само по себѣ служит внушающим тревогу симптомом.

Само собою, поскольку общеніе в третьем планѣ, планѣ с и м п а т і и, есть специфически человѣческая черта, исключенія из общаго правила естественны и неизбѣжны (Сакунтала!). Но все же душевностью запечатлѣны преимущественно продукты христіанской культуры — и в этом состоит единство послѣдней, то что роднит друг с другом Бетховена, Сервантеса, Шекспира, Данте. В убываніи душевности, а вовсе не в том, что наш мір «закончен» и «кончен», что уже все открыто, изо-

брѣнено или предугадано, состоит кризис современной культуры. Можно было бы прослѣдить, как постепенно, в ряду европейских стран, этот кризис намѣчался, назрѣвал и, наконец, еще до войны, разразился. Можно было бы также дать сравнительную характеристику отдѣльных европейских культур в их исторіи — и тогда выяснилось бы, сколь глубоко правильно положение: *omnis anima naturaliter christiana*, так что о вліяніи отдѣльных христіанских исповѣданій на культуру, с точки зрѣнія мѣста, занимаемого в ней душевностью, можно говорить лишь условно и с большими оговорками: ибо истинное христіанство всюду и всегда по духу тождественно самому себѣ — что, конечно, не противорѣчит сказанному выше о безостановочном становленіи христіанства: христіанство Шарля Пэги — то же самое христіанство, что и христіанство Достоевскаго.<sup>1)</sup> Другими словами, при учетѣ роли христіанства как культурнаго фактора, его надо понимать в том смыслѣ, в каком, в притчѣ о зернѣ горчичном, говорится о царствѣ Божіем. С указанных точек зрѣнія особенно показательной была бы исторія русской культуры. Она была послѣдней по времени в ряду христіанских культур, синтезом и завершеніем всѣх ей предшествовавших. Формальное совершенство, достигнутое в 19-ом вѣкѣ, не уступающее совершенству культуры итальянской 15-го вѣка, французской, англійской, испанской — 17-го вѣка, нѣмецкой конца 18-го и начала 19-го вѣка, свидѣтельствуєт о том, что прилагать к ней эпитеты «молодая», «примитивная» и тому подобное просто бессмысленно. Напротив, она была, из всѣх христіанских культур, самой «старой», т.-е. самой зрѣлой: характерный факт — сплошь да рядом русской «ученик» кажется «учителем» своего западно-европейскаго образца (Лермонтов и Байрон!). И вмѣстѣ с тѣм, никакая другая не стояла так близко к своему первоисточнику — и притом именно так, что эта связь русской культуры с христіанством может, в извѣстном смыслѣ, быть охарактеризована как разрыв с по-

<sup>1)</sup> Il refusait une cité qui aurait son salut au prix d'une seule victime — формулирует центральную идею Пэги, один из авторов сборника *La Pensée de Charles Péguy*, Paris 1931, p. 183. Ср. «Бутт» Ив. Карамазова.

слѣдным. Один лишь Достоевскій, пережившій всѣ искушенія и всѣ муки невѣрія, среди великих представителей русской культуры, был во всѣх отношеніях православным человѣком. Но глубокая человѣчность, непосредственное чувство святости и благости жизни, благоговѣйное отношеніе к жизни, были присущи в равной мѣрѣ «безбожнику» Пушкину, «демоническому» Лермонтову, «падшему ангелу» Блоку, «лишенному міровоззрѣнія» Чехову, «отщепенцу» Толстому, «шестидесятнику» Некрасову. Так, в исторіи русской культуры, закон исторической діалектики осуществился до конца: отход от истоков культуры оказывается возвратом к ним.

Человѣк состоит из плоти, души и духа. Совершенный человѣк, поучает Кайзерлинг, — тот, кто гармонично развивает всѣ элементы человѣческаго естества. Но из всѣх его разсужденій явствует, что в центрѣ его вниманія стоит дух, далѣе плоть (у него это тѣсно связано: совершенный человѣк, согласно Кайзерлингу, непременно гастроном: знать толк в пищѣ и питьѣ — значит быть послѣдовательным в знаніи «смысла вещей»), — и лишь на третьем мѣстѣ душа. Недаром ему мечтается новая религія. Христіанство в этом отношеніи всегда занимало одну неизмѣнную позицію: на первом мѣстѣ оно ставило спасеніе души. Кто спасет свою душу, тот тѣм самым исполнится Духа Святого.

Не случайно «путевой дневник» становится снова модным литературным жанром. Современный «гармонически-развитой» — вѣрнѣе мнящій себя таковым — человѣк по существу интуитист, — гдѣ бы он ни был. Ему ничто не чуждо, но он ни с чѣм не связан; он всюду дома и потому вездѣ в гостях. В нем воплотился пророчески угаданный Достоевским абстрактный всечеловѣк, гражданин кантона Ури из Скотопригоньевска.

П. Бицилли.

## Одиночество художника

### 1.

*Magna civitas, magna solitudo...* Пророческія слова Бэкона, предвкусившаго в Лондонѣ королевы Елизаветы многую пустыню будущих огромных городов, приложимы не только к городской, но и к государственной, да и ко всей вообще цивилизованной жизни современнаго нам міра: гдѣ нѣтъ единенія, там одиночество всего страшнѣй. Именно потому, что личность в этом мірѣ как никогда придавлена нечленораздѣльной массой, что ежеминутно ее грозит затоптать многоногая толпа, именно потому она отвергнута, потеряна, забыта, хоть и не знает о том, хоть и шагу нельзя ей ступить, не наступая на мозоль сосѣда, хоть от непрестаннаго тренія и стираются постепенно тѣ самыя черты, что дѣлают ее личностью. Растеряв семью, общину, бытовое содружество, сам себя отлучив от церкви, современный человѣкъ ищет опоры то в неистовом превознесеніи своей особенности, то в отказѣ от нея на благо «коллектива». В ослѣпляющей мукѣ этих поисков он забыл, что растеніе не станет свободнѣй, если его вырвать из земли, лишить солнца и помѣстить под стеклянным колпаком, а когда опомнился, рѣшил исправить дѣло тѣм, что на подмогу одинокому растенію стал совать под тот же колпак возможно большее число таких же безсолнечных растений. По отношенію к индивидуализму XIX вѣка, универсальная каторга коллективизма — не выход, а возмездіе. Соборнаго единства замѣнить нельзя сложеніем единиц, общепользным рекрутским набором, совѣтской барщиной, гдѣ вмѣсто помѣщика не партія даже, и не класс, а отвлеченный рецепт: индустриализация, прогресс или «борьба с природой». Нужно не общее дѣло, а общая душа, только ею будет оправдано и дѣло; а пока ея нѣтъ, чѣм дальше, тѣм больше человѣкъ — монада с заколоченным окном, атом, сопряженный с миллионом атомов.

Об одиночествѣ своем не знают, развѣ лишь смутно догадываются о нем, личности, превращаемыя в особы. Для кирпичей пятилѣтки, для производственных автоматов, какими постепенно становимся всѣ мы, жизнь на землѣ подобна путешествію в подземном поѣздѣ, гдѣ всѣм тѣсно и гадко, гдѣ всѣ сближены злобою друг к другу и в полном равенствѣ вдыхают смрад, одинаковый для всѣх; гдѣ братоубійственно глядит пассажир, боящійся как бы ему не сѣли на пальто, в глаза пассажиру, готовому его спихнуть, чтобы занять освободившееся мѣсто. Зло неосознанное не перестает быть злом; но там, гдѣ личность еще не задавлена в конец, гдѣ в ней еще теплится творческая искра, она не может не видѣть зла, не может не страдать от одиночества. Творческая душа одинока была всегда, во всѣ времена, во всякой обстановкѣ, но совсѣм не в том смыслѣ, который одиночество это стало пріобрѣтать лѣтъ полтора назад и который все болѣе укрѣплялся за ним по мѣрѣ приближенія к нашему вѣку. Творческій человѣкъ старых времен — Эсхил или Данте, Фидій и Рублев — был одинок в своем дѣлѣ, в своей судьбѣ, в силу особаго своего призванія, но в истоках своего творчества он не был отдѣлен от того, чѣм всѣ вокруг него жили и дышали. Случалось и прежде, что гений оставался неясен для современников, предпочитавших умѣренный талант; но он оставался неясен, потому что всѣх переросал, а не потому что и вырасти не мог на той почвѣ, гдѣ возрастали остальные. Шекспира не отличали от Гейвуда или Флетчера, но должно быть не так уж отличал себя от них и сам Шекспир; Микель-Анджело и Рембрандта к концу их жизни перестали понимать, но лишь как издревле не понимали пророков и мудрецов, а не как упирается в непонятное араб, выслушивающій рѣчь китайца или школьник, раскрывшій наугад «Критику способности сужденія». Непониманіе, кромѣ того, далеко не всегда означает внутреннюю чуждость и само по себѣ отнюдь не приводит еще к тому глубокому и большому одиночеству, каким со времени романтизма все чаще бывает поражена творческая личность и творческія ея дѣла. Во всей судьбѣ современнаго искусства, в произволѣ воображенія или внезапной робости его, в обилии выдумок и причуд, и в

пристрастїи к сырому документу, в упадкѣ вымысла, в утратѣ стиля, сказалося одиночество художника.

Всего нагляднѣе сказалося оно в искусствѣ слова, не потому чтобы и всѣ его слѣдствїя опредѣлились тут всего сильнѣй, а потому что писателю дано не только выразить себя в своем творчествѣ, но еще и рассказать о себѣ, непосредственно, «своими словами». Писатель и рассказывал, без устали, весь минувшїй и нынѣшнїй вѣк, и всѣ рассказы его сводятся в концѣ концов к исповѣди неизбывнаго одиночества. Как он единствен, как непохож на других, как он горд и как мучается своим несходством, — исповѣдь непрестанно переплескивается в самое его творчество; он, как блоковский арлекин, прорывает головой бумажное окно; его личная жизнь, земная его душа, вмѣсто того, чтобы воплотиться до конца в его созданїях, проглядывает сквозь всѣ их отдушины и щели, так что «Береника» или «Король Лир» кажутся не имѣющими автора, упавшими с луны, рядом с самым «объективным» произведенїем любого современнаго романиста. Недаром поэзія почти отождествилась для нас с лирикой (понимаемой, как личное признанїе), а роман соединил в себѣ и тѣм самым упразднил наслѣдіе эпоса и драмы. Появленїе книжной драматургїи, которую сцена, по крайней мѣрѣ современная сцена, способна лишь искалѣчить или огрубить; паденїе театра, принужденнаго отказаться от поэзіи, от искусства и, собственно, от драмы, чтобы сохранить свое театральное бытїе; — это лишь два взаимозависимых признака глубокаго раскола между всѣм окружающим міром и стремящейся вырваться из него творческою личностью. 1) Театр несуществим там, гдѣ зритель и драматург живут в мірах не общающихся друг с другом. Древнїй эпос и старнїй роман предполагают, что повѣствователь в ту же самую жизненную стихїю погружен, что его слушатель или его читатель. Но современннй драматург, повѣствователь и поэт, не только в обход своего творчества, но и в творчествѣ самом, не перестает твердить: «Это я, а не вы; это мой мір, а не ваш; это я впервые уви-

1) Проницательный анализ положенїя современнаго театра дан в прекрасной книгѣ Ф. А. Степуна Theater und Kino. Berlin 1932.

дал то, что до меня никто не сумѣл увидѣть». Между строк это можно прочесть не только у великаго поэта, как Бодлер, сумѣвшаго пожертвовать собой ради воплощенїя открывшагося ему міра, но и у послѣдняго литератора из подполья, готоваго, не жертвуя ничѣм, утопить челоуѣчество в своей чернильницѣ.

Разобщенность міров, противопоставленность творящаго лица нетворческой и безличной массѣ, обнаружила не сразу всѣ свои плоды: рѣчь идет о полуторавѣковом развитїи, не вполнѣ завершенном еще и в наше время. Европейскїй роман девятнадцатаго вѣка, от Бальзака до Гарди, от Диккенса до Толстого, хотя и не был так окончательнo отсѣчен от своего творца, как елизаветинская драма или французская трагедїя, но все же показывал нам челоуѣка и его дѣла как бы независимо от впервые воспрїнявшаго их авторскаго глаза. Герои романа двигались в нѣкоем до конца пересозданном и отдѣленном от автора мірѣ, именно поэтому казавшемся нашим общим міром, міром одинаковым для всѣх людей. Роман не считался с относительностью воспрїятїи, с множественностью познаваемых міров; его «реализм» был наивным реализмом. Едва замѣтно подготавлился и почти нежданно вскипѣл переворот, для Франціи, и европейской литературы вообще, тѣснѣе всего связанный с именем Пруста, в Англии закрѣпленный Джойсом, в Италїи обязанным многим Свево и Пиранделло, в Россїи — Андрею Бѣлому. Послѣ переворота романист все еще хочет изображать мір, но он дѣлает это непрестанно подчеркивая, что мір воспрїимает именно он, или его герой, или нѣсколько его героев попеременно. Все больше уподобляется он челоуѣку подошедшему к окну не для того, чтобы открыть его и посмотреть наружу, а для того, чтобы разсматривать самое стекло, с его мелкими изъянами, особым оттѣнком и небезукоризненной прозрачностью. 2) От такого сосредоточенїя на условїях воспрїятїя легко перейти к особому подчеркиванїю средств изображенїя, да и всяких вообще технических прїемов. В живописи этот переход выразился в замѣнѣ импрессионизма кубизмом; в литературѣ ему отвѣчает

2) Сравненїе это принадлежит испанскому мыслителю Хосе Ортега и Гассету, употребившему его в другой связи в своей книгѣ «Обезчелоуѣченїе искусства».

раздѣленіе среди только что перечисленных писателей и нѣкоторых примыкающих к ним. Свево, робкій предшественник Пруста, знает не мір вообще, а только мір своих личных «представлений»; Бѣлый, совсѣм по иному, но тоже всякій внѣшний предмет растворяет в своей мечтѣ. В противоположность им Джойс вообще не знает одного, даже только своего, міра, одной, даже только своей, мечты: у него столько же міров — и столько же литературных манер — сколько дѣйствующих лиц в «Улиссѣ»; и точно также Пиранделло каждую свою пьесу, с утомительным постоянством, строит на противоборствѣ не жизненных и моральных, а познавательных особенностей своих героев, вслѣдствіе чего они и становятся лишь чучелами идей, интеллектуально-механическими куклами. Всѣх их, однако, и самое это различіе перерастает Пруст, прикованный к себѣ, из трепетаній собственнаго «я» извлекающій все, чѣм до краев полна его гениальная, плѣнительная, чудовищная книга, гдѣ нѣтъ ни одного предмета, ни одного лица, которые существовали бы независимо от автора, ни одной страницы, в которой мір был бы наш общій или Божій, а не его собственный; гдѣ творческая личность и всеильна и немощна одновременно, а духовная отъединенность, оставленность ея так исконна, так безповоротна, что самое затворничество Пруста, его ночная жизнь, его болѣзнь кажутся лишь символом этого одиночества.

Прустовскій солипсизм в искусствѣ неповторим. Никто не напишет вторых «Поисков потеряннаго времени». То, чѣм великій писатель жил, — и ради чего он отдал жизнь, — то, что раз навсегда он выразил в своем творствѣ, то у всѣх других может лишь мѣшаться и творчеству, и жизни. Недаром его глубокой человѣческой подлинности уже не найти у Джойса или в пьесах Пиранделло. Одиночество загоняет художника в формалистическую игру, предаваясь которой он может до поры, до времени тѣшить себя гимнастической гибкостью своего искусства. Все остальное, все, что не он — лишь общее мѣсто, дешевая, захватанная красота. Не воспѣвать же ему, в самом дѣлѣ, весну и любовь, не хвалить хорошую погоду (да и дурная потеряла значительную долю своего очарованія). Еще до Пруста предѣльный эстетическій эгоизм получил законченную фор-

му у недавно умершаго англійскаго писателя, о котором Честертон так удачно пошутил, говоря, что Джордж Мур никогда не скажет: «Мильтон — большой поэт», а всегда лишь: «Мильтон, как поэт, всегда производил на меня большое впечатлѣніе»; никогда не изобразит картину, которую естественно озаглавить «Лунный свѣтъ», а всегда лишь такую, которой хочется дать названіе: «Развалины мистера Мура при лунном свѣтѣ». Совершенно такое же по существу міроощущеніе Пруст сумѣл претворить в искусствѣ, пережив его как трагедію, как предопредѣленность своей судьбы, тогда как у Мура, самодовольно улаждающагося им, оно разрывает художественную ткань, придает его писаніям какую то особую призрачность и неуплотненность и даже мѣшает ему сколько-нибудь выпукло передать ощущеніе собственной своей личности. Это общее правило: чѣм больше мы в себя всматриваемся, тѣм расплывчатѣй становится наш образ. Личность выражается не в самосозерцаніи, а в творствѣ, то есть в дѣйствіях, направленных из «я» наружу, а не внутрь самого «я»; к таким дѣйствіям относится и построеніе самой личности. Сосредотачиваніе на обнаженном «я» не строит личность, а ее разрушает. Даже у Пруста самое блѣдное дѣйствующее лицо — он сам, Марсель. Глубочайшая истина религіи и этики, заключающаяся в словах о том, что лишь потеряв свою душу, можно ее спасти, есть также и непререкаемый закон искусства.

## 2.

Творческая личность в безмѣрном одиноствѣ своем все глубже замыкается в себя, все больше отрѣшается от творчества. Легко предлагать ей вернуться в мір, но это значит забывать о том, что в этом мірѣ для нея нѣтъ мѣста. Заставить автора головоломных стихов и таких же картин размалевывать рекламные плакаты и сочинять вирши во славу резиновых подошв не значит разрѣшить вопрос о судьбѣ живописи и поэзій. Тѣ, кто хотят «приспособить» искусство к каким угодно политическим, моральным, религіозным цѣлям, намѣреваются лишь окончательно его убить. Искусству дано жить и дышать лишь в

определенном воздухѣ, но в этом воздухѣ оно дышет и живет свободно. Религіозное возрожденіе міра только и может спасти искусство, но представлять себѣ это спасеніе, как результат добросовѣстно исполненных предписаній и программ, значит смѣшивать церковь с казармой и равно не понимать искусство и религію. Надо сдѣлать так, чтобы одиночество перестало быть неизбежным для художника, но его нельзя тащить силою на площадь, даже на ту площадь, гдѣ начнут строить будущій собор. Искусство надо выволить из безвоздушнаго пространства, извлечь из под стекляннаго колпака, но из этого не слѣдует, что можно безнаказанно расплавить ту броню, в которую оно облеклось ради своей защиты. Художник в одиночествѣ своим — особенно пока он в нем не открыл всѣх его убійственных провалов — являл великій подвиг, великое дерзаніе. Нельзя себѣ и представить послѣдних полутора вѣков без многочисленных исповѣдников, подвижников, страстотерпцев и юродивых искусства. Никакое отчаяніе, никакія надежды не должны нам позволить их забыть. И хотя можно составить святцы всѣх искусств, достойнѣ всего быть хранимо в памяти вѣков одинокое мученичество поэта.

Поэт, больше, чѣм всякій другой художник, творит не только свои творенія, но и самого себя. Точнѣе сказать, в искусствѣ всегда требуется создать свою личность раньше, чѣм осуществить ее в твореніях, но в искусствѣ слова самосозданіе это болѣе на виду, его легче непосредственно усмотрѣть, чѣм в других искусствах. До половины 18-го вѣка, личность поэта, сравнительно с его стихами, оставалась еще в тѣни, но уже в классической нѣмецкой литературѣ господствует фигура Гете, перерастающая все, что он создал за долгую свою жизнь, и раздается знаменательная фраза Шиллера: «Того писателя пусть забудет потомство, который не был болѣе велик, чѣм его творенія». Если понимать эту фразу, как утвержденіе превосходства поэта не только над каждым отдѣльным его произведеніем, но и над совокупностью того, что он создал и мог создать, то в ней придется усмотрѣть опасное челоѣкопоклонство. Раз поэт больше и выше своей поэзіи, то значит в поэзіи нѣтъ ничего, о чем не знал бы поэт, чего не было бы в поэтѣ; именно

такая точка зрѣнія восторжествовала в романтизмѣ и господствует с тѣх пор в европейской поэзіи и поэтикѣ. Гете еще созерцает себя, строит свою личность в своем творчествѣ; но уже Байрон смотрит на свою поэзію свысока и созерцает себя в зеркалѣ или в глазах своих друзей еще охотнѣе, чѣм в «Дон-Жуанѣ» или «Чайльд Гарольдѣ». Ясно, что отсюда и пошел тот культ поэта, которому прежде всего предается сам поэт. Лавровый вѣнец отнынѣ принадлежит не поэту, как автору стихов, а челоѣку, превосходящему других людей и о своем превосходствѣ рассказавшему стихами. Поступки и мнѣнія этого челоѣка, возвышенность всего его облика и его идей важнѣе его стихов, важнѣе и самой поэзіи. Молодой Красинскій в перепискѣ со своим англійским другом Ривом осуждает величайших англійских поэтов своего времени, Кольриджа и Китса, за то, что мысли их недостаточно небесны, хотя слова сами по себѣ и хороши. Отсюда недалеко до сверхромантической подмѣны стихов «идеалами» и творчества рассказами о нем; недалеко и от собиранія анекдотов о поэтѣ в ущерб знакомству с его поэзіей.

В старину, художественное произведеніе существовало само по себѣ и приносило славу и мени его автора. Данте и Шекспиром никто не интересовался, как Байроном (или как Байрон интересовался самим собой). Стихотвореніе, драма, рассказ были только тѣм, чѣм они обязаны быть и сейчас, если желают быть искусством: самодовлѣющим цѣлым, отдѣленным от творца не менѣе, чѣм дитя отдѣлено от матери. Только за послѣдній вѣкъ они получили в первую очередь смысл свидѣтельств о жизни и личности их автора, даже, когда этот автор — наш современник, не говоря уже о тѣх случаях, когда он принадлежит к великим поэтам прошлаго. Появленіе безчисленных кропотливых изысканій, созданіе цѣлых «наук» о Данте, Шекспирѣ, Гете, Пушкинѣ было бы невозможно в прошедшіе вѣка. Уже самое стремленіе, когда издаешь поэта, не пропустить ни одного из самых случайных его созданій и расположить их всѣ в порядкѣ их возникновенія, характерно для нашего времени и отнюдь не раздѣлялось другими временами. Оно как раз и свидѣтельствует о том, что интерес к поэту перевѣшивает

любовь к стихам, и о том, что творческая личность в целом кажется священней и нужней, чем самая совершенная ее творения. До XIX века так не думал никто, и потому «полные собрания сочинений», включающие каждый черновик и соблюдающие порядок чисто хронологический, до XIX века были неизвестны. Да и с наступлением этого века они еще не сразу привились. Еще Гете, при всей священности для него понятия творческой личности в ее живом развитии, при всей «автобиографичности» его стихов и, главное, его отношения к стихам, все же, как известно, в отредактированном им самим собрании своих сочинений расположил стихи в порядке систематическом, разбив их на многочисленные отделы (так, большей частью, они и печатаются до сих пор). Однако мы, сейчас, воспитанные романтизмом и девятнадцатым веком уже не в силах удовлетвориться никаким искусственным распределением, никаким отбором. Мы ненасытны в отыскании отрывков и черновиков; мы не можем не знать, что лишь хронологическая последовательность стихов открывает нам творческий путь поэта. Его поэзия, — как и письма, черновики, как и воспоминания друзей — говорит нам о его внутреннем мире; мы забываем, что она может быть порывом в другой, потусторонний, сияющий, бессмертный мир. Жизнь художника становится нам нужней, она больше насыщает нас, чем его искусство.

Оправдание наше в том, что в этой жизни первенствует не житейское, а житейное. Поклонение художнику есть культ страдающего бога. В глубинах души мы знаем: каковы бы ни были ошибки, преувеличения, соблазны, проливается не клюквенный сок, а кровь. Надо признать, что между Гете и Байроном, кроме указанного различия, есть еще и то, что один из них умер в своей постели, а другой погиб смертью трагического героя, хотя сам и не сумел написать трагедию. В судьбах поэтов минувшего и нашего века есть много выдумки, неправды, нарочитаго и театрального мучительства, есть выколачивание «эффектов» из любого страдания и из самой смерти; но смерть и страдание все же подлинны сами по себе, и величайшие поэты века мучились правдиво: мучением расплатились за свое величие. Безумие, самоубийство, падение, ранняя смерть, преждевремен-

ная истощенность и истощенность подстерегали всех, кроме толстокожих, о которых не стоит говорить, и немногих чудом перенесших в новый век довременное, забытое здоровье. Пулю Клейсту, опий Кольриджу, сорок лет слабоумия Гельдерлину, — казни были различны; все знают: смерть Грушницкого Лермонтову, прогрессивный паралич Бодлеру, африканский ад — Рембо; продолжать не стоит; милосердия суд не проявил; каждый приговорен к высшей мере наказания. Этого мало: судьба их не в гибели, а в ожидании ее, в знании, что не погибнуть невозможно. И не только в конце она грозит: гибелью проникнута вся жизнь; нет без нее и творчества. У Бодлера, как у многих других, но едва ли не всего яснее, можно проследить непрестанную борьбу между желанием жить «как все» и обреченностью погибнуть для поэзии. Поэт не может «устроиться» в современной жизни; не только «теплого места», как прежде, но и сноснаго пристанища ему больше в ней найти нельзя. Блок это выразил короче и жестче всех в письме к матери от 29 октября 1907 года: «Чем хуже жить, тем лучше можно творить, а жизнь и профессия несовместимы». Тише, скромней, но почти с той же беспощадностью высказал через несколько лет ту же мысль Жак Ривьер, говоря о том, как его погибший на войне друг Алэн-Фурнье «становился самим собой и обртал все свои силы лишь в таких условиях, в которых он был лишен всего того, без чего обойтись ему было все же невозможно».

Тут-то и открывается глубочайший смысл одиночества поэта, одиночества художника. Среди стяжателей, он один приносит жертву; среди осуждающих тяжело на землю, он один тоскует по забытым небесам. Как можно упрекать его в обращенности к себе, а не к людям, в самопревознесении, даже в самовлюбленности, когда ему нужны такое усилие, такой подвиг, чтобы остаться самим собой? Как можно требовать от него классической «объективности», классического сосредоточения на предмете, на общем для всех мире, когда этого мира нет, когда принять за него лживый, обезображенный, усеченный его образ, было бы величайшей изменой священному смыслу искусства и поэзии? Не искусство надо обвинять в измене человечеству, а человечество в измене искусству. Не искусство слу-



жит чело́вѣку, а чело́вѣк через искусство, на путях искусства, служит божественному началу мірозданія. Это свое назначеніе искусство исполняло всегда, но наступили времена, когда исполнять его стало безконечно трудно. В мірѣ померкнувшем, остывшем, искусство не может оставаться навсегда единственным источником тепла и свѣта: в теплѣ и свѣтѣ оно нуждается само. Всѣми своими корнями уходит оно в религію, но это совсѣм не значит, что оно может религію замѣнить; наоборот, оно гибнет само от длительного отсутствія религиозной одухотворенности, от долгаго погруженія в разсудочный, невѣрующій мір. Трагедія искусства, трагедія поэзіи и поэта в девятнадцатом вѣкѣ, в наше время, не может быть понята ни в планѣ эстетическом, ни в планѣ социальном; ее можно понять только в религиозном планѣ. Эстетическій анализ покажет медленное иссушеніе, разсудочное разложеніе искусства; социальный — все растущую отчужденность художника среди людей; но только религиозное истолкованіе поможет нам усмотрѣть источник этой чуждости и этого распада. Художник в наше время — духовное лицо среди мірян; он исповѣдник, он мученик, но и в качествѣ мученика он узурпатор. Это и есть его трагедія.

Нѣтъ міра; сокрылся Бог; в потемках один поэт — с маленькой буквы творит — отвѣтствен за каждое слово, за каждое движеніе. Совсе не одно то, что он пишет, важно, еще важнѣе то, что он есть. Сожженіе «Мертвых душ» столь же существенно, как их созданіе, и в актѣ этого сожженія Гоголь все еще художник. Тот ничего не понял в исторіи нашего вѣка, кто этот подвиг готов во имя искусства осудить или во имя религіи привѣтствовать. Спасти искусство, исцѣлить одиночество художника можно не всесвѣтным повтореніем гоголевской жертвы и не отказом от жертв ради услуженія пресыщенному чело́вѣчеству, а только просвѣтленіем міра, религиозной *instauratio magna*, которая сдѣлает ненужными одинокіе мученичскіе костры, остановит кровь нынѣ истекающую из ран пронзеннаго чело́вѣческаго творчества, избавит поэта от смертельнаго его подвига, от его высокаго, но безблагодатнаго священства.

**В. Вейдле.**

## Германскій націонал-соціализм как соціально-экономическое явленіе

(ПРОГРАММА И ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ)

Наканунѣ національной революціи Германія — как мы знаем — вступила на путь дальнѣйшаго расширенія «связаннаго» капитализма.<sup>1)</sup> В качествѣ кредитора, фабриканта и банкира Рейх и отдѣльныя нѣмецкія «земли» взяли под свой прямой или косвенный контроль многія отрасли германской промышленности и сельскаго хозяйства. В частности участіе имперскаго правительства в контрольном пакетѣ 15 крупных банков; переход в руки Рейха важнѣйшаго угольно - металлургическаго концерна «Гельзенкирхен» и субвенціонированіе всего сельскаго хозяйства восточных областей Пруссіи создали из государственнаго сектора и административнаго протекціонизма фактор первостепенной политической важности. Не довольствуясь тонко организованной системой субвенцій и созданіем потенциальных «командных высот», имперское правительство стремилось превратить финансовую политику в орудіе плановой борьбы с циклическими движеніями хозяйственной жизни, подчинило внѣшнюю торговлю Германіи своеобразной системѣ контроля, создало своего рода «внутреннюю валюту» строгим регламентированіем девизных расчетов и в своей экономической политикѣ стало руководствоваться идеей оптимальной независимости германскаго національнаго хозяйства. Расширеніе государственнаго вмѣшательства в экономику страны совпало с бурным ростом частнокапиталистических монополій и рабочих союзов. Быстрый темп концентрации предпріятій, обезличиваніе «капитала» и товара, постепенное устраненіе частной инициативы и от-

<sup>1)</sup> См. мою статью: «Новая фаза капитализма». («Новый Град», № 5).

вѣтственности помогли финансовому капиталу и биржевой спекуляціи отгѣснить чисто производственные интересы. В странѣ создалось общее недовольство. В то время как рабочіе и мелкіе предприниматели жаловались на господство финансовых анонимных обществ и на субвенціонированіе государством промышленных объединеній и крупнаго землевладѣнія за счет мелких налогоплательщиков, капиталисты негодовали на усиленіе этатизма и вмѣшательство мощных рабочих союзов в производственную политику частных промышленных монополій. В своем дальнѣйшем развитіи система «связаннаго» капитализма, по всей вѣроятности, вросла бы в плановое хозяйство на частнокапиталистической основѣ, в которой принудительное регулированіе хозяйства со стороны государства выразилось бы прежде всего в рационализациі экономической политики в духѣ направляющей національной идеи, а частная политика финансоваго капитала промышленных объединеній и рабочих союзов была бы смягчена и отчасти регулируема «соціально-экономическим планом» государства под контролем экономического парламента Рейха. Если эта система «организованнаго» или «плановаго» капитализма не нашла свое практическое осуществленіе в Германіи, то это объясняется слишком агрессивной политикой представителей марксистской доктрины, которые разжиганіем классовой борьбы вызвали нѣкое «классовое сознаніе» в средѣ капиталистов, не довѣривших плановому началу зарождавшагося строя, и горячее стремленіе широких кругов средняго сословія преодолѣть разложеніе общества, построеннаго на классовых началах, фашистской идеей внѣпартіиной національной солидарности.

Побѣда расистской идеократіи, подчинившей всѣ проявленія народной культуры цѣлостной и идеѣ самодовлѣющей и в расовом отношеніи монолитной германской націи, пріостановила дальнѣйшую эволюцію капитализма и уже осуществила, если не «де юре», то «де факто», революціонный слом капитализма в пользу новой идеократической системы хозяйства, в которой весь комплекс хозяйственных отношеній пронизывается цѣлостной идеей правящаго отбора. Слѣдует отмѣтить, что и в практикѣ итальянскаго фашизма коренныя реформы всегда предшествуют официальному узаконенію со стороны законодательной

власти. Конечно можно спорить, что и в Третьем Рейхѣ система связаннаго капитализма еще продолжает существовать вопреки идеократическим устремленіям новой власти, но нам думается, что спор этот не имѣет практическаго интереса, так как осуществленіе «цѣлостнаго» націонал - социалистическаго государства уже предрѣшило господство политических цѣлей над условными законами экономики — что в настоящее время обыкновенно выражается звучным нѣмецким термином «*Gleichschaltung*». В нашем анализѣ мы исходили из принятаго Зомбартовской школой положенія, что хозяйственный строй опредѣляется прежде всего тѣм соціально-экономическим умонастроеніем, которое лежит в основѣ организациі труда и иных производственных отношеній. Удержаніе капиталистическаго принципа рентабельности в качествѣ второстепеннаго начала ничуть не противорѣчит хозяйственной системѣ націонал - идеократіи, которая ищет примиренія труда и капитала через подчиненіе частной инициативы и собственности своей идеѣ внѣклассоваго національнаго единства. Глубокое психологическое отталкиваніе итальянскаго фашизма и германскаго націонал - социализма от враждебнаго им либеральнаго и марксистскаго міровоззрѣнія вытекает прежде всего из их основнаго принципа, что благо «симфонической личности» — націи должно имѣть прерогативу перед интересами частных лиц и человечества. Неудивительно, что и катехизис націонал-соціалистов, написанный их главным экспертом по экономическим вопросам, Готфридом Федером, начинается с классическаго лозунга движенія: «общее благо должно предшествовать благу частному». <sup>2)</sup> Этим основнм положеніем будет опредѣляться в послѣдствіи и вся организациі производственных отношеній в Третьем Рейхѣ, уже и теперь переходящая в нѣкую систему воспитанія в духѣ господствующей цѣлостной идеи, причем носители этой идеи не боятся брать на себя тяжелую задачу опредѣлить и оформить в каждом частном случаѣ искомое ими «общее благо».

Привнесеніе этического начала в организациі междучеловѣческих отношеній в области хозяйства в нѣсколько новой анти-

<sup>2)</sup> См. *Feder, Der Deutsche Staat*. Eher-Verlag. München, 1933.

демократической формѣ внѣклассовой чисто-національной солидарности заставляет націонал - идеократію ратовать о введеніи соціально - связанной собственности. Эта проблема приобретает сейчас в Германіи исключительно важное значеніе; кромѣ того различное пониманіе соціально - связанной собственности приводит водораздѣл не только между так-называемой «хозяйственной демократіей» и націонал-демократіей, но и между націонал-соціализмом и фашизмом итальянскаго толка. В то время как націонал-идеократія в любой своей формѣ, опираясь на идею цѣлостнаго государства, отвергает «соборное» пониманіе собственности, созвучное подлинному синдикализму, она не совсѣм единодушна в установленіи характера и степени «феодальной» собственности, выдвигаемой ею на смѣну индивидуалистической собственности любой исторической фазы капитализма. Итальянская «хартія труда» от 1927-го года, основной соціально-экономическій статут фашизма, формально устанавливает отвѣтственность частнаго предпринимателя перед государством за веденіе предприятия в интересах націи, подчиняет его строжайшему контролю корпоративной іерархіи и дает право государству в лицѣ фашистскаго префекта лишить его собственности при нарушении основных законов фашистской морали. Таким образом над собственностью частнаго лица как бы устанавливается верховная собственность государства, хотя фашистскіе законы избѣгают прямо говорить о возстановленіи феодальнаго понятія собственности, а хартія труда фактически касается лишь прав и обязанностей частнаго предпринимателя. В отличіе от итальянскаго фашизма, который сохраняет в скрытом видѣ господство класса собственников несмотря на внѣклассовую установку своей цѣлостной идеи, хозяйственная система расистской идеократіи является в том смыслѣ соціалистической, что открыто провозглашает «ленный» характер всякой частной собственности и стремится устранить анонимный и безотвѣтственный характер финансоваго капитала. Очень ярко эта мысль высказана в интересном трудѣ основоположника расистской теоріи хозяйства Ганса Бухнера, в котором мы находим между прочим слѣдующее положеніе: «націонал-соціализм рассматривает собственность частных лиц как своего рода заем со стороны націи и оставля-

ет за собой право, при злоупотребленіях или нарушеніи общественных интересов, отнять ее от собственника или подчинить опеку со стороны цѣлаго». В другом мѣстѣ Бухнер прямо сравнивает расистское ученіе о собственности с теоріей ленной собственности германскаго средневѣковья и называет частных собственников в Третьем Рейхѣ доверенными лицами націи.<sup>3)</sup> Таким образом, в условіях націонал-соціализма, границы между собственностью и владѣніем как бы стираются — на что, между прочим, указывает и Федер при критикѣ гражданскаго уложенія Римскаго права. Отрицаніе анонимнаго и утверженіе леннаго характера частной собственности побуждает гитлеровскую идеократію стремиться к установленію единоначалія не только в промышленных, но и в финансовых предприятиях частнаго сектора. Новое торговое уложеніе, которое еще находится в періодѣ первоначальной разработки, намѣчает ряд очень интересных мѣр: подчиненіе всѣх предприятий строжайшему контролю со стороны государства и «фронта труда», введеніе принципа личной отвѣтственности директора - распорядителя анонимнаго общества за долги предприятия, отмѣну акцій и облигацій на предъявителя, борьбу с ростовщическим процентом и установленіе извѣстнаго процентнаго соотношенія между собственным и заемным капиталом различных юридических форм частнаго предприятия. Постепенная замѣна либеральных принципов Римскаго права универсалистическими началами германскаго средневѣковья — к чему явно стремится расистская идеократія — даст в скором времени толчок к возрожденію всевозможных корпораций публично-правового характера и, по всей вѣроятности, возстановит кооперацию в духѣ ученія Гиркэ. Принцип феодализации собственности, столь существенный для цѣлостной идеи націонал-соціализма, находит свое отраженіе и в расистской программѣ реконструкціи сельскаго хозяйства, выработанной знатоком аграрных условій Германіи Вернером Вилликенсом под руководством расистскаго министра земледѣлія Даррэ.<sup>4)</sup> В этой

<sup>3)</sup> См. Hans Buchner, Grundriss einer nationalsozialistischen Volkswirtschaftslehre. Eher-Verlag. München, 1933.

<sup>4)</sup> См. Willikens, Nationalsozialistische Agrarpolitik. München, 1931.

программъ мы, между прочим, находим слѣдующія положенія: «Земля и нѣдра должны принадлежать государству. Всѣ частные землевладѣльцы германской крови (за исключеніем спекулятивных земельных обществ) будут утверждены государством в их правах в качествѣ ленных собственников и должны будут управлять своими помѣстьями в интересах семьи и рода по порученію и под контролем націи. Владѣть землей может только тот, кто дѣйствительно живет на ней и ей лично управляет. Хотя помѣстья передаются по наслѣдству, государство может в любой момент отстранить прямого наслѣдника в пользу другого члена семьи или даже вовсе лишитъ данный род права на землевладѣніе, если окажется, что помѣстье перестало служить продовольственным интересам націи. Принцип личной отвѣтственности и единоначалія, созвучный націонал-соціализму, имѣет своей предпосылкой возстановленіе дворянских и крестьянских майоратов, запрещеніе свободной продажи земли, ликвидацію старых арендных отношеній и ограниченіе права землевладѣльца закладывать землю у частных лиц. Сдача в аренду земли впредь должна разрѣшаться лишь в случаѣ несовершеннолѣтія или тяжелой, но излѣчимой болѣзни землевладѣльца; передача же земли в другія руки будет допускаться лишь под строгим контролем государства и только в случаѣ его отказа пріобрѣсти данную землю для какаго-либо казеннаго учрежденія. Во избѣжаніе задолженности крестьянских майоратов всякій залог земли в пользу братьев прямого наслѣдника будет строжайше караться законом; все-же государство облегчит положеніе многосемейнаго крестьянина предоставленіем его младшим сыновьям права получать даровые надѣлы из фонда государственных земель в районах внутренней колонизаціи». Естественное стремленіе націонал-соціалистов превратить родовыя «вотчины» в «помѣстья» служилых людей находит свое наиболѣе яркое выраженіе в личной работѣ Даррэ о созданіи новаго дворянства в Третьем Рейхѣ. Дворянство это должно — по мысли расистскаго министра — создаваться в особых помѣстьях, предоставленных государством наиболѣе выдающимся германцам по уму и крови, единственной обязанностью которых перед націей будет воспроизводство своего рода для пополненія сословія «природных вож-

дей» (gezüchtetes Führertum). Функціи отца, родоначальника новой дворянской семьи, будут переходить вмѣстѣ с помѣстьем к старшей линіи его потомства, но лишь до тѣх пор, пока не скажется вырожденіе семьи. Таким образом право на существованіе в качествѣ дворянина-землевладѣльца, обеспеченнаго субвенціями государства, обуславливается расизмом обязанностью даннаго лица снабжать націю здоровым и талантливым потомством.<sup>5)</sup> Слѣдует отмѣтить, что правительство національной революціи уже осуществило нѣкоторыя положенія расистской программы, возстановив крестьянскіе майораты в интересах укрупненія размельчавшаго крестьянскаго землевладѣнія и провозгласив примат «общаго блага» націи перед личными интересами частных землевладѣльцев. Если не «де юре», то «де факто» ленный характер земельной собственности уже гарантирован осуществленіем цѣлостнаго націонал-соціалистическаго государства, а предполагаемая націонализація банков ипотечнаго кредита устраним зависимость частнаго землевладѣнія от анонимнаго финансоваго капитала.

Осуществленіе на практикѣ этического ученія расистов о вредѣ ссуднаго капитала, нерѣдко занимающаго центральное мѣсто в их экономической литературѣ и направленнаго против процента на капитал, является гораздо болѣе сложным. Глубокое отталкиваніе націонал-соціалистов от ссуднаго капитала объясняется не только чисто расистским желаніем освободить задолженную націю от политической и финансовай опеки международных финансовых кругов, но и значительной идейной близостью расизма к ученію Фомы Аквинскаго, отстаивавшаго потребительскій характер народнаго хозяйства и отрицавшаго за деньгами способность рождать самих себя. В катехизисѣ расизма эта по существу каноническая мысль обосновывается слѣдующими аргументами: «Задачей народнаго хозяйства является удовлетвореніе потребностей населенія, нуждающагося в дешевых и доброкачественных товарах, а не забота о рентабельности заемных капиталов. Капитализм подточил свою основу, подчи-

<sup>5)</sup> См. *Darré, Neuadel aus Blut und Boden*. Lehman-Verlag. München, 1930.

нив производство и потребление личным интересам владельцев биржевого и банковского капитала. Капиталистические банки не только требуют непомерного вознаграждения за предоставление производителям чужих денег, но и отбирают от своих должников, в качестве залога, значительную часть их имущества — во всяком случае такие ценности, которые стоят много больше, чем отданные в заем ссудные капиталы. Действительный же смысл кредита заключается в том, что владелец скопленных денег не может или не умеет их лично использовать, а потому и отдает свой капитал такому доверенному лицу, которое нуждается в деньгах для расширения какого-либо производственного дела. Если эта ссуда поможет производителю добиться лучших результатов, то он в благодарность за оказанную помощь не только добровольно отдает свой долг, но и сам пожелает поделиться с кредитором своими прибылями. Следовательно всякий процент на капитал, если он только не является условной долей кредитора в коммерческой прибыли должника, не имеет никакого морального оправдания и ничем не отличается от открытого ростовщичества». Из этих, в идее своей вполне справедливых, положений национал-социализма, направленных против ссудного капитала, вытекает, что расисты не возражают против заемных операций промышленности и не отрицают необходимости частного накопления вне потребительских нужд домашнего хозяйства, если только заемный капитал не отдается исключительно «в рост», приобретая тем самым характер регулярного источника часто незаслуженного и несвязанного с производством дохода. В условиях современной производственной и финансовой техники всякая борьба с процентом на капитал представляется исключительно трудной. Расистская идеократия имеет логическое основание надеяться, что перевоспитание широких масс в духе национал-социалистического универсализма устраним интерес к накоплению богатств в форме свободных средств, не связанных с каким-либо конкретным предприятием и ищущих случайного, но более доходного применения на стороне. Тяга крупных предприятий к самофинансированию за счет акционеров как бы подтверждает оптимистический прогноз расистских теоретиков. Все же не следует забывать, что рост производительных сил такой

большой промышленной страны как Германия нуждается в постоянном притоке свободных капиталов, без которых создание новых отраслей производства и укрупнение маломощных предприятий окажется весьма затруднительным. Осуществление расистских принципов самофинансирования и безпроцентного личного кредита, пожалуй, не будет достаточным для снабжения новыми средствами всей отечественной промышленности кроме ремесла и крупнейших производственных единиц. Привлечение же иностранного капитала к финансированию национального хозяйства было бы нарушением основных заветов расизма. Отсюда стремление Готфрида Федера найти логический выход из положения созданием специального института, имеющего публично-правовой характер и выпускающего для безпроцентного кредита «строительные бонусы» (Baugeldscheine), гарантированные правительством и имеющие законную платежную силу. Предприниматель, строящий фабрику или доходный дом, получает от банка безпроцентную ссуду строительными бонусами и передает их своим поставщикам и рабочим в уплату за материал и оказанные услуги. Погашение Бонусов будет производиться в течение 30-50 лет; для этого предприниматель должен будет ежегодно возвращать банку 2-3% полученной им ссуды. Получение безпроцентного кредита у строительного банка окажется наиболее выгодным для среднего капиталиста, так как единственная уплата 10% ценности строящегося имущества для покрытия части капитальных затрат (включая банковские расходы) и ежегодное приобретение бонусов для погашения долга могут оказаться не по плечу мелкому предпринимателю. Впрочем ремесленник будет в свою очередь обеспечен безпроцентным личным кредитом со стороны клиентуры и членов своей корпорации. Выпущенные строительным банком бонусы найдут свое формальное покрытие не только в правительственной гарантии, но и в тех материальных ценностях, которые будут возникать в процессе строительства. Одной из основных задач строительного банка было бы широкое финансирование внутренней колонизации и расширение жилищной площади в больших городах с избыточным рабочим населением.

Проект Федера, направленный против процента на капитал,

имѣет большое принципиальное значеніе для финансовой программы расизма, ибо он не только предусматривает уничтоженіе процента на заемный капитал при финансированіи жилищнаго строительства и частной предпріимчивости выпуском бонов под постепенно возникающія матеріальныя цѣнности, но и рекомендует государству прибѣгнуть к аналогичному приему при финансированіи общественных работ и предпріятій государственнаго сектора. В случаѣ осуществленія этого проекта внѣшняя и внутренняя задолженность государства окажется постепенно ликвидированной, а налоговое бремя населенія будет сведено до минимума. Если освобожденіе частнаго сектора народнаго хозяйства от тисков отечественнаго (и в частности еврейскаго) финансоваго капитала является одним из этических постулатов націонал-соціалистов, то ликвидация государственной задолженности вытекает из самой цѣлостной идеи расистскаго государства. Не подлежит также сомнѣнію, что значительное уменьшеніе налогового бремени возможно только при радикальном сокращеніи государственных расходов по уплатѣ процентов на внутренніе займы. Поэтому неудивительно, что финансовая программа расизма удѣляет исключительное вниманіе проекту Федерала о замѣнѣ капиталистическаго метода финансированія государства путем внѣшних и внутренних займов методом своеобразнаго самофинансированія, заключающагося в широкой эмиссіи безпроцентных бонов под матеріальныя цѣнности, находящіяся в процессѣ строительства. В катехизисѣ расизма имѣются по этому поводу слѣдующія соображенія: «Мір управляется безответственным финансовым капиталом. Накопленіе богатств происходит не в реальной, а в денежной формѣ. Лица, составившія себѣ состояніе в деньгах, отнюдь не думают о приобрѣтеніи товаров у производителей, а навязывают им свои деньги в качествѣ займа под высокой процент. В результатѣ товары не потребляются, а производитель оказывается во власти ненасытных кредиторов. Зависимость производства от ростовщиков углубляется задолженностью государства, связаннаго по рукам и ногам міровым финансовым капиталом. вмѣсто заботы о національном хозяйствѣ современное капиталистическое государство отдает свои силы на выколачиваніе налогами необходимых средств для удо-

влетворенія своих многочисленных кредиторов. Частный производитель оказывается вдвойнѣ задолженным: прямо своему банкиру и косвенно, через государство, международным финансовым кругам. Подобное ненормальное положеніе создано из за боязни государства прибѣгнуть к эмиссіи безпроцентных казначейских бонов, обеспеченных возникающими цѣнностями, при финансированіи общественных работ и предпріятій государственнаго сектора. При этом забывается, что государство, отказываясь от своего естественнаго права создавать деньги для самофинансированія, лишает себя возможности облегчить налоговое бремя населенія. Так нѣмецкое крестьянство, уплатив 30% своего дохода частным кредиторам, остальные 2/3 дохода отдает на уплату «реальных» налогов, не принимающих во вниманіе дѣйствительную доходность крестьянскаго хозяйства и идущих в первую очередь на покрытіе убытков государства, возникающих от налоговых привилегій держателей государственных облигацій. Доход германских «земель» от мѣстных налогов и дотации Рейха идут почти исключительно на уплату процентов по мѣстным государственным займам. В тѣх же случаях, когда земли не желают покрывать свои долги из налоговых поступлений, онѣ повышают в нѣсколько раз цѣну своих услуг, как это, на примѣр, дѣлает Баварія при продажѣ электрической энергіи своих водных станцій. Конечно, расистское государство должно прибѣгать к выпуску казначейских бонов только в том случаѣ, когда оно финансирует какое-либо строительство. Ликвидация государственной задолженности, дѣлающаяся возможной при эмиссіи бонов, еще не означает полнаго отказа от взиманія налогов. Государство без налогов является лишь далеким идеалом націонал-соціализма. Впредь до осуществленія этого идеала государство должно стремиться к покрытію своих административных расходов доходами от прямых налогов прогрессивнаго характера и налогами на потребление предметов роскоши. Полное освобожденіе массоваго потребления, общаго оборота и транспорта от всякаго обложенія станет постепенно возможным при ростѣ производственных доходов государственнаго сектора и ликвидации долгов государства. Ликвидация эта выразится в превращеніи займов, находящихя в руках частных

держателей, в безпроцентные вклады на текущем счету государственных банков и почтовых сберегательных касс. Рѣшимость государства встать на путь широкой эмиссии безпроцентных казначейских бонов и развитія жиро-разсчетов приведет не только к уменьшенію налогового бремени из за ликвидаці займов, но и к бурному расцвѣту капитальнаго строительства».

Из этих положеній финансовой программы Федер, занимающей чуть-ли не центральное мѣсто в катехизисѣ расизма, мы можем заключить, что безпроцентное самофинансированіе государства имѣет в принципѣ большое значеніе для финансовой политики націонал-соціализма. Все же осуществленіе этой программы (по крайней мѣрѣ в ближайшем будущем) едва-ли может быть поставлено на повѣстку дня. Слѣдует отмѣтить, что проект Федер имѣет значительное сходство с извѣстной теоріей Шумпетера-Гана о способности кредитных учреждений создавать покупательную силу внѣ народнаго накопленія простым открытіем текущих счетов под долговья обязательства производителей, стимулирующих хозяйственный процесс расширеніем капитальнаго строительства. Все-же открытіе банками кредита сверх нуждающихся в инвестиціи капиталов должно носить, по мысли Шумпетера, частный характер и не может не вызвать нѣкоторой инфляціи, имѣющей положительное значеніе, так как созданіе новой покупательной силы поднимет уровень цѣн и ограничит товарный спрос потребителей в пользу спроса со стороны производителей, финансируемых кредитными учреждениями. Напротив, Федер полагает, что выпуск «строительных бонов» и безпроцентных казначейских билетов под матеріальныя цѣнности, возникающія в процесѣ строительства, совсѣм не вызовет инфляціи, так как росту денежнаго обращенія будет противостоять рост производительных сил, а постепенное погашеніе бонов может быть легко осуществимо из будущих доходов. Кромѣ того в основѣ выпущенных денежных знаков будет лежать осуществленный труд — что отвѣчает самой сущности денег. Можно опасаться, что широкое созданіе покупательной силы не под коммерческіе краткосрочные векселя, а под процессы строительства, вызовет нѣкоторую инфля-

цію, ибо увеличеніе денежнаго обращенія не будет сопровождаться ростом торговаго оборота, а погашеніе выпущенных бонов будет производиться в весьма продолжительные сроки. Но если созданіе новой покупательной силы под капитальное строительство будет происходить на отдѣльных участках народнаго хозяйства и притом замедленным темпом, выпуск строительных бонов сможет имѣть положительное значеніе, так как небольшая инфляція будет скомпенсирована значительным ростом производительных сил. Надо полагать, что правительство національной революціи именно так и расцѣнивает практическое значеніе ученія Федер о самофинансированіи капитальнаго строительства. Впредь до того момента, когда, может быть, будет сдѣлана попытка полностью осуществить финансовую программу расизма, финансовой политикѣ Третьяго Рейха приходится отчасти базироваться на опытѣ фашистской Италіи. И это несмотря на то, что экономическая литература фашизма не знает, в отличіе от расизма, какой-либо теоріи, направленной против финансированія государства займами, а фашистская хартія труда даже как-бы игнорирует наличіе финансоваго капитала. Слѣдую примѣру фашизма, расистская идеократія оставит за частным сектором свободное накопленіе капиталов, используя государственныя и смѣшанныя кредитныя учреждения для плановаго распредѣленія нуждающихся в инвестиціи частных сбереженій. В этих цѣлях предполагается полная централизація государственных и общественных кредитных учреждений, а также и націонализація эмиссионных банков и организаціи ипотечнаго кредита. Чтобы оставить за государством послѣднее рѣшающее слово при распредѣленіи свободных капиталов, депонированных в частных коммерческих банках, расистская Германія, слѣдую примѣру Италіи, подчинит частныя банки строжайшему контролю со стороны центральнаго эмиссионнаго института и сдѣлает открытіе новых кредитных учреждений и работу на биржѣ зависимыми от разрѣшенія правительства. Сверх этого намѣчается еще ряд мѣр чисто націонал-соціалистическаго характера, как то: децентрализація крупных банков, развитіе мелких банкирских контор и введеніе принципа единоначалія в управленіе кредитными учреждениями. Также и в области на-

логовой политики трудно рассчитывать на скорое осуществление финансовой программы расизма. Предстоящая налоговая реформа ограничится, по всей вероятности, понижением налоговых ставок при обложении общего оборота, коммерческих прибылей и наследственных пошлин. Кроме того надо ожидать коренного переустройства финансовых взаимоотношений Рейха и отдельных «земель» из-за ликвидации германского федерализма. Правда, имеется некоторая тенденция настаивать на замене сложной налоговой системы какой-либо формой единого налога, но осуществление подобного радикального проекта вряд-ли отвечает намерениям правительства.

Итак мы видим, что гитлеровской идеократии иной раз приходится воздерживаться от полного осуществления своей программы, ибо всякое большое новаторство требует сугубой осторожности, и расисты прекрасно учитывают сложный характер народного хозяйства. Интересно отметить, что и экономическая политика фашистской Италии разошлась с первоначальной программой фашизма, опубликованной за 4 года до похода на Рим и требовавшей: секуляризации церковного имущества, ликвидации акционерных компаний, банков и биржи, передачи земли крестьянам, синдикализации фабрик и частичной ликвидации долгов государства за счет капиталистов. Целостная идея национал-социализма, имеющая в своей основе стремление к внеклассовой национальной солидарности и к корпоративному строению общества, выражающемся в иерархии равноценных, но неравных по своему социально-экономическому положению условий, совершенно исключает национализацию частных предприятий в интересах промышленного пролетариата или осуществление полного коллективизма. Поэтому неудивительно, что намерение обобществить картели, тресты, банки, биржу и весь транспорт, а также и обещание муниципализировать и передать в руки мелких торговцев универсальные магазины, были введены в расистскую программу преимущественно по тактическим соображениям. Положения эти еще имеются в трудах Розенберга и Гебельса, появившихся за 2-3 года до национальной революции, но в катехизисе расизма и основной книге Бухнера, из-

данных в 1933 году, больше не упоминаются.<sup>6)</sup> Принцип создания открытых «командных высот» пока еще остается частью программы «черного фронта», нелегального оппозиционного блока, руководимого «революционным» национал-социалистом Отто Штрассером, но совершенно не разделяется гитлеровской идеократией; да и вообще коллективистическое учение черного фронта, отличающееся от национал-большевизма тем, что на место диктатуры национально-мыслящего пролетариата выдвигает антимарксистскую и внеклассовую диктатуру национальной элиты, резко расходится с мировоззрением подлинного расизма, придающего особое значение развитию частной инициативы и даже собственности в пределах, не нарушающих принципа национальной солидарности. В катехизисе расизма, изданном в 1933 году, сфера производства и потребления совершенно выпадает из непосредственного ведения государства и лишь подчиняется его общему контролю. Напротив сфера денежного обращения, транспорта и торговли, в которой находит свое применение посреднический и финансовый капитал, признается принципиально доступной прямому вмешательству государства. Но и тут Федер настаивает лишь на обобществлении эмиссионных банков, железных дорог и торговли важнейшими предметами продовольствия, причем эта последняя должна быть вполностью передана потребительской кооперации, работающей под контролем государства. Такое явное отталкивание расизма от открытой экспансии государственного сектора объясняется не только решительной борьбой с идеологией национал-большевизма, но и заботой о мелком и среднем хозяйстве крестьян, ремесленников и розничных торговцев. Ведь никогда не следует забывать, что исторические корни национал-социализма лежат в старой германской романтике, в ее учении об органическом строении национального хозяйства и пользе крестьянина и мелкого предпринимателя, сросшихся с землей и нацией. Поэтому неудивительно, что земельные латифундии, промышленные гиганты, универсальные магазины и машины, вытесняющие чело-

<sup>6)</sup> См. Alfred Rosenberg, *Wesen, Grundsätze und Ziele der N. S. D. A. P.* Deutscher Volksverlag. München 1930. Joseph Goebbels, *Der Nazi-Sozi.* Eher-Verlag. München, 1931.



вѣческой труд, не пользуются симпатіями подлиннаго расизма. Если гитлеровская идеократія и не предпринимает каких-либо радикальных шагов к устраненію этих неизбежных послѣдствій технического прогресса и городской цивилизаціи, то это объясняется не только осторожной тактикой расистов, но и принципиальным желаніем располагать нѣкоторым числом крупных предприятий и быть на высотѣ современной техники.

Отказ от созданія открытых командных высот ничуть не противорѣчит рѣшенію націонал-соціалистов добиться полной политизаціи народнаго хозяйства Германіи. Не слѣдует забывать, что Третій Рейх, слѣдуя примѣру фашистской Италиі, становится на путь цѣлостнаго корпоративнаго государства, в котором подчиненіе хозяйства политикѣ осуществляется націонал-идеократіей через іерархію лояльных власти корпорацій. Правда, законов, устанавливающих корпоративный строй, пока еще не имѣется, но начало уже положено созданіем внѣклассоваго «фронта труда», имѣющаго высшія контрольные функции и участіе в котором предпринимателей и рабочих носит принудительный характер. Слѣдует также отмѣтить, что контроль над картелированными предприятиями подлежит не только этой новой организаціи, но и министерству національной экономіи, получившему право анулировать любой картельный договор. Для созданія корпораціи торговцев на манер средневѣковых гильдій предполагается введеніе особых «торговых свидѣтельств», связанных с опредѣленным образовательным и трудовым цензом, а корпоративное строеніе сельскаго хозяйства уже предусмотрено недавним законом о развитіи «продовольственной базы» Рейха. Этих немногих фактов вполне достаточно, чтобы вывести заключеніе о серьезности расистских намѣреній придать національному хозяйству Германіи характер цѣлостной корпоративной системы. Нѣсколько сложнѣе представляется вопрос о значеніи для расизма подлиннаго плановаго начала. Но и тут приходится дать утвердительный отвѣт. Прежде всего не слѣдует забывать, что любая политизація хозяйства неизбежно связана с подчиненіем хозяйственнаго процесса цѣлостному плану идеократіи. Этот план, конечно, может иногда расходиться с подлинным социальнo-экономическим планом, лежащим в

основѣ всякаго плановаго хозяйства, но и в случаѣ значительнаго расхожденія обоих планов нѣкоторое обузданіе хозяйственной стихіи в пользу цѣлостной идеи не может быть оспариваемо. Расисты уже почти достигли полной политизаціи національнаго хозяйства Германіи, но не отказываются и от регулированія хозяйственнаго процесса частичным примѣненіем подлинных плановых мѣроприятий. Так они не только сознательно удерживают сложную систему контроля над оборотом внѣшней торговли и девизными расчетами и не только продолжают прежнюю тенденцію Рейха к рационализациі экономической политики в интересах оптимальной автаркіи и борьбы с безработицей, но и приступают к прямому планированію производства в сельском хозяйствѣ, чтобы обезпечить крестьянину достаточный сбыт и справедливую цѣну. Аграрная политика расизма преслѣдует в принципѣ двѣ различныя цѣли: социальную цѣль внутренней колонизаціи за счет безхозяйственно ведущихся латифундій и государственнаго земельного фонда, и національную цѣль созданія крѣпкаго и сростающагося с землей крестьянина и помѣщика, способнаго обезпечить націю необходимым продовольствіем и сырьем. В интересах первой задачи предполагается: широкая колонизація Восточной Пруссіи (не считаясь с капитальными затратами), созданіе новаго фонда пригодных к поселенію земель, между прочим трудом безработных и мобилизованной в порядкѣ трудовой повинности молодежи, а также и надѣленіе наиболѣе способных крестьянских сыновей и батраков свободными участками земли в формѣ безпроцентной ссуды. Для разрѣшенія-же второй основной задачи в области аграрной политики, расистская идеократія уже провела новые законы, восстанавливающіе крестьянскіе майораты, запрещающіе спекулятивную продажу земли и гарантирующіе производителям справедливую цѣну на аграрные контингенты, ежегодно устанавливаемые правительством в соответствии с пожеланіями кооперациі и корпоративно объединенных производителей, торговцев и мукомолов. Впредь всякое производство аграрных продуктов (и в особенности зерна), не отвѣчающее годовому плану, столкнется с фактической невозможностью найти для излишков безубыточный сбыт на внутрен-

нем рынкѣ. К тому-же перемол излишняго зерна мельницами будет впредь караться законом. Всѣ эти мѣропріятія Третьяго Рейха, направленные на развитие его продовольственной базы, должны имѣть послѣдствіем дальнѣйшее усиленіе германскаго аграрнаго протекціонизма — что, по всей вѣроятности, усложнит проведеніе в жизнь плана региональнаго экономическаго объединенія Средней Европы. Впрочем расисты, в отличіе от «чернаго фронта», относятся болѣе чѣм сдержанно к идеѣ отрыва Германіи от мірового хозяйства или исключительной ориентаціи на аграрныя страны Средней Европы. Разсужденія Отто Штрассера и Никиша о необходимости чуть-ли не интегральной автаркіи вплоть до «деревенской варваризаціи» страны и обѣднѣнія населенія единодушно осуждаются расистскими теоретиками, хотя они и не отрицают возможности временнаго ухудшенія потребленія из за бойкота германских товаров, вызваннаго разрывом с міровым еврейством. Программа расизма настаивает лишь на оптимальной автаркіи Третьяго Рейха, признавая цѣнность экспортной промышленности и неизбежность товарнаго обмѣна с другими странами. Сокращеніе оборота внѣшней торговли рекомендуется расистами лишь в тѣх случаях, когда он угрожает экономической независимости Германіи. Все же нельзя отрицать, что рост внутренняго товарнаго оборота при одновременном паденіи экспорта и исключительные успѣхи Германіи в дѣлѣ автаркизаціи хозяйства, выразившіяся в небывалом ростѣ производства пшеницы, олова, мѣди, алюминія и т. д., не смогут не усилить позицію сторонников самодовлѣющаго хозяйства внутри правящаго отбора.

В заключеніе слѣдует остановиться на своеобразном отношеніи расизма к труду. В этой области германскій націонал-соціализм перенял идеологию и практику итальянскаго фашизма, внося от себя социальную ноту. Вѣдь необходимо имѣть в виду, что расистское націонал-идеократическое движеніе является по существу социальным и притом «соціалистическим» не в марксистском пониманіи слова. Соціализм представляется расистам как осуществленіе теоріи Бисмарка о внѣклассовом національном солидаризмѣ. Отсюда и стремленіе расистской идеократіи навсегда покончить с борьбой классов, вызвав націо-

нальное сознание в рабочей средѣ и подняв в глазах населенія социальное значеніе труда. Труд объявляется священной обязанностью всякаго гражданина. Марксистское ученіе о правѣ на труд замѣняется авторитарной теоріей об обязанности государства предоставить каждому гражданину возможность примѣнить свои знанія и опыт для пользы націи. вмѣстѣ с тѣм націонал-соціализм придает этой идеологіи болѣе социальный тон, чѣм итальянская хартія труда. Так из принципиальной обязанности к труду он выводит заключеніе об обязанности каждаго германца пройти год трудовой повинности до полученія полнаго гражданства. Для смягченія антагонизма между трудом и капиталом націонал-соціалисты уже и сейчас побуждают предпринимателей принимать широкое участіе в борьбѣ правительства с безработицей расширеніем штата служащих при матеріальной поддержкѣ со стороны государства. Рѣшительная борьба с безработицей является сейчас главным заданіем гитлеровской идеократіи. Государство становится на путь грандіозных общественных работ, не взирая на капитальныя затраты. Намѣчается сооружеііе громаднх аэродромов и авто-стадіев, прорытіе каналов, осушки болот, меліорація непригодных к поселенію земель и проч.

Как бы ни относиться к попыткѣ Третьяго Рейха создать внѣклассовое, но корпоративное общество, она безспорно заслуживает серьезнаго и объективнаго изученія в странах западной демократіи. 7)

**Б. С. Ижболдин.**

7) Свое отрицательное принципиальное отношеніе к гитлеровскому режиму редакция «Новаго Града» установила в предыдущем номерѣ. Никакія социальныя достиженія не могут искупить преступленій перед духом, свободой и культурой. Но, конечно, многое из социальнх экспериментов современных тираній войдет в трудовое общество будущаго. — Редакция.

# Идеи и жизнь

## НОВАЯ ПАРТИЯ ИЛИ НОВАЯ ФРАНЦИЯ?

Нѣсколько лѣтъ тому назад мнѣ довелось бесѣдовать с представителем «большинства» французской социалистической партіи. «Каковы новыя идеи», спросил я, «во французском социализмѣ со времени войны?». Мой собесѣдник был явно шокирован. «Новыя идеи?», переспросил он с негодующим изумленіем. «Никаких новых идей у нас нѣтъ. Подумать только, новыя идеи!». Так отвѣтил мнѣ Гранвалле, член С. А. Р.,<sup>1)</sup> а в будущем — автор обвинительнаго акта против исключеннаго «меньшинства»

«Простите меня... за то, что я подумал, что у вас в головѣ есть идеи»...

Но Гранвалле вряд ли читал Чехова.

Когда, два года тому назад, я писал в № 1 «Новаго Града» о французском социализмѣ, о расколѣ не думал никто. Рѣзко сталкивались два течения, но борьба не была еще ожесточенно-безысходной, «меньшинство» еще не было охвачено той великой тревогой, которая позднѣе создала в нем повышенное чувство ответственности за судьбу Франціи — и не ея одной.

Правда, и тогда вожди его указывали, что мѣръ вступил из эпохи органической в эру революціонную, что нужны новыя организующія идеи и смѣлыя преобразованія, что безразсудно оставаться на высотах окаменѣлой ортодоксіи...

Все это так, но отсутствовало ощущеніе непосредственной опасности, «времен и сроков». Франція еще не стала «последней траншеей свободы», и гибель не грозила, казалось, основным цѣнностям европейской культуры.

Если прежде «меньшинство» стремилось к государственному и социальному творчеству большого размаха, для осуществленія своих идеалов, то теперь на очереди драматическое «соствязаніе на скорость»: если не совершить нужных преобразованій, не утолить новых потребностей, это будет сдѣлано вражескими руками.

<sup>1)</sup> Commission Administrative Permanente. Соответствует, во французской социалистической партіи, Центральному Комитету.

Поднять массовое народное движеніе, объединяющее рабочих, крестьян и средніе классы; преобразовать устарѣвшій аппарат власти и всю государственную машину; удовлетворить повсемѣстную потребность в управляемом хозяйствѣ; открыть перед молодежью широкіе пути борьбы и творчества; устранить таким образом опасность фашизма, спасти свободу и демократію под знаком порядка и авторитета, в рамках націи — ибо иного пути не дано — вот, по мнѣнію бывшаго «меньшинства», историческая задача французскаго социализма.

Напомню исторію происшедшаго раскола.

Выборы 1932 года дали побѣду радикалам и социалистам, дружно поддержавшим друг друга на перебаллотировках и совместно объявившимся перед избирателями. Страна ожидала сотрудничества лѣвых партій для проведенія мѣропріятій, общающихся на выборах. Но для «большинства» французской социалистической партіи то, что дѣлается и говорится на выборах, совсѣм не похоже на то, что пишется и возглашается в партійной печати, на партійных съѣздах. На выборах, как и в муниципальной работѣ и, по большей части, в парламентской, приходится снисходить к требованиям жизни. За то в партійных инстанціях берет реванш застывшая догма. Это и естественно, если, по выраженію Де Мана «теорія претерпѣвает практику вмѣсто того, чтобы животворить ее».

Парламентская тактика партіи, выражавшаяся в поддержкѣ лѣвых, радикальных министерств, представляла собой, в сущности, неустойчивый компромисс: по мнѣнію «большинства», партія ангажировала себя черезчур; по мнѣнію «меньшинства» — недостаточно. Само «большинство» было неоднородно: часть его мечтала о положеніи безответственной «классовой» оппозиціи, в соответствии с марксистской ортодоксіей; лѣвое же крыло помышляло о революціи, которую учинит объединившійся рабочий класс, когда Москва «образумится» и «поймет». Можно было бы насчитать немало оттѣнков, от почти реформиста Венсен-Орлюа до почти коммуниста Ж. Пивера; через раздѣннаго анализом бездѣйственнаго схоластика Леона Блюма; через Поля Фора, с потрясающей активностью отклоняющаго партію от активности дѣйствительной; через неукротимаго Жиромскаго, столь «громкошлящаго» против «меньшинства», что остатков ярости хватает развѣ только на радикалов.

Имѣлось ли в виду приводить в исполненіе старыя марксистскія формулы или нѣтъ, но вся чисто партійная жизнь и работа проходили под знаком их.

И для борьбы с коммунистами, и для соглашенія с ними требовалось показать свою не меньшую «лѣвизну». Партія росла в численности, но односторонне: лѣвое крыло все увеличивалось. Дух злобнаго сектантства все болѣе овладевал ею. Прежняя парламентская так-

тика казалась все менее допустимой. Все менее удовлетворяла она и «меньшинство», по причинам противоположным.

По мере развития европейских событий и обострения бюджетного кризиса, жоресисты все острее сознавали недостаточность условной поддержки министерств, неотложность образования, совместно с радикалами, сильного правительства для проведения широкой, смелой программы. «Большинство» же (бывшее в меньшинстве в парламентской группе), несколько не чувствовало грозности положения и стремилось вернуться к довоенной тактике.

В 1924 году, при министерстве Эррио, парламентская группа голосовала за бюджет при одобрении почти всей партии. Когда же, в январь с. г., группа голосовала за 12-ю бюджетную долю, был созван партийный съезд в Авиньон, в апрель месяце, для осуждения группы: при буржуазном строе социалисты обязаны всегда, из принципа, голосовать против «классового» бюджета. Так было постановлено, за 25 лет до войны, при основании 2-го Интернационала, и помнят об этом во всем мире одни лишь французские гедисты.

В Авиньон впервые некоторые вожди большинства заговорили о необходимости раскола — к искреннему негодованию меньшинства и особенно вождя его, Реноделя. Компромиссная резолюция (типа т. н. «pegre-blanc») разрешила голосовать за бюджет лишь в случае, если правые, с целью свалить левое министерство, голосуют против. Запрещены были и систематическая поддержка министерств и систематическая оппозиция. Запрещена была постоянная связь с другими фракциями путем «делегаций левых».

В мае месяце рассматривался бюджет. Многие пожелания группы были включены в него. Правые собирались голосовать против. Недопустимо было свергать третье министерство в течение года. Парламентская группа решила голосовать за бюджет. С. А. Р. немедленно поставила группу на вид, что та нарушает Авиньонскую резолюцию. Группа тем не менее за бюджет голосовала. (Исключая 29 левых). С. А. Р., усматривая тяжкое нарушение партийной дисциплины, передала дело на рассмотрение съезда, который должен был собраться в Париже, в июле. В партийных организациях парламентская группа и все «меньшинство» нещадно травились, смешивались с грязью. «Полюар» окончательно стал органом господствующей фракции. У Реноделя отнято было право помещать в нем по временам свои передовицы.

Участники съезда, по установившемуся дурному обычаю, приехали с обязательными наказами. Не могли изменить решения съезда ни декларация большинства парламентской группы, ни речи представителей ее (особенно докладчика группы, М. Деа), доказывавших, что нет иного пути, когда надо спасать и финансы страны, и демократи-

ческий строй ее. Однако, лишь пятая часть съезда поддержала группу. Четверть высказалась за «сожаление» (Венсен-Ориоль); большинство — за «поризание» (коалиция «левого центра» — Л. Блюм, Поль Фор; с «левой» — Жиромский, Пивер).

Но значение съезда вышло далеко за пределы тактических и дисциплинарных споров. В самый разгар его, несколько неожиданно, оформился идеологически и программно т. н. «нео-социализм». Монтаньон, Марке и Деа в своих трех импровизациях раздвинули рамки прений, дав драматическую очную ставку молодой действительности со старческим доктринерством.

До чего характерны слова Блюма: «Мне кажется, что мы вступаем как бы в новые планетные системы, среди которых мы не имеем иного компаса кроме марксистской доктрины... Не нам брать на себя руководство движениями, переходными между капитализмом и социализмом, хотя бы нам из-за этого суждено было страдать долгие годы. Мы должны остаться верны своим постоянным взглядам». Негодующая реплика Деа: «Думаете ли вы, что эта диалектика истории угнетает социалистов, которых мучат гитлеровцы?». И ответ Блюма: «Я надеюсь логически на осуществление социализма». — «Логическая надежда» — путем замыкания истории в единую обветшавшую формулу.

Во время речи Марке Л. Блюм произнес свою пресловутую фразу: «Я в ужасе», а затем, в десятках статей «Полюара» обвинял трех ораторов в фашизме. Но когда «фашист» Деа окончил свою речь, четыре пятых потрясенного съезда, вскочив с мест, устроили ему нескончаемую овацию, а итальянские социалисты-эмигранты Модильяни и Ненни, знающие толк в фашизме, кинулись обнимать Деа, со слезами на глазах.

Перед закрытием съезда Ренодель огласил декларацию, переноса разногласия на суд общественного мнения. «В кризисе капитализма и социализма мы представляем действительную волю для спасения демократии от беспорядка, народов от хаоса и человечества от войны, и мы уверены, что республиканское и социалистическое мнение страны — с нами».

Первое обращение к «мнению страны» состоялось в Ангулем, по приглашению социалистической федерации департамента Шаранты. Взгляды, изложенные на Парижском съезде, были повторены и развиты. Самый успех собрания побудил С. А. Р. к крайним мерам — ораторы были преданы суду Национального Совета Партии, назначенного на ноябрь месяц, в Париже. У «меньшинства» отнималась свобода не только действий, но и высказываний.

Как нарочно, лишь за несколько дней до Ангулема на Парижской Конференции 2-го Интернационала выяснилось, что по всем обсуждавшимся вопросам французские делегаты, принадлежавшие к

«меньшинству», были в полном согласии с пленумом, а сторонники «большинства» либо голосовали против, либо воздерживались. Марке, выяснявший в своей рѣчи свою позицию во французской партіи, удостоился овацій конференціи и поздравлений предсѣдателя — Вандервельде.

Ноябрьскому совѣту партіи пришлось судить не только ангулемских ораторов, но и 28 депутатов, голосовавших 23 октября за министерство Даладь в момент его паденья.

В проект бюджетнаго равновѣсія, на котором пало министерство, включены были: контроль над производством оружія, обѣщаніе нефтяной монополіи, національное оборудованіе с 40-часовой рабочей недѣлей, гарантія пртив пониженія заработной платы. Всѣ эти мѣры похоронены были паденіем кабинета. Ясно было, что от послѣдующих кабинетов можно ожидать гораздо меньшаго, что правительственные кризисы могут привести к гораздо болѣе правому министерству, если не к краху режима. Но все это перевысил налог в 120 фр. с государственных служащих.

Под давленіем чиновничьих синдикатов и партійных верхов парламентская группа рѣшила, незначительным большинством, голосовать против правительства. Создалось своеобразное положеніе. С. Г. Т.,<sup>1)</sup> формально нейтральная, давно уже не скрывала своих симпатій к «меньшинству», вслѣдствіе конструктивной, положительной тактики послѣдняго. Но на этот раз по частному вопросу «меньшинство» рѣзко разошлось с синдикатами, найдя в себѣ мужество поставить выше — интересы страны, да и длительные интересы тѣх же государственных служащих.

Партійное же большинство, соединяющее революціонныя фразы с дѣловым оппортунизмом, пошло по линіи наименьшаго сопротивленія. Надо добавить, что среди вождей его имѣется тайное, стыдливое тяготѣніе к инфляціи. Этим объясняется многое в их поведеніи.

Почти всѣ члены группы подчинились фракціонной дисциплинѣ. Лишь 28 депутатов, во главѣ с Реноделем, голосовали за правительство и 9 воздержались. По мѣрѣ приближенія дня «суда» депутаты — сторонники «меньшинства» все болѣе призадумывались. Привязанность к партіи, непониманіе трагизма положенія страны, личные интересы — все это уменьшало число готовых итти до конца. Если под декларацией, опубликованной перед Парижским съѣздом, стояло 79 подписей, то декларацию-протест на рѣшеніе съѣзда подписали только 55, а ноябрьскому совѣту партіи предстояло судить только 37 (28 плюс 9).

Посредничество Вандервельде и Адлера, предсѣдателя и секре-

1) Confédération Générale du Travail.

тара Интернаціонала, принятое Реноделем, отвергнуто было С. А. Р. Обязательные мандаты предрѣшали исход дѣла. «Подсудимые» не явились на засѣданіе.

Съѣзд отверг предложеніе Грумбаха об обращеніи к Интернаціоналу.

Семеро Авиньонских ораторов были исключены («поставили себя внѣ партіи») громадным большинством. Депутатам, погрѣшившим против дисциплины, обьявлено послѣднее предупрежденіе. От всѣх депутатов и сенаторов — членов партіи, потребовано письменное возобновленіе обязательства подчиняться ея рѣшеніям. Грядущіе пути партіи указаны Полем Фором и Жиромским: «революціонное дѣйствіе» и «автономная классовая политика в парламентѣ». И если одновременно исключена из партіи кучка большевизанов (не за стремленіе к союзу с коммунистами, а за преждевременное, своевольное соединеніе с ними), то не слѣдует обольщаться. По словам П. Фора, «когда завтра мы будем искать новых форм единства с коммунистами, если Москва этого захочет, все должно быть сдѣлано на исключительно революціонной почвѣ».

В скромном залѣ на другом концѣ Парижа, «подсудимые» ждали, с нѣсколькими сотнями своих сторонников, предрѣшеннаго приговора. Многие и многіе единомышленники не отдѣлили своей судьбы от судьбы исключаемых. Отпаденія от старой партіи множились во всей странѣ. 32 депутата (из 130) и 7 сенаторов (из 16) немедленно примкнули к новой партіи, основанной в ночь на 6-ое ноября. Свыше 30 депутатов, во главѣ с Фроссаром, послали С. А. Р. своего рода ультиматум, подчеркивая свою вѣрность идеям «меньшинства» (единеніе лѣвых партій, участіе в правительствѣ), требуя созыва партійнаго съѣзда до новаго года, для опредѣленія тактики партіи, угрожая, в случаѣ согласія съѣзда с П. Фором и Жиромским, уходом из партіи, но соглашаясь временно соблюдать партійную дисциплину. Отсюда названіе «ожидальщики» (les attendistes), полученное этой группой, затѣявшей двойную игру и нарушившей моральное обязательство по отношенію к своим единомышленникам.

С. А. Р. ограничилась выраженіем своего удовлетворенія по поводу «временнаго согласія».

✱

Посмотрим теперь, каков же духовный облик Соціалистической Партіи Франціи (Союза Жана Жореса)?

Будущіе вожди ея познакомили Францію со своими взглядами в нѣскольких громких выступленіях. Рѣчи Монтаньона, Марке, Деа на Парижском съѣздѣ 15-17 июля 1933 года в сущности и оформили т. н. нео-соціализм, зародившійся в лонѣ традиціоннаго жоресизма.

Одна из существенных традиций Жореса — неприязнь к окостенелой ортодоксии, тѣсная и живая связь теории с дѣйствительностью, мужественная переоценка всего, оказавшагося ложным или отжившим. Именно в средѣ жоресистов могло возникнуть смѣлое, новаторское движеніе, заклеянное гедистами, как «фашистское». Обвиненіе и неискреннее, и абсурдное.

Один из видных членов новой партіи, М. Боннафу, резонно доказывает, что новыя политическія и социальныя исканія не имѣет обязательной связи ни с одним политическим теченіем, но кристаллизуются вокруг того, которое берет на себя их осуществленіе. Фашизм побѣждает, когда противники его творчески безсильны.

Новое теченіе, возникнув в средѣ жоресистов, не исчерпывается ея наслѣдіем. В Соціалистической Партіи Франціи можно различить два оттѣнка: традиціонный и новаторскій. Представители перваго не так остро чувствуют катастрофичность положенія. Они скорѣе склонны к оборонѣ, к соглашенію всей лѣвой Франціи для защиты привычными парламентскими способами демократической государственности. Новаторы же считают основной задачей — поднять всенародное движеніе для смѣлых, коренных преобразованій. Правда, первые не отказываются слѣдовать за вторыми (жоресизму вообще свойственен внутренній динамизм, вкус к творчеству большого стиля). Но позиція «ожидающих» объясняется, в первую очередь, именно принадлежностью их к первому оттѣнку.

Выступленіе трех вождей — новаторов на Парижском съѣздѣ не было заранѣе подготовлено. Три импровизаціи, три попытки объяснить свои чаянія, свою тревогу... Как видно будет, они сошлись в наиболѣе существенном.

Монтаньон глубоко чувствует поступъ новаго міра, смѣняющаго старый на наших глазах. Замкнутость в ветхих формулах для него невыносима. От ощущенія новаго духа, вѣющаго во всѣх областях жизни, его проникновеніе в нужды нашего времени, его новаторство, смѣлое, но практичное. Разсудительность инженера (его профессія) и пылкость общественнаго дѣятеля, депутата, одного из любимцев «добраго народа города Парижа».

В словах А. Марке — мэра Бордо, создателя блестящаго городского хозяйства и третьей по силѣ социалистической федераціи Франціи — тревожная вдумчивость строителя-организатора, глубоко переживающаго ответственность, свою и друзей, за судьбу своего народа и зовущаго на путь суровой дѣйственности. Он неустанно повторяет со сдержанной силой свои излюбленныя мысли, но создает впечатлѣніе не однообразія, а будящаго, мужественно-значительнаго зова.

Марсель Деа (как и Монтаньон, депутат Парижа), соединяет первостепенный ум теоретика-идеолога с неукротимой энергіей бойца-

руководителя, сочетает анализ дѣйствительности с замыслом претворенія ея. В нем задатки народнаго трибуна и незауряднаго государственна дѣятеля.

Каковы же их взгляды?

Новый мір ищет себя, говорит Монтаньон. Кризис социализма лишь частность кризиса общаго. Раз у социалистов не хватает мужества обновить свою доктрину, — новыя, юныя партіи их уничтожают. Кризис переживают и парламентаризм, и демократія, так как государство оказалось слабо перед новыми задачами, вытекающими из кризиса хозяйственнаго. На смѣну либеральному хозяйству рождается коллективное, социальное. Поиски новаго равновѣсія вызывают замѣшательство. Трудовые классы ждут от государства властной инициативы для уменьшенія страданій, для восстановленія равновѣсія. При безсиліи его они встают против режима, против парламента. Повсюду — тяга к сильному государству, к корпоративному устройству. Так рождается фашизм. И Муссолини и Гитлер частично заимствуют идеи и программу французскаго синдикализма, оставшіяся без примѣненія во Франціи.

Громадна в этих движеніях роль средних классов, столь цѣнных по личному составу, столь революціонных нынѣ по настроеніям.

Молодежь ищет пути к надеждѣ. У социалистов она не видит динамизма, который увлек бы ее. Старое ея не притягивает. Если социалисты не поймут ея запросов, то найдутся другіе, и она пойдет за ними. За другими, с их немедленной надеждой, могут пойти и рабочіе, деморализованныя безработицей. Никогда еще не была так сильна социалистическая идея. Но только к социализму открылся второй путь, путь фашистскій. Такова опасность. Но Монтаньон намѣчает и способы борьбы и побѣды.

Необходимо обновить парламентаризм, 1) преобразовать государство, сдѣлав его способным руководить хозяйством. Социалисты должны возглавить движеніе за созданіе современнаго государства. Они же должны подготовить контролируемое хозяйство, а в рамках его — синдикализацию индустрій.

Средним классам — реформы, ожидаемыя ими: кредит торговый, ремесленный, страхової; синдикальная организація закупок, распределенія.

А для молодежи — дѣйственность, неустанная борьба на всѣх позиціях. Въмѣсто холодных, тщетных формул — широкаго размаха

1) См. план реформы в книгѣ Монтаньона, «Grandeur et Servitude Socialistes», 1929 г. Предполагается выдѣлить большинство министерств, как «техническія», из состава политическаго кабинета — съ тѣм, чтобы их не затрагивал вотум парламента.

строительство, в духе конструктивных планов Сен-Симона и Прудона. Молодежь хочет творить историю. Монтаньон предрекает объединение рабочих, средних классов и молодежи в порыве творческого энтузиазма.

А. Марке ставит вопрос в упор. В борьбе за социализм участвовали в рядах партии два поколения. Третье идет им на смену. По признанию самого П. Фора, баррикадная революция отжила свой век. А повседневная борьба в стране и парламенте дает лишь малые результаты (1914 г.: 164 депутата, 100.000 членов партии; 1932 г.: 130 депутатов, 120.000 членов партии).

Невозможно отдавать жизнь за завоевание 30 депутатских мест.

Молодежь ждет победы и готова биться за нее. Задача в том, чтобы многообразные страдания, тревоги, отчаяние нашли исход в объединении вокруг партии, а не вокруг некоего вождя. Среди общего беспорядка, замешательства, несвязности, социализм должен стать островком порядка, полюсом авторитета. Если при общем развале социалисты провозглашают волю к устройству, к порядку, то средние классы примкнут к ним, к пролетариату.

Нельзя усиливать развал, усугублять финансовые затруднения бесплодной парламентской оппозицией. Если, во второй раз за 10 лет, левые приведут к банкротству, покончено будет с демократией, с республиканским режимом.

Вместе с порядком и авторитетом Марке включает в свой девиз и нацию. В нашу эпоху народы замыкаются в свои национальные рамки. Французские социалисты, бессознательно следуя этому движению, все меньше защищают специально-пролетарские интересы, ведя, в интересах нации, обще-демократическую политику. Но нельзя плыть по течению, от случая к случаю. Надо попытаться организовать хозяйственную жизнь в национальных границах, защищая трудовые классы и сохраняя на будущее возможность международной регуляции.

Международное единение на началах свободы и справедливости, как его постулировал 19-ый век, может осуществиться путем соглашения сильных правительств, сменивших одряхлевшую буржуазию и разрешивших внутренние проблемы, созданные кризисом.

На конференции Интернационала Марке укажет также, что идею национальную следует противопоставить идее расовой.

Спасение демократии в искании истины, в проводнении ее для создания большого движения, которое принесет должные изменения и создаст новый порядок. Действие сильнее слова, а волевая решимость притягательнее реторики. Если не будет этого действия, то люди, пришедшие в отчаяние, обратятся к другим.

Марке мог бы повторить слова Лютера: «Здесь я стою и не могу

иначе». Не может потому, что тактика, выдвигаемая ему в вину, лишь вывод из всех указанных предпосылок.

Марсель Деа, как помнят читатели «Нового Града», еще два года тому назад дал схему последовательных, глубоких социальных преобразований, сообщая проводимых пролетариатом и средними классами. Теперь положение последних внушает ему глубокую тревогу. Пролетаризация вызвала в них сложное душевное состояние: стремление сохранить свой прежний социальный уровень, соединенное с готовностью к мятежу, даже к революции.

Обострение кризиса, затяжная борьба одинаково мощных сил — буржуазии и пролетариата — обезсиливает государство и, с ростом анархии, вызывает тягу к порядку и волну антипарламентаризма. И тогда средние классы, найдя свой идеал в фашизме, выступают во имя восстановления государства и возрождения нации, вовлекая в свое движение круги и буржуазии, и пролетариата.

Все это разворачивается под знаком национализма, в соответствии с «расщепкой» (décrochage), происходящей в международном хозяйстве и замыканием в национальных рамках. «Расщепка» имеет и более глубокое значение — сами идеалы и духовные ценности начинают терять свою универсальность.

Кризису международного капитализма сопутствует и кризис международного социализма. Фашизм же обращается против обоих: он враждебен и «анти-национальному» рабочему движению плутократии, стремясь к замкнутому корпоративному хозяйству. Социалистическая армия, придя на поле битвы, не находит ни обычного противника, ни прежних лозунгов и знамен. Социалистические идеи и лозунги частично присвоены врагом. Неудивительны слабость и замешательство социалистических партий.

Заградить дорогу фашизму возможно лишь устранив его причины. А левые французские социалисты совершают прямо обратное, видя спасение в рабочем единстве, т.е. в соглашении с коммунистами. Для этой цели подчеркивается пролетарский характер социалистического движения, выдвигается идея диктатуры, проявляется враждебность к национальной обороне. Таким образом готовится тройной разрыв: со средними классами, с демократией, с нацией. Правильная же политика — в укреплении этой тройной связи.

Так как капитализм вызывает к себе враждебность средних классов, то вполне естественно призвать их, вместе с рабочими, к широкому анти-капиталистическому единению.

Духом демократии проникнуто и рабочее движение, и идеалы его. И, наконец, характер нашего кризиса требует некоего пере-

несения тактических и стратегических задач из международного плана в национальный.<sup>1)</sup>

Критикуя позицию Л. Блюма, призывающего к терпению, к отказу от действительности, Деа подчеркивает свою враждебность фаталистическому пониманию истории, диалектическому истолкованию ее, модному в 19-ом веке. Наш долг — пытаться лепить свою судьбу, направить историю по своему пути.

Вот основные положения, составляющие фонд новой партии.

Представляют интерес и взгляды М. Боннафу, который станет, вероятно, одним из видных идеологов ее. В своих комментариях к июльским речам, отвечая на упрек Блюма в «отречении от разума» (чрезмерная эмпиричность идеалов «нео-социалистов»), Боннафу подчеркивает, что воззрения Блюма вытекают из содрожавшей метафизики. Объяснение истории и обоснование идеала единой, всеобъемлющей формулой — не отвечают запросам нынешней молодежи. Поэтому «нео-социалисты» говорят о задачах истории, которая по плечу одному поколению. Отсюда же их напряженная действительность.

По образному сравнению Боннафу, Блюму нравится, стоя на берегу, искусно руководить лодкой, в которой сидят другие. «Ты же, кого вы называете нео-социалистами..., чтобы править судном, предпочитают съез и грести».

И там, где Блюм, в ответ Монтаньону, пренебрежительно говорит о молодых людях, которых «мода привела к нам, мода и уведет», Боннафу видит бесчисленные тысячи ищущих источников надежды и источников существования. «Мода» — опрокидывающая империю и мнящаяся лицо Европы...

И Боннафу, всматриваясь в побуждения наших современников, находит характерную черту в жаждѣ «служения», жаждѣ помощи коллективного сознания, которое хотят видеть могущественным; «служения» — под защитой порядка,<sup>2)</sup> ясного и сильного. Основная проблема — проблема порядка. Все мыслители первой трети прошлого века, достойные внимания, того же мнения. И Боннафу добавляет: «Они были правы, но на сто лет опередили историю». Историческими причинами объясняет он мнимое противоречие между демократией и порядком, социализмом и авторитетом. Для спасения основных свобод надо строить во имя порядка: «Свобода постигается, как функция по-

<sup>1)</sup> В этом пункте взгляды Деа изменились. В «Perspectives Socialistes» он придавал главное значение взаимоотношениям с международным «нео-капитализмом».

<sup>2)</sup> Надо иметь в виду, что слово «ordre» исполнено гораздо большей значительности и ценности, чем наше слово «порядок», имеющее скорее поверхностный смысл.

рядка, на который она опирается». Боннафу не хочет, чтобы, по немецкому примеру, социалистам пришлось выбирать между постыдной капитуляцией или изгнанием.

Надо добавить, что в своем истолковании понятия свободы он скорее одинок. Но мнения его интересны уже в виду его положения в новой партии. Так первый манифест был составлен на основании двух проектов: Деа<sup>1)</sup> и Боннафу.

С манифестом этим обратилась к странѣ в конце ноября, перед созывом съезда, Организационная Комиссия партии, формулируя основные положения, которые вытекают из июльских речей.

«Мы не хотим, гласит манифест, чтобы социализм довольствовался пророчествами на тысячелетний срок, а в настоящем — застыл в мертвых формулах». Указав на кризис, хозяйственный и духовный, на банкротство идеологии 19-го века (либерализм, авторитарный консерватизм, мессианистический, окостеневший социализм), манифест призывает к борьбе за демократический порядок и авторитет, за антикапиталистическое освобождение, за национальную демократию. «Именно потому, что мы страстно преданы демократии, мы хотим сильного государства».

Предуказывая объединение метрополии с колониальной империей в одно великое хозяйственное целое, манифест знаменательно провозглашает: «Необходимо завершение, примирение нации с самой собой, о котором говорил Жан Жорес. Перед лицом советизма, фашизма, гитлеризма Франция может и должна найти формулу этого примирения. И тогда она снова сможет выполнять в анархическом, жестоким мирѣ функции руководства и примера».

«Воинствующая демократия»... защитит дороги ценности свободной культуры, вольного суждения, всестороннего гуманизма. «Хозяйственный порядок, благодаря порядку и авторитету политическому, обеспечит свободу духа». И манифест зовет Францию, под страхом грядущих катастроф, к делу общественного спасения.

Первый съезд, собравшийся 5-го декабря, четко оформил цели партии, и заложил основы ее организации, в связи с проникающим ее новым духом, боевым и творческим одновременно. Принятый единодушно устав ставит непосредственной целью партии, по пути к социализму, создание общественного порядка, при котором нация контролирует капиталистическое производство и обмен, опираясь на широко развернутый синдикализм. Свой приход к власти партия мыслит на путях демократического большинства, благодаря единению пролетариата, крестьянства и средних классов.

<sup>1)</sup> Деа — генеральный секретарь партии. Председатель парламентской группы — Ренодель. Боннафу — второй секретарь.



Партийная жизнь строится на началах неустойчивой действительности. Преодолеваются бюрократизм и рутинность старой партии. Запрещаются императивные мандаты. Партийные организации на местах («группы Жана Жореса») создают дружины действия и дружины технические (*équipes d'action et équipes techniques*).

Назначение первых — организация порядка и защиты партийных манифестаций и исполнение организационных поручений.

Задача вторых — деятельность во всех экономических и социальных кругах и информирование партии в областях хозяйственной, технической, политической.

В этих, казалось бы, деталях организации заложена, думается мне, будущая сила партии, и сказывается ее созвучность эпохе.

В принятом обращении к странам приведены к единству два отбита мысли новой партии. Съезд заверяет, что партия сдѣлает в парламенте все возможное для восстановления финансов и создания устойчивого правительства. Но, неуверенная в продолжении парламентской рутинности, она будет бороться в странах за создание мощного движения, что, быть может, окажет «счастливое влияние» на парламент. Но и это может оказаться недостаточным. Остается главное: создав партийную организацию применительно к длительному, действительному отправлению власти, объединить народ вокруг себя, получить от него мандат на власть и, сломав все препятствия, исполнить народное поручение, перестроив Францию государственно и хозяйственно.

Таковы замыслы партии, существующей меньше двух месяцев. Пока мы наблюдаем быстрый рост ее в странах и в частности начавшийся приток молодежи. Первые «дружины действия» с немалой гордостью и радостью обслуживали съезд. Со всех концов Франции приходят вести об уходе из старой партии испытанных работников. Велик наплыв и новых членов, а также многих, отошедших от партии из-за ее доктринерства и нетерпимости. Помимо самого раскола, партийная общественность глубоко потрясена исключением Реноделя, друга и ученика Жореса, старого вождя большой моральной высоты и авторитета. «Остаться с Реноделем» — становится долгом совести и уход из партии (которую жоресисты любезно называют «археосоциалистической» или «нео-большевистской») может развернуться с еще большей силой по этой причине, в добавление к притягательной силе новых идей.

Осуществит ли партия Жана Жореса задачи, к которым ее «побуждает» неумолимая необходимость и вдохновляет благородная социалистическая традиция и высокая человеческая надежда? Ближайшие месяцы покажут, станет ли, может ли она стать центром всенародного единения. У нее есть немаловажные шансы: воля к победе, соединение безкорыстного идеализма с жестоковатой, действительной

властью; осознание необходимых преобразований, чувство темпа эпохи в борьбе и творчестве.

Коренные хозяйственные преобразования, вызываются, быть может, впервые не максималистским утопизмом, а хозяйственной необходимостью.

Новые, смѣлые формулы сплавляются с традициями революционной Франции, близкими сердцу среднего француза (достоинство личности, права народа).

Отказ от старой теории классовой борьбы, противоречившей лучшим традициям французского социализма, смыкает нацию в общем порыве, изолируя лишь финансовых и индустриальных магнатов. Полновѣсное, животворное понятие — народ снова приходит на смену класса. Как раз на этот пункт устремлена «правовѣрная» критика. И надо подчеркнуть со всей ясностью, что для новой партии рѣчь идет не о каком-либо дѣловом соглашении пролетариата со средними классами, а о внутреннем преодолении раздѣления, об органическом всенародном единстве. Европейский опыт показал, что при столкновении с движением всенародным, движение классовое страдает неизлечимым «комплексом недостаточности».

Даже Марксу, было нечуждо смутное сознание этого: в его утопической концепции побѣдоносный пролетариат «конституирует себя, как нацию».

И если единство, к которому зовет новая партия, создается на путях борьбы за духовный рост и благосостояние личности и общества, то здесь — не отход от социализма, а высшее торжество его. Перед страной, и в мирѣ хозяйственном и в мирѣ идейном, ставятся задачи, достойные французского народа, как раз в то время, когда Франция подобна насыщенному раствору перед моментом кристаллизации.

Но имѣются и слабыя стороны.

Идеологически партия еще не вполне наша. Если запросы молодежи во многом почувствованы верно, то грозит, кажется мне, одно недоразумение. Молодежь не имѣет «цѣльного мировоззрения», она эмпирична, она не мыслит «*sub specie aeternitatis*». Отсюда вывод, который дѣлает Боннафу: наш идеал — краткосрочен, наша уверенность — временная. (Да не заподозрят Боннафу в «подлаживании»: он лишь счастлив тѣм, что его душевный строй совпадает с таковым же молодежи). Между тѣм русский, итальянский и немецкий примѣры показывают, что молодежь как раз ищет «абсолютного», хотя, к сожалению, удовлетворяет свою жажду обожествляя весьма относительное. Одной конкретностью цѣлей ее не завоевать, если эта конкретность не будет обнаружением большой объективной ценности. В той же мѣрѣ, в какой она остается в чисто «утилитарной» сфере, она не имѣет вкуса ни к какой общественной борьбе.

В этом отношеніи могут оказаться плодотворными, если не будут отодвинуты на задній план, мысли об исторической задачѣ Франціи, о духовных цѣнностях, ею воплощаемых, «примиреніи ея с самой собой». Все это — в нерасторжимой связи с паѳосом социальнаго преобразования.

Но побѣда может прійти лишь при должных качествах вождей, которая может проявиться лишь на дѣлѣ: прошлое не гарантирует одаренности для дѣйствій в иной обстановкѣ, иными методами.

Возможно, разумѣется, что французскій народ, вообще не склонный к организациі, не выйдет из состоянія неоформленнаго недовольства и, слѣдовательно, Союз Жана Жореса не будет достаточно силен к моменту, когда внутренняя или внѣшняя бѣда бросит націю, в порывѣ отчаянія и гнѣва, советѣм в другую сторону. Возможно также, что идеал новой партіи просто «не дойдет до сердца» народа.

Но чѣм сильнѣе опасность культурно-государственнаго срыва, с тѣм большим сочувствіем смотрим мы на смѣлую попытку спасти в ней, и в Европѣ, человѣческую личность с дорогими нам духовными цѣнностями.

Должно нас привлекать и отношеніе партіи Жореса к большевизму. Слѣдует помнить, что одна из причин раскола — тяготѣніе старой партіи к союзу с коммунистами.

Еще одно замѣчаніе: неправильно было бы критиковать новую партію, механически выхватывая отдѣльные пункты. Похвалить ея стремленіе к сильной власти и к социальным преобразованиям и осудить одновременно ея демократизм, значит не понять цѣльности ея программы. Точно так же, отнести одобрительно к ея политической тактикѣ и откинуть ея социальныя планы, как «утопическіе», значило бы не уловить основных нужд нашего времени; не уловить «raison d'être» партіи, по примѣру 30 «ожидающих» депутатов.

В ближайшіе мѣсяцы Соціалистическая Партія Франціи (Союз Жана Жореса) в борьбѣ познает свои силы. В борьбѣ опредѣлится, быть ли лишней новой партіи или же быть новой Франціи.

Сергѣй Жаба.

Le gérant : I. Rossel-Chiot.



Soc. Nouv. d'Impr. et d'Ed. 32, RUE MÉNILMONTANT, PARIS.

Цѣна 10 франц. фр.

**REVUE TRIMESTRIELLE**

Dépositaire: YMCA-Presse

10, Boulevard Montparnasse, 10

P A R I S