

НОВЫЙ ГРАД

13



CITÉ NOUVELLE

НОВЫЙ ГРАД

под редакцией

И. Бунакова и Г. Федотова

13

ПАРИЖ

1938

Содержание:

<i>Н. Бердяев.</i> Кризис интеллента и миссия интеллигенции ..	5
<i>Ф. Степун.</i> О свободе	11
<i>Г. Федотов.</i> Эсхатология и культура	45
<i>С. Белозерев.</i> Крестьянская Россия	57
<i>Н. Алексеев.</i> О будущем государственном строе России	91
<i>П. Савицкий.</i> Россия и эмиграция	114
<i>Ю. Рапопорт.</i> Через двадцать лет	127

И д е и ж и з н ь

<i>Пером. Лев Жилле.</i> Мессианская вера	140
<i>Мон. Мариа.</i> Под знаком гибели	145
<i>Н. Алексеев.</i> Всемирный с'езд практического христианства в Оксфорде	152
<i>Е. Извольская.</i> Новая философия труда	163
<i>В. Яновский.</i> Общее дело	172
<i>В. Варшавский.</i> «Третья Россия»	175
<i>В. Варшавский.</i> «Дневник безработного интеллигента»	179
<i>Г. Федотов.</i> Искания младороссов	183
<i>Ф. Степун.</i> Лев Закутин. «О чувстве и чувственности»	186

Кризис интеллекта и миссия интеллигенции

Положение в мире интеллекта и его представителей, интеллигенции¹⁾, делается все более и более тяжелым и угрожающим. Независимость мысли, свобода духовного творчества отрицаются могущественными движениями нашей эпохи. Современные поколения и их вожди не признают руководящего значения интеллекта и мысли. В этом век наш радикально отличается от века XIX и XVIII. Представители мысли, творцы духовной культуры должны выполнять заказы жизненного процесса, служить социальным интересам и воле к могуществу. Ставится вопрос о судьбе не интеллекта только, но и духа. Я не хочу сейчас вкладывать специально религиозный смысл в слово дух. Но все сойдутся на некоторых признаках духа. Дух есть свобода, творческая активность, смысл, интеллект, ценность, качество и независимость, прежде всего независимость от внешнего мира, природного и социального. Духовное начало в человеке означает определяемость изнутри в отличие от того состава человеческой природы, который определяется извне. Как существо духовное, человек есть существо активное, творческое, свободное. Духовная жизнь принципиально отличается от жизни общественной, она не детермирована социальной средой, она имеет другие источники, она изнутри черпает свои духовные силы. Это соответствует евангельскому различению царства Божьего и царства Кесаря. Дух вкоренен в царстве Божьем, в этом его свобода, общество же, претендующее повелевать духом и требующее от него поклонения, есть царство

¹⁾ Слово интеллигенция я здесь употребляю скорее в западном смысле *intellectuels*, чем в специфически русском смысле.

кесаря. Это есть вечный дуализм, который вполне преодолен может быть лишь конечным преобразованием мира. Этот дуализм и защищает свободу духа, свободу мысли, свободу творчества. Он противостоит всякому конформизму. Диктатура над духом невозможна, она означает угашение и истребление духа. Сейчас происходит восстание против духа, против качества духа, свободы духа со стороны воли к жизни, воли к могуществу, воли к организации, и это восстание сопровождается идеализацией инстинктов и интересов, которые поставлены выше ценностей.

Во все времена существовал в мире конфликт между качеством и количеством, между созерцанием и действием. Но конфликт этот достиг небывалой остроты в нашу эпоху. Чем это объясняется? Мы вступаем в эпоху активного вторжения и господства масс в историю. Такие эпохи уже бывали. Такова была эпоха цезаризма. Аристократизм греко-римской культуры был опрокинут. Господство масс обыкновенно создает диктатуры, выдвигает своих вождей, дает преобладание солдатчине, которая и ставила римских и византийских императоров. При этом обычно создается связанный социальный строй. Так было в эпоху Диоклетиана. Вся сложность нашей эпохи и вся трудность оценок в ней со стороны интеллигенции в том, что экономические требования масс совершенно справедливы и оправданы. Справедливы и оправданы также требования масс, чтобы цивилизация принадлежала и им. В отношении к этим задачам недопустимо равнодушие со стороны мыслителя, писателя, артиста. Социальная справедливость есть духовное начало. Но в первые стадии процесса вторжения масс неотвратимо понижается принцип качества, опрокидывается аристократизм культуры, происходит посягательство на свободу творчества. Интеллект аристократичен, требует качества, возвышения к совершенству. Свобода аристократична в противоположность распространённому мнению. Массы мало дорожат свободой. Вторжение масс со своими требованиями происходит в момент ослабления и падения древних религиозных веро-

ваний, умаления духовности в мире. Массам, не приобщенным к благам и ценностям культуры, трудна культура в благородном смысле слова, и сравнительно легка техника. Было замечено, что варвар и человек культурный одинаково могут пользоваться телефоном и военными орудиями истребления. Технические результаты науки нужны для организации жизни, для реализации воли к могуществу. Массы плохо понимают тот интеллектуальный иерархизм, в силу которого самое низшее в технических результатах знания зависит от самого высшего в бескорыстном знании. Побеждает принцип количества. До мировой войны мир был относительно устойчив, общества напоминали твердые тела. Против этого старого мира, в котором было много несправедливости и неправды, восставали, стремились к революции, но все же на нем базировались и им питались. Сейчас мир пришел в жидкое состояние, в обществах нет больше твердых тел, всякое органическое единство нарушено, и жизнь в этом мире становится все более и более трудной и необеспеченной. Массы молодежи требуют, во что бы то ни стало, быстрой организации обществ, единства хотя бы принудительного, чтобы не погибнуть в окончательной анархии. Современные диктатуры, деспотические тоталитарные режимы лишь обратная сторона анархического состояния мира. Так всегда бывает. Единство мирозерцания, которого требуют тоталитарные, диктаториальные режимы, рождается не изнутри, не из единства глубоких верований, оно предписывается сверху и извне, декретируется государственной властью. При этом свобода мысли, свобода творчества совершенно отрицается. Интеллектуальное созерцание, бескорыстное знание и творчество представляются помехой для организации жизни, для достижения единства. Восстание силы жизни, нарастание воли к силе совсем не есть в нашу эпоху выражение творческого избытка жизни, оно есть порождение несчастья, порождение слабости. Вкус современной молодежи к насилию есть выражение духовной слабости. Акт насилия есть жест слабости. Сравнение нашей эпохи с средневековьем очень неблагоприятно для нее. Тогда

было реальное единство, созданное глубокими верованиями, теперь его нет, его создают диктатуры ad hoc. Поэтому свободы мысли в средние века было больше, чем в современных тоталитарных режимах. Вспомним, сколько было в средние века философских, богословских, мистических школ. Тогда существовал аристократизм интеллекта.

В эпоху глубоких социальных переустройств, когда старые общества рушатся, а новые еще не созданы, духовные ценности отступают на второй план, и их творцы утесняются. Человек есть уязвимое существо, которое с трудом вмещает полноту и живет реакциями. Революция психологически есть также реакция, она сопровождается сужением сознания, вытеснением многих творческих стремлений и ценностей. То, что в иерархии ценностей стоит выше всего, может казаться ненужным и даже вредным. Могут потребовать подчинения ценностей высшего порядка ценностям низшего порядка.

От духа могут потребовать, чтобы он был слугой материальных интересов и потребностей. Движения социально революционные могут оказаться духовно реакционными. Монизм в понимании исторического процесса не выдерживает критики. Никакие процессы не могут обойтись без услуг интеллекта. Но интеллект может быть обращен в простое средство для организующегося витального процесса. Дух рассматривается как эпифеномен. На этой почве происходит острый конфликт подлинного призвания служителей духа с требованиями, им предъявленными. Но вопрос о том, кто виноват, сложнее, чем обыкновенно думают. Есть вина, лежащая на культурной элите. Русская культурная элита виновата в катастрофе русской духовной культуры. Есть ужасный эгоизм культурной элиты, ее изоляция, ее презрение к жизненным нуждам человеческих масс. Индивидуализм intellectuals, который нарастал с эпохи Ренессанса, совсем не всегда означал защиту духовной независимости и свободы творчества. Он означал также нравственный и социальный индифферентизм, отсутствие сознания своей миссии. Идея служения высшей цели преобразования жизни померкла в сознании творцов духовной

культуры. Ошибочно противопоставлять свободу служению. Великие писатели и артисты имели это сознание служения. Подлинные intellectuals — представители духа, т.е. свободы, смысла, ценности, качества, а не государства, не социального класса и социальных интересов. Представитель духа, творец духовной культуры имеет профетическую миссию. Профетизм существует не только в религиозной жизни. Древне-еврейские пророки — прототипы профетизма, но он существует и в философии, в литературе, в искусстве, в социальной жизни. Этот профетический элемент был у Данте, Микель-Анджело, Бетховена, Карлейля, Ницше, Ибсена, Киркегарда, Л. Толстого, Достоевского. Человек профетического типа слушает не голос, идущий извне, не голос общества и народа, а исключительно внутренний голос, голос Божий. Но он обращен к судьбе народа, общества, человечества. Пророк одинок, он находится в конфликте с коллективом, религиозным или социальным, он побивается камнями, он считается «врагом народа», но он социален, он говорит слово правды народу, обществу, он прозревает судьбы человечества. Быть может, более всего мы пуждаемся в пробуждении профетического духа. Это дух свободы и независимости, несогласия ни на какой конформизм и вместе с тем сознание служения сверхличной цели. Представитель духа несогласен определяться обществом и государством, он определяется изнутри.

Нужно решительно различать социальное призвание от социального заказа, выражения употребляемого в советской России. Intellectual, мыслитель, писатель, артист имеет социальное призвание, он не может оставаться равнодушным к тому, что происходит в социальном мире. Все социальное глубоко связано, положительно или отрицательно, с духовным и отображает совершающееся в духовной действительности. Но intellectuals ни в коем случае не должны исполнять социального заказа, это было бы отречением от свободы духа. Социальное призвание идет изнутри, оно свободно, социальный же заказ идет извне, он означает принуждение. Правда, в искусствах пластиче-

ских артисты всегда получали заказы от князей мира се-го сделать тот или иной портрет, статую, украсить дворец. Но искусство их оставалось свободно, так как мало зависит от сюжета. Сейчас положение более трудно и для представителей пластических искусств, посягательства на них идут дальше. Но положение писателей всегда было иное. Писатели, по крайней мере более значительные писатели, имеют несчастье дорожить теми или иными идеями и верованиями. И это делает конфликты неизбежными. Intellectuals принуждены бороться за свою свободу. Тоталитарное государство двояко действует на творцов духовной культуры. Оно или подкупает intellectuals, сулит им все блага, требует от них послушного исполнения социальных заказов, или преследует их и делает их мучениками. Ставится вечный вопрос о конформизме. Одни идут на конформизм, приспосаблиются, соглашаются на отказ от свободы мысли и творчества, другие от конформизма отказываются и попадают в очень тяжелое положение. Трудность вопроса о том, что независимость интеллекта, свобода духа не могут и не должны быть защищаемы через сохранение социальной несправедливости. В режиме либеральном intellectuals более свободны, они не подвергались прямому насилию (косвенному насилию через деньги они подвергаются), они могли лавировать, но режим этот был социально несправедливым, он связан с капитализмом, с господством классов богатых, обладающих всеми материальными орудиями. Несправедливость эта связана не с самим принципом свободы, а с недостатком свободы, с тем, что свобода была лживой, существовала не для всех, а лишь для немногих. Связать интеллектуальную и духовную свободу с защитой социальной несправедливости было бы роковой ошибкой. Это как раз и вызывает подозрительное отношение к интеллигенции со стороны социальных движений нашей эпохи, особенно со стороны марксистов. Если эти подозрения и обвинения часто бывают чудовищно несправедливы, иногда сознательно лживы, то повод для них все-таки существует, его дает эгоизм, изоляция, социальное равнодушие части культур-

ной элиты и даже значительной части. Между тем как борьба за свободу и антиконформизм intellectuals, творцов духовной культуры должны быть связаны не с социальным равнодушием и потаканием социальной несправедливости, а с свободно выполняемым социальным призванием. Люди духа и интеллекта должны сознавать свою независимость и свободу, свою определяемость изнутри, но и свою социальную миссию, свою призванность служить делу справедливости путем своей мысли и творчества. Будущее человечества зависит от того, будут ли соединены в мире движение духовное и движение социальное, будет ли связано создание более справедливых и более человеческих обществ с защитой духовных ценностей, с духовной свободой, с достоинством человека, как духовного существа. Самый интеллект не может быть защищен, если он взят отвлеченно и противопоставлен целостной жизни, как разум исключительно теоретический; он может быть защищен исключительно, как органическая часть целостной жизни, или часть творящего духа.

Николай Бердяев.

О свободе

(ДЕМОКРАТИЯ, ДИКТАТУРА И «НОВЫЙ ГРАД»)

I

Новый человек «Нового града»

Замысел «Нового града» не есть замысел только политический. Он не есть даже замысел в первую очередь политический. Его современность и его своевременность в том прежде всего и заключаются, что политическая сфе-

ра мыслится в нем как сфера применения сверхполитических убеждений и положений. Ни малейшего ущерба политической страстности и ни малейшего отказа от политического реализма такое построение политики сверху в себе не несет. Только слепые могут не видеть, что после войны реальную политику Европы творят не «политические реалисты», не профессиональные дипломаты старого типа, а совершенно новые люди: фантасты, пророки, мечтатели, изуверы и всякие иные провозвестники вчера еще очевидных невозможностей. Реалисты же и профессионалы лишь отбиваются от этих реальных творцов; отбиваются не без труда и лишь в меру того, как сами убеждаются в наличии ими же осмеянных сверх-политических корней своего трезвого политического минимализма. Так, несколько лет тому назад еще парадоксальное положение о христианских основах современной демократии становится уже общим местом всех наиболее чутких к изживаемому нами политическому кризису нео-демократических течений. Все это было нами уже не раз сказано, но все это не лишнее постоянно повторять.

Замысел о «Новом граде» есть прежде всего — запомним это твердо — замысел о новом человеке в его обращенности к государственной, политической, общественной и социальной жизни, т.-е. в его отношении к ближнему, к соплеменнику, к земляку, к сотруднику, к сотоварищу, ко всякому соучастнику в общем деле, но также, конечно, и к противнику, к «врагу и супостату», без которых общественной и государственной жизни мы пока еще мыслить не можем, не впадая в наивный идиллизм и преступное прекраснотушие. Но если так, то за основной вопрос всего новоградского движения должен быть признан вопрос о новом человеке, о том человеке, от которого мы ждем устройства человеческой жизни на земле. Прежде всего сговоримся о главном.

Новоградское понятие нового человека есть понятие христианское. Новый человек — это человек, которому Бог, по слову пророка, даровал новое сердце и которого исполнил новым духом. Проповедь нового человека озна-

чает тем самым проповедь вечно во Христе обновляемого человека. Новоградское движение питается главным образом ощущением, что мир зашел ныне в такой тупик ветхости и злобы, что вне такого обновления ему уже не спастись. Поскольку новоградство основывает все свои упования на утверждении вечного человека, оно есть мирозерцание и мироощущение консервативное. Поскольку оно утверждает, что в мире общественных и государственных отношений этот вечный, т.-е. новый человек еще никогда не властвовал, оно есть мирозерцание и мироощущение радикально-революционное. Одного в «Новом граде» совсем нет: в нем нет ни грана реакционности. Новоградство есть миролюбивая устремленность к мировой революции во имя вечного человека.

II

Триединая реальность истины, свободы и личности как основная идея новоградской общественности

Для того, чтобы установить свое отношение к двум борющимся в мире силам — к демократии и к диктатуре, сформулируем кратко наше новоградское понимание сущности правильных отношений между отдельными людьми в обществе и государстве. Проще и короче всего можно выразить эту сущность в форме требования, чтобы всякий общественный строй был одновременно персоналистичен и соборен. Формула эта требует пояснения. Поясняется она лучше всего противопоставлением начала персонализма началу индивидуализма и начала соборности началу коллективизма. Так ли, однако, ясны сами по себе эти четыре термина, чтобы строить на них объяснение сущности правильных общественно-политических отношений? Думаю, что совсем не ясны и потому поясняю. Персонализм утверждает личность человека, индивидуализм всего только его индивидуальность. Слова «всего только» выражают мысль, что личность больше индивида. Эта мысль не произвольна, ее верность глубоко укорене-

на в самом языке. Слова лицо, личность применимы к людям и к Богу. О быке, о жеребце или о дубе нельзя сказать — «какие замечательные личности». Животные и деревья не личности, они всего только замечательные экземпляры своей породы, замечательные индивиды, особи. Вот это главное: всякое только индивидуальное бытие может быть в себе замкнутою особью, неким обособленным «о себе бытием». Личность же самозамкнутости не переносит. Личность есть индивидуальность раскрытая в другую индивидуальность. Личность есть «я», начинающаяся с «ты», с обращения к Богу или к человеку, вернее к Богу и к человеку вместе, так как одно без другого невозможно. Слышащийся ныне каждому современному уху в слове «индивидуализм» укор в сущности ничего больше не означает, как протест против замыкания человеческой индивидуальности в себе самой, то-есть — и это то-есть очень важно — против ее обезличения.

Этим разграничением между личностью и индивидуальностью разграничиваются и оба других понятия, понятие соборности и понятие коллективности. О соборности, или, если не употреблять этого церковного термина, о подлинной общинности можно говорить лишь там, где общество состоит из личностей; там же, где оно состоит не из личностей, а из индивидуумов, допустима, строго говоря, лишь речь о коллективе.

Все эти разграничения не имели бы никакого практического-политического значения, если бы они не были теснейшим образом связаны с тою верховною реальностью всякой социально-политической жизни, под знаком которой идет сейчас кровавая борьба в мире, и защита которой является верховною задачею новгородского человека. Имя этой реальности — свобода. Если не бояться образов не очень высокого вкуса, то по нынешнему положению вещей было бы, пожалуй, и уместно поступить с именем свободы так же, как Гейне предлагал поступить с именем любимой женщины: вырубить самую высокую сосну в лесу, окунуть ее в кратер Этны и огнем по черному небу написать — свобода, свобода, свобода! Но что такое

свобода? Ощущение стоящей за этим словом духовной реальности в такой потрясающей мере утрачено современным человеком, что необходимо, не оглядываясь ни влево на демократию, ни вправо на диктатуру, совершенно заново сговариваться о ее подлинной природе.

Чтобы постичь духовную природу свободы, необходимо предварительно выяснить себе, чем человек, в смысле вечно меняющейся полноты своего духовного достоинства, отличается от себя самого, в смысле стоящего за этой полнотой, неизменного субъекта; чем все то, что у человека есть, отличается от него самого, от его собственного бытия. Разница очень велика, — можно сказать, абсолютна. Все, что я имею, я могу иметь общим с другими людьми, причем в двойном смысле этого слова: как в смысле общего владения всякою собственностью, так и в смысле общности тех начал, которые владеют мною и другими. Возможна власть над целым рядом лиц не только общих идей и мыслей, но также общих чувств и даже судеб. Одного только человек не может иметь общим с кем бы то ни было: своего бытия, своего сущего я. Полнота я, полнота человеческой личности ни в одном своем моменте не отделима от своей целостности и не делима на части. Она единственна и неповторима. Мысль об удвоении ее ведет к мере двойничества, мысль о его разделении — к шизофрении, к душевному заболеванию. И то и другое не уничтожает индивидуальности человека. И галлюцинант и шизофреник могут и быть и казаться весьма интересными индивидами, но они не могут быть личностями, ибо, как удвоение личности, так и раздвоение ее нарушают ту единственность целостной личности, вне которых она не возможна.

Первое, что при таком подходе к вопросу нужно сказать о свободе, это то, что она есть жизнь и дыхание той моей целостно-единственной личности, которую я не могу иметь одинаковою и в этом смысле общею с кем бы то ни было. Требование, чтобы государственный строй был строем свободы, означает, таким образом, требова-

ние безоговорочного признания абсолютного значения всякой человеческой личности, из чего с очевидностью вытекает, что в принципе допустимо лишь огосударствление того, чем человек владеет, но не того, что он есть.

Эти мысли не новы, они лишь философски повторяют весьма старое христианское обоснование персоналистического либерализма. Даже у Локка, естественное право которого еще связано с христианской традицией, мы встречаем ярко выраженную мысль, что личность человека принадлежит Богу и потому должна быть в государстве берегаема, как неприкосновенное «Божье имущество». Из этого положения следует, что всякое государственное насилие над бытием человека, над его лежащею под всем его земным и духовным достоинством личностью, есть кража со взломом, злостное вторжение не только в человеческое, но и в Божье хозяйство: — метафизическая уголовщина.

На эту, для всякого социально-политического и государственного построения весьма существенную связь свободы с глубинной личностью человека, с его сущностным я, очень показательным образом обратил внимание один из последних советских эмигрантов, когда на вопрос о его политической программе ответил, что в конце концов она сводится к одному пункту, к требованию «права на молчание».

Помимо своего внешнего смысла, который в первую очередь, конечно, и хотел подчеркнуть замученный советский человек: «молчит — значит контра, диверсант, троцкист», это требование таит и другую, более глубокую мысль. История мистики полна свидетельств о том, что бытийственный корень личности таится в недоступной слову глубине молчания. Посягательство на свободу молчания означает потому топор под самые корни человеческого я. Вряд ли будет устойчив государственный порядок, при котором, в период острых кризисов, гражданам разрешалась бы свобода слова вплоть до проповеди революционного низвержения власти; но запрет молчания представляет собою явление совершенно особого, и в

истории человечества до некоторой степени нового порядка. В нем с одинаковою силою сказывается и метафизический характер большевизма и изуверство его метафизики, в корне отрицающей личность и свободу.

Не означает ли однако предлагаемое, метафизически углубленное понимание свободы весьма опасной деполитизации этого понятия? Шиллер, как известно, утверждал, что свобода неотъемлема, даже и у закованного в цепи преступника. Религиозная свобода в государственно-политических целях — не подозрительное ли это новогородство? Уверен, что в головах иных читателей из старо-демократического лагеря уже мелькнула эта саркастическая мысль. Отложим на время попечение о ней. Ее невероятность выяснится сама собою в дальнейшем развитии статьи. Сейчас мне важнее повернуть оружие и указать моим возможным оппонентам на эту связь недостаточно глубокого постижения свободы с ее односторонне-политическим пониманием, которая причинила так много зла русской общественной жизни.

И русская и западно-европейская демократии больше всего возмущаются господствующим в советской России и в других диктатурах конформизмом. Никто, конечно, не станет оспаривать, что в демократических режимах того конформизма, который А. Жид констатировал в России, нет и быть не может. Не надо только упускать из виду, что, хотя он еще и поныне чужд многопартийно-парламентарным демократическим государствам, но он никогда не был чужд духу всех, в особенности же всех левых партий. Тот спертый воздух, который человек свободного дыхания всегда чувствовал во всякой партийной среде, был в сущности тем же воздухом конформизма, которым отравляются ныне легкие юных граждан так называемых тоталитарных государств. Конформизм есть типичное явление демократического духа в его отрыве от совершенно иного духа индивидуалистического либерализма. Чтобы убедиться в этом, достаточно перечить Руссо, вспомнить русскую эмиграцию начала века или борьбу русского символизма с «диктатором критики» (Минский) и

«жандармом общественности» (Волынский), Н. К. Михайловским, убежденнейшим, как известно, социологическим индивидуалистом, не лишенным однако весьма неприятных тиранических черт.

Говорю я все это не как фашист, которому сладко нападать на русских либералов и демократов, а как органически свободлюбивый человек, всегда с горечью ощущавший метафизическую опустошенность и связанную с нею политическую нетерпимость всех тех левых политических группировок, которые ныне в ужасе от советского конформизма. Ужас — ужасом, ужас праведен, но его праведность прямо пропорциональна отчетливости сознания, что в большевицком конформизме повинны все те односторонне-политические люди, непримиримые защитники политических свобод, которые в глубине души были всегда уверены, что мнение политического коллектива важнее бытия человеческой личности, и потому никогда не были в состоянии понять, что защита общественных свобод от полицейского насилия бессмысленна и бессильна вне одновременной защиты свободы личности от идеологического засилия со стороны каких-либо групп и партий.

Таково мое утверждение личности, как основы всякой политической борьбы, должно в нашу эпоху массовой динамики и мирозерцательного уравниательства звучать совершенно бессмысленной утопией. Тем не менее я настаиваю, что в этом пункте невозможны никакие компромиссы. Без определенного ощущения того, что подлинная история человечества свершается не на социологической поверхности жизни, где господствуют индивиды и коллективы, а под нею, где царствуют личности и общины, свобода не защитима, так как сущность ее заключается не в правах индивидуального самопроявления, а в творческом сращении неслиянных друг с другом личностей в живую, многоступенную (хозяйство, государство, культура, церковь) соборную общину. Явная громоздкость и сложность этой формулы меня не пугает. Примитивизм политической мысли сейчас настолько усложнил

мир, что без теоретического усложнения ее его ни упростить, ни спасти больше нельзя. Продумаем же поэтому несколько подробнее предложенное определение свободы, спросим себя, почему связь в той истине, которая именуется свободой, ведет к освобождению личности, в то время, как всякая партийно-идеологическая связь обыкновенно закрепощает, а иной раз даже и отменяет всякое личное творчество.

Ответ на этот вопрос в значительной мере уже подготовлен моими указаниями на сверх-эмпирический, метафизический характер свободы, которую спекулятивная философия немецкого идеализма правильно определяет как «Kausalität der Wahrheit» (причинность истины). Определение это означает, что свободным в мире может быть названо лишь то, что имеет причиной своего появления в нем истину, что причиняется миру истиной.

Приведенная философски-идеалистическая формула свободы является, конечно, лишь секуляризованным выражением евангельского понимания ее: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

В культурно-политической статье я не стану доказывать, что политическая свобода возможна только, как свобода во Христе. Позиция «Нового Града» остается неизменной: «мы спрашиваем не о том, во что человек верит, а какого он духа» (передовая статья первого номера). Все же и с этой позиции нельзя не видеть, что людям, не находящимся хотя бы только на духоверческих подступах христианства, свобода открыть своего лица не может.

Сейчас в Европе свободой называется все, что угодно, но только не свобода. Право раздувать «мировой пожар» и право огнем и мечем вразумлять революционеров, право капиталистически покупать и полицейски насилловать общественное мнение, право разжигать националистические самолюбия меньшинств в чужих странах и подавлять элементарные меньшинственные требования у себя дома, право отменять веру в целях спасения пролетариата от опиума и право подмешать веру в целях возвращения расовой чистоты — все это оправдывается именем

свободы. Вслушиваясь во все эти понимания свободы, нельзя не услышать, что словом «свобода» современность очень точно очерчивает место столпотворения всяческой «лжи во спасение», никого, конечно, ни от чего не спасающей, но зато всюду раскрещающей зло. Мысль же о том, что свобода есть как раз обратное тому, за что ее принимают, что она есть не потакание лжи, а послушание истине, звучит совершеннейшим парадоксом.

Шопенгауэром была высказана мысль, что все истины появляются в мире в образе парадоксов, покидают же его, по свершении своего земного пути, в виде банальностей. Утверждать, что христианство только потому и не банально, что оно абсолютно парадоксально, что оно только потому и бессмертно, что неосуществимо, конечно, нельзя. Тем не менее нельзя не видеть и того, что эта ложная и грешная мысль является лишь огрублением и искажением вполне правильной мысли, что историософский замысел христианства о земной жизни потому и непревосходим, что он до конца не осуществим, ибо царство Божие не есть идеальный финал истории, а та метаисторическая реальность ее, которая в духе и истине дана нам как вечность, в пространстве же и во времени лишь задана нам как бесконечность. В этом характере христианской истины, данной нам в форме заданности, но отнюдь не творимой нами самими, и таится ее связь со свободой и творчеством.

Мысль эту можно выразить еще и так: Христос сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь». Как истина — Он один и тот же у всех нас и для всех нас. Как путь — Он каждому из нас иной путь, ибо разными неисповедимыми путями ведет каждого человека к Себе. От наших разных путей к истине и все наши разные жизни и все различествующие образы нашего творчества. Послушание истине не терпит, таким образом, пассивного подчинения ее раз навсегда готовой и для всех одинаковой форме. В отличие от подчинения всему, что не есть сама истина, в отличие от подчинения мирозерцательной выдумке, политической идеологии, начальственному приказу или пар-

тийному постановлению, послушание истине требует активно-творческого раскрытия ее в себе и воплощения ее через себя. Творческий акт, связующий единую и предвечную общезначимую и общеобязательную истину со всегда единственной, качественно от всех отличной и тем самым незаменимой личностью человека, и есть свобода. В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу всех против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитски-орденского, прусско-казарменного или большевицки-партийного типа. Свобода есть, таким образом, необозримо-разветвленная сеть путей, по которым единая истина нисходит в жизнь, а жизнь восходит к истине. В отрыве от истины и личности свободы так же нет, как в отрыве от свободы нет истины и личности. Через свободу и только через нее каждый человек, а потому и все человечество в целом, входит в разум своей истины, а истина — в полноту своих бесконечных, неисчерпаемых обличей. Триипостасное единство истины, свободы и личности представляет собою, таким образом, ту верховную реальность, на защите которой в качестве неотменной основы государственной, общественной и, не в последнем счете, хозяйственной жизни и должны быть сосредоточены силы всех, кто еще не окончательно потерял веру в осуществление нового града жизни. О том, какими средствами необходимо сейчас защищать эту триединую реальность, возможны и неизбежны споры, но они не страшны, пока бесспорно остается верховная цель.

III

. Старая вина и новая задача демократии

Уже отмеченная мною выше громадная вина старой демократии заключается в факте предательства свободы с большой буквы на путях защиты политических свобод. Причину этого предательства надо прсжде всего искать в том неустанно увеличивавшемся за последние столетия

разрыве связи между свободой и истиной, который бесспорно составляет, как основную тему победоносного наступления демократии в Европе, так и главную причину быстрой сдачи либерал-демократических позиций большевизму и фашизму. Рассмотрим в самых общих чертах этот весьма сложный процесс.

Идейное, как и природное царство исполнено райских воспоминаний. Какую бы идею мы ни взяли, нам будет не трудно установить, что на заре своих дней она мирно сосуществовала с идеями, впоследствии глубоко враждебными ей. Формула великой французской революции: свобода, равенство и братство представляет собою типичный пример райской примиренности враждебных друг другу идей. Трудность ее реализации в грешном историческом мире была впрочем сразу доказана самой же революцией, которая на путях осуществления свободы, верховной идеи либерального XVIII века, начисто отменила христиански-средневековую идею братства. Дальнейшее развитие истории привело, как всем нам хорошо известно, к столь же радикальной отмене свободы во имя равенства.

О братстве русское освободительное движение никогда не преклось. Тема братства, скорее сектапская, чем революционная, была ему не только чужда, но и враждебна. От трехчленной формулы французской революции в сознании русского освободительного движения осталось лишь двуединство: свобода, равенство. Зато двуединство это единодушно защищала вся оппозиционная Россия, как либеральная, так и социалистическая. За единственным исключением ленинских большевиков, вся русская интеллигенция исповедывала либерал-демократию. С этой точки зрения самым злым делом октябрьской революции является отрыв свободы от равенства, либерализма от демократии. Вина Ленина и всей большевизской партии перед Россией и миром огромна, но корни этой вины лежат гораздо глубже, чем это обыкновенно думают. При объективном взгляде на историю нель-

зя не видеть, что большевизм-коммунистический отрыв свободы от равенства был в сущности предопределен до большевизмским отрывом свободы от братства, или, в другой терминологии, — отрывом свободы от религиозной истины. Как мною уже было показано, подлинная свобода возможна только как свобода, находящаяся на послушании у истины, как свобода вечно нового в каждой личности, творческого раскрытия истины.

О таком христиански-гуманитарном понимании свободы в позднем, раскременном либерализме не может быть и речи. Секуляризированный либерализм XIX века понимает истину не как исконую духовную реальность, к которой по разному и с разных сторон устремлены отдельные мнения, а как производную борьбы этих мнений. Не истина, таким образом, рождает мнения, говоря с каждым человеком на его собственном языке и являясь каждому в ином образе, а наоборот, — мнения рождают истину, которая есть не что иное, как их гармонизация, как их гармонический аккорд. Такое изменение в понимании истины меняет, в свою очередь, и понимание свободы. О свободе, как о долге послушания истине, речи уже быть не может. Из долга послушания истине она перерождается в право провозглашения ее. Только этим коренным сдвигом отношений между истиной и свободой объясняется весь мир политических институтов и законодательных постановлений либерализма, прежде всего идеальный парламент, где под давлением общественного мнения сырьё индивидуальных убеждений дискуссионно перерабатывается в общеобязательную, точно выбалансированную политическую истину.

Вера в этот, почти механический процесс производства истины связана, как то само собою разумеется, с последними мирозерцательными основами позднего позитивистического либерализма, уже не имеющего ничего общего не только с христианским гуманизмом, но даже и с учением о естественном праве, как о сверхисторическом масштабе разумности и справедливости исторической жи-

зни. Основную идею этого либерализма, одновременно и скептического по отношению к возможности познания истины, и оптимистического в смысле надежды практического примирения мнений, очень хорошо вскрыл Зиммель. По его мнению, истина только потому и не относительна, что она не метафизическая субстанция, а живая система отношений, совершенно так же повисающая в воздухе (это повисание и есть устойчивость), как весь звездно-планетный мир. Эта теория реляционизма, т.е. теория, считающая, что всякая истина есть уравновешенность, равновесие фактов и мнений, охватывает, как на то было уже много раз указано в соответствующей литературе, решительно все области общественной, политической и культурной жизни. Начиная с конца XVI века, как то, кажется, впервые подчеркнул В. Вильсон в своих речах о свободе, Европа мыслит почти исключительно в категории равновесия. Космография учит о равновесии притяжения и отталкивания, психология (Мальбранш, Шефтсбери) — о равновесии страстей, политика — о европейском равновесии, политическая экономия — о торговом балансе. Парламентарная система, противопологающаяся, согласно «Духу законов» Монтескье, законодательную власть парламента исполнительной власти правительства, не удовлетворяется уравновешением этих сил и потому вносит в законодательную власть начало плюрализма и дискуссии. Таков смысл противопоставления верхней палаты нижней, местных или областных парламентов центральному, государственному. В основе этого пафоса борьбы лежит оптимистическая вера в силу самодовлеющего, постороннего разума; вера в то, что можно договориться до истины, что дискуссия — это реальная сила, которой можно, если не вполне заменить, то, по крайней мере, максимально ограничить применение грубой силы.

К концу XIX века эта просвещенски-либеральная вера уже сильно подорвана. В произведениях Ничше, Маркса, Сореля и Паретто можно без труда найти все те слова, мысли и чувства, из которых вырос, как коммунистический, так и антикоммунистический антилиберализм наших

дней. Воля к власти и власть экономики, бессилие разума и сила инстинкта, творческая роль меньшинств, история, как борьба элит, бессознательность, биологизм, раса, миф — все эти современные слова были произнесены задолго до того, как с легкой руки Ленина началась в XX веке грозная ликвидация оптимистической веры либерализма. Марксизм лег не случайно в ее основу. Иной основы нельзя было найти потому, что разумность, честность и целесообразность парламентарной дискуссии были прежде всего подорваны безмерно возросшей властью капитала и продажностью политической власти. Процесс разложения парламентаризма, как системы коллективного взращения истины, был изображен несметное количество раз. Особенно убедительно и остроумно, хотя и несколько привередливо по форме и чужаковато по терминологии — в социологии Парето.

Я не могу вдаваться в изложение замечательного труда этого ученого, как и вообще не могу в этой статье вдаваться в науку, но, быть может, этого и не надо: в конце концов, у каждого из нас найдутся все необходимые, личным опытом добытые данные для того, чтобы своею головой прийти к тем же выводам, к которым приводит нас знаменитый социолог.

За единственным, может быть, хотя тоже, конечно, лишь частичным исключением нашей Государственной Думы, ни один парламент Европы не работал в последние десятилетия в сознании того, что общая парламентская дискуссия есть метод порождения истины. Эпоха «монопольного капитализма» оказалась, как то с замечательной точностью было предсказано Марксом, эпохой радикального кризиса либеральных идей и подготовкою перехода государственной власти от парламентарных форм к диктаториальным. После войны повсеместно начинается расплата либерал-капитализма за свои грехи: за фиктивность своей веры в духовно-творческую силу дискуссии, за свое материалистическое ожирение, за односмысленно «экономические базисы» почти всех парламентских политических партий, за беспринципные комиссионные сговоры и

компромиссы при закрытых дверях, за фейерверк и бенгальские огни по существу безработных общих сессий, одним словом, за полный отказ от всякой серьезной попытки реальной выработки общенародной воли, той знаменитой «*volonté générale*» Руссо, подданным которой должен чувствовать себя каждый гражданин и прежде всего каждый депутат, которому конституция 3-го сентября 1791 года запрещает представлять местные интересы своих выборщиков.

Я отнюдь не собираюсь защищать тезиса, что гениальное, но во многих отношениях путаное учение Руссо, представляет собою подлинную сущность демократии. Мне лично вообще кажется, что сущность демократии надо искать не в учении, а в процессе захвата государственной власти народными массами. Этот заканчивающийся процесс нового времени, которого так боялся аристократ Токвиль, которым надеялся овладеть Гизо, и который приветствовал Мишлэ, веривший в «добрую душу» народа, пользовался в своих целях самыми различными учениями. Власть консервативно-феодалных слоев демократия распатала при помощи либеральных учений. Вооруженная социалистическими теориями, она пошла на штурм либеральных позиций. Когда же социалисты, войдя в парламент, оковали себя цепями обездушенного либерал-парламентаризма (классический пример — немецкая социал-демократия) с его подменной идеи общенародной воли прежде всего, конечно, корыстными интересами пролетарского большинства, она естественно вспомнила подготовленное, как романтически-консервативным, так и радикально-социалистическим сознанием учение о том, что вопрос о разделении власти между меньшинством и большинством является совершенно второстепенным при реализации общенародной воли, как единственной основы реального народоправства. У того же Руссо, бесспорно являющегося общим отцом, как коммунистического, так и фашистского демократизма, мы находим весьма определенный подсказ как той мысли, что общенародная воля есть воля большинства, так и обратной, что она мо-

жет быть и волей меньшинства. С одной стороны, Руссо учит, что всякое забаллотированное меньшинство должно задним числом добровольно присоединиться к большинству, а с другой, что инициативное меньшинство имеет полное право в определенных условиях проводить ясную ему общенародную волю вопреки воле большинства. Несмотря на кажущуюся противоречивость обоих положений, их защита представляется мне в системе Руссо правильной и убедительной. Защищая власть большинства, Руссо исходит из положения, что на всеобщее голосование в демократическом государстве каждому гражданину ставится отнюдь не вопрос, чего он сам себе и обществу желает, а совершенно иной: каково, по его мнению, содержание обще-народной воли. При такой постановке вопроса, отклоняющееся от мнения большинства меньшинственное мнение должно, очевидно, рассматриваться как явно ошибочный ответ на поставленный вопрос. Всякая ошибка подлежит осознанию и исправлению. Отсюда вывод Руссо о необходимости для меньшинства добровольного присоединения к большинству. Никакого отказа от своей свободы, никакой измены себе в этом нет, ибо свобода возможна для всякой отдельной личности только через починение себя обще-народной воле. С этой точки зрения, большевицкие покаяния могли бы быть — говорю это совершенно принципиально, как бы в идеологической пустоте — не только проявлениями трусости и самопредательства, но и единственно правильным с демократической (в смысле Руссо) точки зрения поведением. Увидев истину, искреннему человеку нельзя к ней не устремиться и с нею не слиться.

Эта апология большинства права, однако, согласно Руссо и всем защитникам непосредственной демократии в фашистском лагере, только при условии наличия «внешней и внутренней свободы всех выборщиков». В случае их несвободы, т.-е. в случае экономической зависимости большинства от меньшинства, недостаточной политической зрелости большинства или его общескультурной неразвитости, все сразу меняется. Мнение большинства сра-

зу же обращается в очевидную ошибку психологически закабаленных людей; меньшинственное же мнение превращается в зерно общенародной воли, которому бесспорно суждены пышные всходы в головах и сердцах граждан тотчас же после их внутреннего освобождения. В этих демократических размышлениях ясно слышатся знакомые ноты в защиту педагогических диктатур. Инициативное пролетарски-марксистское меньшинство, учил Ленин, обязано сделать все, чтобы раскрепостить рабочую массу, освободить ее от буржуазных влияний и тем самым вызвать в ней ее подлинную классовую волю, в последнем счете тождественную с волею народа и всего человечества. Совершенно такие же размышления встречаем мы и у теоретиков антикоммунистического фашизма, охотно называющих фашистские государства подлинными демократиями. В этой терминологии есть своя правильность, как есть — об этом речь еще впереди — и своя правда в устремлении оторвавшейся от либерализма фашизированной демократии к некоему целостному содержанию своего народоправства. Как ни различны между собою советский коммунизм, итальянский фашизм и немецкий нацизм, все три государства отказываются от либерального принципа равновесия и дискуссии и, устремляясь к какой-то монолитно-целостной истине, стирают границы между государством и партией, партией и народом, правительством и управляемыми, политикой и культурой, наукой и пропагандой, агитационною ложью и безусловною правдою. Все сливается в неустанно вертящийся круг сплошных отождествлений.

Всеми силами души и разума протестуя против лжемистики этого злого универсализма, мы все же не можем не отметить, что и она своими корнями уходит в теорию непосредственной демократии.

За либеральным фасадом знаменитого «*Contrat social*», строящего государство на основе вольного договора, и глухому уху нельзя не услышать грозного шума «народного моря». Грозность эта слышна в убеждении, что народоправство осуществимо только при условии абсо-

лютного народного единоверия и единочувствия, при отсутствии партий, частно-хозяйственных интересов и противоположных религиозных убеждений, т.е. при наличии целостной, неделимой и самотождественной народной воли. Критерий ее наличия в том, что в подлинной демократии все решается «*sans discussion*». Я ни на минуту не забываю громадной разницы между теорией Руссо и практикой современных диктаторов. Руссо все строил на чувстве. Современные диктаторы в основу всего кладут волю. Его «*sans discussion*» — подобие мистически сентиментального романса «но я и без слов понимаю», который поют друг другу граждане его совершенного государства. «*Sans discussion*», царствующее в современных диктатурах, означает совсем иное. Его смысл: «помолчи, тогда поймешь». Как ни велика эта разница, она все же не принципиальна. Если бы Руссо стал диктатором, и французы услышали бы: «помолчи, тогда поймешь». Угрозы смертной казнью весьма щедро разбросаны по его писаниям. Что же касается Ленина, Муссолини и Гитлера, то вряд ли возможно сомнение в их искренней вере, что, если бы массы до конца поняли самих себя, они согласились бы подчинить свою волю вождям. Оспаривать наличие в современных диктатурах мистики «*volonté générale*» несправедливо. Без нее необъяснимо все то, что происходит на наших глазах. В истории ничто не творилось без насилия, но одними запретами и казнями в ней также никогда ничего не создавалось.

Из анализа распада либерал-демократического сознания вырастают, как мне кажется, для всех антикоммунистов и антифашистов две вполне конкретные задачи. Одна из них, о которой более подробная речь еще впереди, сводится к попытке связать порвавшую с либерализмом и устремленную к мирозерцательной тоталитарности демократию с христиански-гуманитарным сознанием европейской культуры. Другая, стоящая перед нами задача сводится — говорю это с риском навлечь на свою голову гнев многих единомышленников — к фашизации тех либерал-демократических режимов, на плечах которых по-

коится ныне борьба со всеми левыми и правыми фашистскими идеократиями. На самом деле, что же нам делать? Ощущения той триединой реальности, истины, свободы и личности, которую я описывал, как верховную цель и норму всякой общественной жизни, в политическом сознании Европы сейчас не существует. Защищать свободу, как послушание истине, и личность, как носительницу свободы, можно с церковного амвона, с университетской кафедры, но не с партийной или парламентской трибуны. Когда-то рискованная, почти титаническая мысль Гётевского Фауста, что в начале было дело, а не слово, ныне повторяют не только мальчишки, на улицах, но и воробы на крышах. Давно потерявшее всякую связь с божественным глаголом и накрепко связавшее себя с экономической конъюнктурой либерально-парламентарное слово надолго скомпрометировало себя тем, что в ряде государств пропустило к власти людей, не допускающих с собою никаких разговоров. Эти новые люди создали целую школу политических деятелей, которые не совсем безуспешно орудуют не только в диктатурах, но и в либерал-демократических странах. Уговаривать этих людей бессмысленно. Против них всякой ответственной демократической власти пора начинать действовать, не дожидаясь образования компактного парламентского большинства.

Задумываясь над всем этим, трудно не спросить себя, не будет ли на первое после падения сталинского режима время лучшей формой организации русской свободы форма такой нео-демократии, которая структурно будет скорее диктатурой, чем демократией старого типа. Я лично уверен, что без такой фашизации демократического сознания и демократических принципов реальная в экономическом и духовном смысле свобода в нынешнем фашизированном мире не защитима.

IV

Внешняя правда и внутренняя ложь фашизма

Одно время часто цитировалось крылатое слово Мус-

солини: фашизм не является экспортным товаром. Не подлежит сомнению, что итальянский фашизм представляет собою совершенно особое явление, весьма отличное от остальных диктатур. Тем не менее вполне допустимо распространительное толкование этого термина, при котором, как национал-социализм, так и советский коммунизм должны быть определены как варианты фашизма.

О внешней правде, — вернее, может-быть, о «как бы правде» фашизма — подробно распространяться не приходится. Она сводится к критике того духовно-опустошенного либерализма, характеристика которого была мною дана выше, сводится к тезису, что свобода не может быть только отрицательной свободой освобождения индивидуума, но должна быть и положительной свободой служения истине. Евангельское слово об освобождении через истину могли бы по своему повторить и Ленин и Муссолини и Гитлер. Подчеркиваемая мною «как бы правда» фашизма с исключительным блеском раскрыта в главных произведениях Жоржа Сореля: *Les illusions du progrès* и «*Réflexions sur la violence*». Не свобода, и даже не принцип либерализма служат Сорелю мишенью нападок, а психология либерально-капиталистического упадочничества: отсутствие в этой эпохе, и прежде всего у класса буржуазии, живой веры, твердой воли, рыцарской доблести, эстетического ощущения стиля и канона жизни. Возмущает Сореля разложение героического начала тлетворным духом торгашества и отравление этим буржуазным духом душ и волю восходящего к власти пролетариата. В этой критике либерально-буржуазного мира коренится знаменитое приветствие Сореля, как Муссолини, так и Ленина. Я думаю, что для проложения новых путей к новой социальной жизни защитникам нео-демократии нельзя закрывать глаз на Сорелевское изображение конца XIX и начала XX столетий, тем более, что оно стоит не одиноко в литературе. Громадное количество ученых и политиков, которых никто не заподозрит в фашистском уклоне, писали почти то же самое, что и Сорель. В его критике своеобразно перекликаются христиански-романтические и лево-син-

дикалистские элементы радикального отрицания буржуазного строя. Углублять тему правды фашизма мне, впрочем, не представляется важным. Все существенное было мною сказано выше в главе о грехах демократии. В том положении, в котором сейчас находится Европа гораздо важнее острое ощущение внутренней лжи фашизма, чем его внешняя правда. Говоря это, я подчеркиваю, что мои слова эти не направляются ни против Италии, ни против Германии, ни даже против советской России, а в контексте данной статьи исключительно против идеи фашизма в моем ее понимании. Я предпочитаю такую постановку вопроса исключительно потому, что при ней легче спорить, легче убеждать и убеждаться, главным же образом — легче сговариваться. Я уверен, например, что с младороссами мне об итальянском фашизме сговориться вряд ли будет возможно, но не потому, что они защищают эту идею фашизма, которая для меня неприемлема (как для монархистов, она должна быть неприемлема и для них), а потому, что они держатся совершенно иного взгляда на фашизм, чем я. Еще меньше возможен для меня сговор о советской России с представителями немецкого религиозного социализма, с протестантами-коммунистами, но опять-таки не потому, что они за сталинский фашизм, а по той причине, что они видят в советской России главную антифашистскую силу.

Начинать на последних страницах этой главы спор с младороссами или религиозными социалистами о сущности господствующих в Италии и России политических режимов мне невозможно. Потому перейдем сразу же к основному вопросу и спросим себя, в чем заключается сущность фашизма. С моей точки зрения, подлежащая радикальному отрицанию сущность фашизма связана с его правдой. Если правда фашизма заключается в попытке наполнения опустошенного в либерализме понятия свободы конкретным содержанием, в попытке восстановления той связи между свободой и истиной, вне которой, как мы видели, невозможна личность, то уничтожающая всю фашистскую правду ложь заключается в том, что освобож-

дающую истину фашизм подменяет произвольной мирозерцательной конструкцией. В бессознательном стремлении скрыть эту подмену, защитники фашизма создали получивший широкое распространение термин идеократии. По их мнению, в фашизме царствуют не классы и интересы, а соборные национальные личности и первозданные идеи. Немецкие национал-социалисты особенно любят резко противопоставлять идеализм третьего рейха грубому материализму либерально-социалистической эпохи.

Общеобязательной терминологии не существует. Запретить сторонникам фашизма употреблять термин «идеократия» для характеристики фашистского режима нельзя. Остается поэтому только одно: пользоваться этим термином, но не забывать, что слово «идея» употребляется в нем всуе. Если фашизм чем-нибудь может быть точно охарактеризован, то прежде всего указанием на то, что он не признает царства идей, если употреблять это слово в строгом антично-христианском смысле. По Платону, идеи суть вневременные, безначальные и бесконечные, небесные прообразы земного бытия. Для средневекового сознания идеи суть «Божьи мысли». Ни русский, ни итальянский, ни немецкий фашизм не царствуют во славу Божьих мыслей, а царствуют вполне определено во славу мыслей своих собственных вождей. Вождизм с царством идеи непримирим. Если говорить строго, то надо было бы неустанно повторять, что в фашистских системах царствуют не идеи, а идеологии, т.е. мирозерцательные концепции, которыми знаменуются не первореальности Божьего бытия, а волеустремления, инстинкты и страсти классов, народов и отдельных личностей.

Я прекрасно понимаю, что мне может быть предложен вопрос: на каком основании я утверждаю, что мирозерцательные построения, легшие в основу советской, итальянской и немецкой систем не суть Божьи мысли, а вождения масс и изобретения вождей? Доказательства тут невозможны. Все, что можно сделать, это попытаться показать разницу между тем строем, который должен был бы получиться, если бы в основу его легли Божьи мысли, и

тем, который раскрывается перед нами в идеократических диктатурах. Первое, что бросается в глаза, это отрицательное отношение всех трех идеократий к христианству. О советской России не может быть разных мнений: она с первых же дней заявила о своей ненависти к христианству и по нынешний день испуганно преследует церковь. В национал-социалистической Германии дело обстоит на поверхности как будто бы совсем хорошо: строятся новые церковные здания, по воскресеньям страна заливается церковным звоном, а по будням государственные чиновники вежливо описывают нерадивых плательщиков церковных налогов. Тем не менее невозможны никакие сомнения насчет того, что Германия все определенное выходит на путь, в котором безбожное просвещение весьма прихотливо сливается с боговерческим язычеством. В Италии положение, конечно, много лучше и проще, чем в Германии. Тем не менее невозможны никакие сомнения, что отношение фашизма к католицизму не религиозно, а государственно-инструментально. Для Муссолини католичество ценно не как христианство, а как многовековая национальная религия итальянцев. Не только в отношении к абиссинцам, но даже и в теории этих отношений нельзя было уловить ни намека на смущение христианской совести фашистского патриотизма.

Как ни показательно для антихристианского духа фашизма такое отношение к христианству, но еще более показательным для него представляется мне то, что в идеократических диктатурах не защищен не только христианин, но и человек вообще, поскольку он представляет собою живую, творческую, свободную личность. Во всех фашистских идеократиях идеи вождей питаются уничтожением свободы ведомых, разрывая, тем самым, то триединство истины, свободы и личности, которое представляет собою основу всякой христианской общности.

О том, что надо понимать под свободой, выше было уже достаточно сказано. Защищая необходимость фашизации демократии для преодоления фашистской опасно-

сти, я, очевидно, не могу защищать безоговорочного признания, в такую критическую эпоху, всех свобод, начиная со свободы революционного слова и кончая свободой противогосударственного действия. Неприемлемость фашизма заключается не в том, что он, как государство, защищается от своих врагов ограничением политических свобод своих граждан (это завтра же должны будут в очень значительном объеме делать и авторитарные демократии), а в его ненависти к свободе, как к духовной первоприроде человека, в его абсолютном равнодушии к качественной единственности всякой человеческой личности, в его стремлении превратить людей в кирпичи, в строительный материал государственно-партийного зодчества. Самая страшная ложь фашизма — это идея конформизма, идея стандартизированного индивида, исповедующего государством предписанное миросозерцание и творящего государством задуманную культуру. Самая же большая техническая ошибка его в непонимании того, что нельзя устроить государства, не устроив в какой-то мере и степени инакомыслящей личности, не дав ей шанса на тех или иных условиях, при тех или иных обстоятельствах проявить и осуществить себя. Кирпичем соборного строительства человек может быть только по своей воле. Принуждение же человека к длительному существованию в качестве кирпича не может не превращать кирпичи в взрывчатые бомбы. Когда верующий человек обращается к Богу с мольбой:

«Возьми меня, я только Твой кирпич.

«Строй из меня, непостижимый Зодчий»,

он не только уповает, он знает, что для возведения Божьего дома «Великому Архитектору» понадобится святая святых его человеческой личности, его бессмертная душа. Когда же фашистское государство обтесывает человека для своих идеократических целей, оно ни в какой мере и степени не считается с бессмертной душой человека, с его личной совестью, с исповедуемой им истиной. В таком

превышении своих прав фашистское государство, в особенности в своем большевицком обличи, явно раскрывает свою лже-церковную, лже-теократическую природу. Потому для христианского сознания с ними и невозможны никакие стоворы и компромиссы.

V

Новый град и эмиграция

Если у эмиграции есть какая-нибудь задача, то она не может состоять ни в чем ином, как только в непрерывной работе над возвращением в русской душе и в русском сознании образа будущей России. Все героически-бездумные активизмы не только окончательно провалились, но своим провалом еще и скомпрометировали былую доблесть белой мечты. Всем честным элементам эмиграции давно пора прийти к окончательным выводам по отношению к нашей роли в истории, и, по крайней мере, на ближайшее время, решительно смснить милитантный активизм на духовную активность. Никакой расписки в сломанности воли к борьбе этим не выдастся. Наоборот: призыв к смене активизма активностью есть призыв к смене желаний волею, т.-е. к усилению воли. Сущность безволия всегда — в потакании желаниям. Если активистские выстрелы по большевизму оказались осечками, то это прежде всего об'ясняется тем, что порох в активистских револьверах оказался отсыревшим в лирически-влажных туманах тлетворного кружения по порочному кругу желаний: от своих горьких воспоминаний к своим сладким мечтам и обратно.

Всем этим я не утверждаю принципиального пацифизма в революционной борьбе. Активизм может быть действительным, но при непременноm условии, чтобы идущий на верную смерть террорист твердо знал, какой становящийся мир он будет защищать в заключительном слове подсудимого. Пока не прозвучало слуху слово новой жизни, бессмысленно стучать каблуками и курками. Не менее

бессмысленно, конечно, стучать и пишущими машинками активистских редакций, но это все же менее опасно.

Я знаю, для «старо-эмигрантов» правого лагеря всякая проповедь новоградских исканий бессмысленна и даже богомерзка, потому что они живут не идеями, а чувствами и инстинктами. Для старо-эмигрантского левого лагеря наша проповедь неприемлема по причине того, что идеями они называют только свои старые идеологии, наши же новые идеи для них выдумки.

К счастью, во всех так называемых пореволюционных течениях дело обстоит много благополучнее. Как бы различны они ни были по своей психологии и по своим социологическим истокам, все они все же об'единены верою в невозможность создания новой России на безоговорочной ненависти к большевикам, на нерушимой преданности довоенным революционным заветам и на мечтательной влюбленности в «староколенную Россию». Странно и прискорбно, но, к сожалению, все же верно, что о стремлении всех пореволюционных течений не обессмысливать большевицкой революции, а наоборот, все больше раскрывать ее громадное идейное значение для будущей русской жизни, нельзя говорить без того, чтобы не навлечь на себя обвинения в примирении с большевизмом и в оправдании его. Останавливаться долго на раз'яснении этого печального недоразумения, за которым в иных случаях, бесспорно, стоят боль и отчаяние на голову разбитых жизнью людей, мне невозможно. Все же, как в целях защиты пореволюционного сознания, так и в целях сговора пореволюционных группировок между собою необходимо отметить, что новоградски-христианское осмысливание большевицкой революции и гегельянское оправдание ее по формуле: «все действительное — разумно», которую враги всякого осмысливания русской катастрофы обыкновенно интерпретируют на упрощенный Бальмонтковский лад: «мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить», — не имеют между собою решительно ничего общего.

О чем спорить? — конечно, большевизм — зло и бе-

зумие, в которых всем должно каяться, и с которыми никому нельзя примиряться; но из этого уже по одному тому не следует, что он есть не только зло, но и бессмыслица, что весь смысл истории заключается в борьбе добра со злом. Превращением большевицкого зла в бессмыслицу, в разрушительную грозу, ни с того ни с сего налетевшую на праведную русскую жизнь, мы только лишаем себя возможности серьезной борьбы с ним. Все это до того самоочевидно, что об этом как-то стыдно говорить и все же не говорить нельзя, потому что старорежимная эмиграция все еще продолжает считать все пореволюционное движение какою-то идеологической базой возвращенчества. Мне кажется, что перед лицом таких наветов, людям пореволюционного сознания, к каким бы они ни принадлежали группировкам, пора несколько ближе присмотреться друг к другу и сговориться о каких-то общих всему пореволюционному фронту основных положениях.

За наличие такого фронта говорит прежде всего то, что все пореволюционные течения стоят на религиозной точке зрения, и что главные из них: — новоградцы, евразийцы, младороссы, утвержденцы защищают эту религиозность не в смысле безответственной веры во что бы то ни было, а в смысле той, если и не церковной, то все же около-церковной христианской духовности, которая обязывает неустанно проверять себя и неустанно бороться со всяческими соблазнами лже-религиозного порядка. С этой точки зрения, мне видятся на пореволюционном фронте три уже вполне определившихся соблазна. Соблазн человеко-божеского демонизма, очень сильно звучащий в «Третьей России» Боранецкого, соблазн фашистского этатизма (идеократия, однопартийность, правящий отбор), угрожающий, как евразийцам, так и младороссам, и, наконец, опасность реакционно-православного бытовизма в смысле «бытового исповедничества», провозглашенного в свое время евразийцами.

Я не собираюсь подвергать все эти соблазны обстоятельной критике. Такая критика потребовала бы углубленного и тщательного разбора названных течений. В за-

ключение моих размышлений я хочу только указать на то, что все перечисленные «уклоны» представляются мне несовместимыми с общею всем пореволюционным течением верою в христианскую основу общественной жизни, в новую, раскрепощенную Россию и в свободный расцвет русского творчества.

Что касается веры в титанизм человеческой воли, способной к созданию нового, прекрасного, справедливого мира, то она, как основа будущей жизни, отменяется простым указанием на то, что ею то и был прежде всего воздвигнут тот большевицкий мир, которому пореволюционные движения должны готовить смену. Не думаю, чтобы русский человек, действительно переживший крушение России, мог бы еще исповедовать религию сверхчеловека — все равно, в марксистском ли или ничшеанском обличи. От всего этого веет страшною жутью и мертвою скукой нашего вчерашнего дня, которому, быть может, и суждены еще победы, но который в душах наиболее чутких современных людей и осужден и преодолен. С мессианским титанизмом христианскому сознанию пореволюционности не по пути.

Гораздо сложнее обстоит дело с соблазном «бытового исповедничества». Я знаю, что это, ставшее крылатым выражение, было евразийцами взято назад. Но дело не в выражении и не в свразийстве, а в той душевной теме, которая его в свое время породила. Большевицкая революция накрепко связала в себе две темы: тему радикального отрицания исторической религиозности с темою отвлеченно-профетического провозглашения новой жизни. Безбытничество русской революционной интеллигенции, ее полная нечувствительность к художественно-плотному началу русской истории, ее враждебность к православной церкви и, наконец, весь ее отщепенски-раскольничий морализм развернулись в большевизме с поистине всеразрушающею силою. Можно ли после этого удивляться тому, что выброшенная в чужой быт, религиозно и антибольшевицки настроенная эмиграция потянулась душой не только к вере отцов, но и ко всему их религиозно-быто-

вому обиходу, к поэзии и даже поэтике «бытового исповедничества». Считать эти чувства несправедливыми и лишними несправедливо. Расхлябанный в революции русский мир неизбежно будет стремиться к некоторой эстетической каноничности жизни, к восстановлению национальных и бытовых форм православия. Протестантский мир более восприимчив ко всякому обновленчеству, чем православный. Тем не менее и в Германии религиозно-социалистическая проповедь новых богослужебных и религиозно-бытовых форм не имела ни малейшего успеха. Мертвыми кажутся мне и многие современные попытки почти насильнического перенесения строительных форм, выработанных на постройках вокзалов, фабрик и вилл, в сферу церковной архитектуры, не говоря уже об особых молитвах для людей, путешествующих в спальнях вагонах и летающих на аэропланах, что было недавно предложено принцем Роганом в его книге «Die Schicksalsstunde Europas». Все современные попытки перенесения революционных темпов жизни в церковь таят в себе очень симптоматическое непонимание того, что, как богослужебный, так и религиозно-бытовой консерватизм имеют очень глубокие, психологические корни.

Церковь — царство священства, которое уже со времен древнего Израиля передало дело прозрения народных судеб и обновления народной жизни пророкам, проповедовавшим не в храмах, а на площадях и стогнах. Сверхъестественное служение священства обращается не только к находящимся во храме молящимся, но и к бессмертным душам с незапамятных времен молившихся в этих или в таких же храмах поколений. Вечною памятью о всех когда-то здесь молившихся христианах и объясняется, по всей вероятности, наше бессознательное требование, чтобы в храмовом и религиозно-бытовом мире все менялось так медленно, чтобы эта медленность могла ощущаться символом неизменности, вечности.

Но, конечно, — и эта оговорка есть главное слово новгородского сознания — вся эта обрядово-пластическая и консервативно-бытовая тема христианства права ровно

постольку, поскольку она ни в малейшей степени не противостоит себе пророческой теме непрерывного, пусть минутами даже революционного обновления жизни в духе действительного, общественно-ответственного христианства. Не тяга к бытовому исповедничеству, в уточненном мною смысле этого слова, представляет собою, таким образом, соблазн и опасность, а та односторонняя архаизация и эстетизация аскетически понятого православия, благодаря которой, взамен живого, социально действительного христианства, во главу угла общественного устройства жизни произвольно выдвигаются весьма проблематичные с христианской точки зрения евразийские начала идеократии и правящего слоя.

Никто не вправе утверждать, что христианство по существу враждебно сильной государственной власти, как никто не вправе утверждать и обратное. Само по себе христианство вообще не является связанным с каким бы то ни было государственным строем. С христианской точки зрения, всегда прав тот строй, который в данную минуту, при данных обстоятельствах наиболее успешно воплощает и защищает максимум христианской истины в общественно-политической жизни. Таким правым перед лицом христианства строем на ближайшее, по крайней мере, время, будет в России, по всей вероятности, защищаемый евразийцами строй крепкой, авторитарной государственности плебисцитарно-демократического порядка. С этой точки зрения, у евразийцев все обстоит благополучно. Нелады и неблагополучие у них, как в известном смысле и у младороссов, начинаются лишь с момента чрезмерно благосклонного внимания этих движений к фашистским началам «идеократии» и правящего отбора. В этом пункте сосредотачиваются все проблемы пореволюционного фронта. В отношении его необходима потому полная ясность. Можно быть фашистом-идеократом, можно также быть убежденным защитником весьма крепкой, авторитарной христианской государственности, но сливать оба этих начала в идею христианского фашизма недопустимо. Доказывать эту недопустимость после всего вышесказанно-

го не приходится. Христианство исповедует истину Божьего лица, — фашизм в гораздо большей степени проповедует, чем исповедует, идеологическую систему понятий, все именуемую идеократией. Христианство верит во власть истины, — фашизм в истину власти. Христианство жаждет, чтобы мир человеческой истории процвел подлинным Божиим Бытием, — фашизм жаждет великих исторических событий. Христианство молится святым — фашизм поклоняется героям. Для христианства осуществление твердой государственной власти (войны, казни) почти непереносимые трагедии, — для фашизма — мрачное упоение. Христианство верит в то, что смысл истории совершается в глубине человеческой личности, — фашизм не чувствует абсолютного значения человеческой личности, верит в примат национальной или классовой жизни над личным бытием. Ни в каком христианском государстве, хотя бы даже и в христианской диктатуре, бессмысленны поэтому то идолопоклонство перед вождем, тот конформизм политических сознаний граждан, тот лже-религиозный национальный или классовый миссионеризм, та прагматическая организация культуры, то зажатие личности, которые характерны для фашистских режимов. Идеократический фашизм — это совсем особый мир, особый психологический климат. Для людей и народов, не верящих в абсолютную, ибо богооткровенную, истину, которой, несмотря ни на что, суждено победить, фашистский соблазн непреодолим. Если не верить во власть истины, то только и остается, что верить в истину власти, в триумфальное шествие личной и коллективной воли, в живописную ярость вечно-бушующего океана истории, не знающего различия между добром и злом и прекрасного в слепоте своего незнания.

В России завтрашнего дня найдется не мало элементов, как бы специально приспособленных для превращения кончающегося страшного катастрофой красного фашизма в новый, националистический милитарный фашизм, евразийский по выражению своего лица и православный в духе бытового исповедничества; однопартий-

ный, с обязательной для всех граждан историософией, с азиатским презрением к личности и с лютым отрицанием всякой свободы во имя титанического миссионерства одной шестой мира, только что возродившей на своей территории священное имя России.

К услугам такого фашизма окажутся: всеобщая фашизация мира, неисчислимы экономические богатства России, одна из самых мощных армий мира, громадный организационный опыт ГПУ, очень большие психологические ресурсы оскорбленного национального самолюбия, привычка всего населения естественно делиться на представителей правящего отбора и на покорные стада рабов, с одною только жаждою в душе, чтобы их оставили в покое и устроили им приличную внешнюю жизнь. Чувствуя эту жажду замученных советских людей, нельзя сомневаться в том, что, если бы в России появился диктатор типа западно-европейских вождей, то субъективное сознание советских граждан было бы этим безоговорочно осчастливлено. Тем не менее — и это главное, о чем необходимо сговариваться всем пореволюционным течениям — мы не только не смеем идти в Россию с проповедью христианского фашизма, но не смеем даже и молча соглашаться на него. Наша задача сделать все от нас зависящее, чтобы большевиков сменил не националистический фашизм, а, несмотря на всю свою неизбежную авторитарную твердость, подлинно человеколюбивый ново-демократический строй.

Русская эмиграция — молодая и средневозрастная, интересующаяся политическими вопросами и озабоченная судьбами России, — представляет собою психологически весьма пеструю среду. Пестрота эта определяется, с одной стороны, пройденным жизненным путем и революционным стажем эмигранта, а с другой — страной, в которой он живет и политическую жизнь которой сознательно и, главное, подсознательно в себя впитывает. По моим наблюдениям, живая и думающая русская эмиграция в Париже в каком-то смысле вся, вплоть до младороссов, свободолюбивая и, говоря условно, — левая. Наиболее левые

из этих левых думают, что достаточно авторитарно подтянутый и гуманитарно выправленный «Народный фронт» как-то срастится с церковью аморфным, но социально живым христианством типа «Esprit», чтобы получился идеальный «Новый град». В Германии, а также, насколько я знаю, и в Прибалтике, дело обстоит как раз наоборот. В этих странах вся серьезная, средневозрастная «молодежь», отнюдь не симпатизирующая духу Общевоинского Союза, настроена ярко антилиберально. В ней гораздо больше не только психологической, но даже и физиологической бодрости. Ей искренне хочется, как мне однажды сказал очень крупный молодой русский ученый, промаршировать по Москве под своими знаменами. Ни в какой мере и степени не разделяя идеократических замыслов национал-социализма, эта молодежь не чурается диктатуры. Совершившийся в Германии переход от парламентарно-демократического режима к диктаториальному строю она пережила как переход от гнилой осени к суровой, но здоровой зиме. Многим из представителей этой, совсем не парижской молодежи, кажется, что достаточно заменить биологический расизм христианством, чтобы все и без демократии встало на свои места.

Что сказать парижанам и что сказать берлинцам? По моему, одно то же: —

— Итти к новоградской христианской государственности и общественности не только можно, но даже и нужно, как левыми, так и правыми путями. Превращать в новоградцев надо, как левых парижан, так и правых берлинцев. Но делая это, нельзя ни на минуту забывать, что «Нового града» нельзя построить ни на старом левом, ни на старом правом берегах. Растить его можно только из сердца нового человека, из того пореволюционного опыта, социологическую сторону которого я пытался описать всесторонним раскрытием моей формулы: единство истины, личности и свободы. Основным вопросом всех пореволюционных движений представляется мне потому вопрос: могут ли все они быть спаяны в единый фронт свободы, достаточно стойкий, чтобы противостоять

как малодушному откату новоградства на старые пути христианским социализмом приправленной либерал-демократии, так и всем искушениям христианизированного фашизма.

Ф. Степун.

Эсхатология и культура

Когда, лет пять тому назад, мы основывали «Новый Град», заглавие нашего журнала давало повод к недоразумениям. Во втором номере мы должны были разъяснить, что град, в строительстве которого мы собираемся участвовать, есть земной град, новое общество, которое должно выйти из кризиса современного капитализма. Мы просили не смешивать наш «Новый Град» с небесным Иерусалимом — который видится нам, за пределами истории, как завершение всей человеческой культуры.

С тех пор произошло столько страшных событий, столько трещин дала старая земля Европы, и вулкан войны столь явно дает знать о своем пробуждении, что появление эсхатологических настроений в христианском мире не удивительно. Они замечаются и в западном христианстве, всегда столь трезвом и культуролюбивом, много веков как уже позабывшем о конце. Русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряженностью — как в народной стихии, так и в новой православной мысли. Богословие и философия Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. А. Бердяева и о. Булгакова эсхатологичны — хотя и в разном смысле. Не приходится удивляться тому, что и некоторые из близких сотрудников «Нового Града» переживают остро вечную эсхатологическую тему христианства. Читатель найдет отзвуки этих настроений в настоящей книжке журнала. Будут ли они поняты? Не создадут ли они впечатления, что «Новый Град» меняет

свою позицию и открывает дверь неприятелю — разрушителям и социальным нигилистам?

Мы можем успокоить наших читателей и друзей. «Новый Град» не изменил своему знамени. Он живет в истории и культуре. Он мучится теми же вопросами, которыми болеют народы Европы и России. Он хочет посылить участвовать в строительстве земного града, нового общества, которое должно прийти на смену погибающему капитализму. Наш град еще не тот Иерусалим, о котором пророчит Апокалипсис, и всякий, кто, под предлогом ожидания этого Иерусалима, отказывается работать над усовершенствованием или постройкой земного града, тот не с нами, тот не новоградец.

Но если новоградство ориентировано на культурное, земное дело, то христианство, бесспорно, ориентировано на Небесный Град. Современные эсхатологические настроения лишь оживляют то, что было самым исконным и глубоким слоем христианства. «Благая весть» Евангелия была вестью о конце этого мира и о пришествии Царства Божия. Возвращение Мессии-Спасителя было обещано в «грозе и буре» конечной мировой катастрофы. Оно казалось совсем близким для первых поколений христиан. Постепенно отступая в даль истории, «парусия» не утрачивала своего центрального места в содержании христианской надежды. В тысячелетиях, исполненных кровавых насилий, которые составляют историю человечества, христиане смотрели с упованием на приближающийся конец истории. Лишь теплохладная вера последних веков, обессиленная в тепличной атмосфере комфорта и прогресса, забывает об эсхатологической теме христианства. Но еще в конце XIX века научная совесть протестантских историков вновь открыла западному миру эсхатологический смысл Царства Божия. Мировая катастрофа лишь оживила в сердце то, что было ясно в сознании.

Нельзя отрицать, что греческая мысль и благочестие рано отвлекли христианство от эсхатологических путей Израиля. Великая эсхатология подменялась малой: судьбой личной души. В аскетике и мистике проблема лично-

го спасения получила свой эсхатологический фокус в факте смерти и в вере в бессмертие. Настоящая жизнь начинается за порогом гроба. История теряет всякий интерес для мистика. Для него и конец истории — Страшный Суд — мыслится лишь как окончательное завершение личной судьбы: в спасении или гибели. Практически он может и забывать о нем, ибо его личный суд, его спасение определяются его жизнью и, особенно, его смертью.

Но всякое христианское возвращение в историю, приятие ее трагедии, осмысление культуры неизбежно оживляет эсхатологическое понимание Царства Божия. Пророк христианской истории провидит ее конец. Лишь мистикам позволительно забывать о нем.

Однако, христианское пророчество об истории в наши дни не может быть простым и наивным повторением первохристианского. Между нами лежат девятнадцать веков истории — и, что еще важнее, шестнадцать веков христианской истории. Тысячелетний опыт Церкви не прошел даром. Пришествие Царства Божия, в своих исторических формах, оказалось иным, чем ожидало его первое поколение учеников. В перспективах Апокалипсиса нет места для обращения Империи, для христианского Кесаря. Девятнадцать веков ожидания, вероятно, показались бы невероятными для людей апостольского века. Позволительно спросить себя: нашли ли бы они в себе достаточно сил и веры, чтобы жить в перспективе такой — почти бесконечной — вереницы веков? Еще для бл. Августина история представлялась законченной. Для христианской эпохи в ней просто не нашлось места.

Что же, эта христианская эпоха, с религиозной точки зрения, представляет просто пустое место? Весь подвиг христианской культуры, гения, святости — так-таки не изменяет ничего в апокалиптическом предчувствии конца? Языческий или христианский, грешный или святой — мир обречен огню и уничтожению, чтобы дать место новому небу и новой земле?

Нужно сказать со всей решительностью, что наше понимание апокалиптических образов и пророчеств, в све-

те истории, не может совпадать с представлениями первого христианского века. Вот одна существенная поправка. Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений.

Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция — бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция — насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии, — которой жило первохристианство и народная русская религиозность.

В чем ужас бесконечного прогресса? В том, что он, накопляя изумительные ценности, созданные человеком, бессилён искупить его самого: от греха и смерти. Вопрос о грехе может быть еще предметом спора, — по крайней мере, для людей XIX века он был предметом спора. Но что сказать о смерти? Нужно обладать жестокостью двадцатилетнего юноши, чтобы весело ступать по бесчисленным гробам того кладбища, в которое обращается земля. Самое высшее в мире — это человеческая личность. И если она гибнет без возврата, чего стоит мир ее созданий, ее отпечатков, кристаллизованных в культуре? Идея научного воскресения мертвых — безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана. Чтобы понять ее безумие, стоит лишь отдать себе отчет в связанности смерти со всей структурой павшего мира, со всеми законами природы. Пока материя останется непроницаемой, пока камень будет падать, и огонь жечь и т. д., ничто не спасет человека от неизбежного конца. Ничто не гарантирует и землю и солнце от космической катастрофы, от ледяной смерти. Бесконечная культура, подвластная греху и смерти, так же

ужасна, как бессмертие для человека, подвластного болезни и старости. Как дряхлый старик молится о смерти, так самая удачная культура, без эсхатологической надежды, сама возжаждет своего уничтожения.

Вторая концепция — культуру-отрицающего эсхатологизма — оправдана лишь для наивного сознания, не знающего, что такое культура. Тот, для кого культура — накопление лишних и непонятных вещей, легко мирится с ее уничтожением. Но есть и другой тип анти-культурного эсхатологизма, вырастающий на почве пресыщенности, переутомленности и замкнутого эгоцентризма. Человек «из подполья», сам уединивший себя от человеческого общения, со злой радостью следит за распадом и гибелью культуры. Пережив религиозный переворот, он и в обращении своем сохраняет черты индивидуалистического равнодушия к «общему делу». Оно остается для него лишним и скучным. Грех или дефективность этого мироотречного эсхатологизма — в слабом или извращенном сознании Церкви. Мистическая Церковь не отделима от социального и исторического, т. е. культурного ее дела. Такой эсхатологизм всегда сохраняет привкус, хотя бы очень тонкий, духовного сектантства. Церковь по своей природе социальна, и по своей работе в мире — культурна. Достаточно поставить задачу не только личного, но общего спасения, как она уже влечет за собою задачу «общего дела». Отказ от него есть выражение духовного анархизма, по самой природе чуждого христианству. Ибо в самых истоках своих Евангелие есть благая весть о Царстве, о богосыновстве и братстве, о Новом Израиле.

Итак, в поисках примирения обоих терминов антитезы: эсхатология и культура, мы прежде всего должны отбросить те крайние выражения их, которые примирения не допускают, культуру без эсхатологии и эсхатологию без культуры. Оба эти мировоззрения, весьма распространенные в современном русском обществе, оказываются не христианскими, или, во всяком случае, не церковными. Но, и за вычетом их, напряжение остается. Как совместить, не в абстракции, а жизненно служение культуре с ожидани-

ем ее конца? Можно ли строить, насаждать и внутренне призывать: «Гряди, Господи Иисусе»? Этот вопрос приводит нас к рассмотрению двух элементов христианской эсхатологии: элемента времени и формы конца.

Спаситель не дал ответа на вопрошание учеников о времени конца: «Это Отец положил в своей власти». Тем самым осуждены всякие попытки хронологических спекуляций о конце мира, столь частые в христианской эсхатологии. Действительно, убеждение в том, что конец мира совсем близок, что он входит в кругозор нашего поколения, могло бы подорвать, и действительно подрывает, энергию социальной воли. К чему, в самом деле, строить дома, если в них никто не будет жить, писать книги, которых никто не будет читать? Остается лишь молиться или итти, вместе с монтанистами, в пустыню, на встречу Господу. Церковь уже со второго века отвергла это наивно-нетерпеливое и социально-разрушительное ожидание конца. И здесь, как во многих других случаях, нормой должно быть соответствие установок жизни личной и социально-исторической. Как должен влиять факт неизбежной личной смерти на организацию моей жизни? Память о смерти может стать источником постоянной проверки совести, постоянного углубления опыта. Говорил же Зиммель, что смерть есть начало всей философии. Но мысль о смерти, в болезненной или слишком обнаженной душе может явиться источником уныния, безнадежности, дезинтеграции. Еще хуже: для экзальтированных душ в этой мысли может быть прелесть освобождения, тайная отрава самоубийства. Во всяком случае, соблазн отказа от своего призвания, своего служения, своей судьбы. Время не только порочная форма бытия, душа не только пленница тела, и эти платонические представления разбиваются при первом же соприкосновении с библейским реализмом. И тело и природа и время и история суть богозданные сферы действительности, для человека — сферы деятельности, спасения, творчества. Желание разбить их, как оковы, есть бегство усталого или мятежного раба.

Когда св. Людовика Гонзаго, римского семинариста,

игравшего в мяч со своими товарищами, спросили, что он стал бы делать, если бы стало известно, что конец мира наступит сейчас, немедленно, он ответил: «Я продолжал бы играть в мяч». Людовик скончался 23 лет, ухаживая за чумными больными, и ответ мальчика остался выражением самого зрелого социального опыта христианства. Одно из двух: или играть в мяч грех, и тогда следует бросить это занятие независимо от того, когда кончается мир. Или эта игра входит в круг оправданных телесных или социальных упражнений, в круг облекающей нас и творимой нами культуры, и тогда к чему разрывать этот круг, лицемерно обманывая насчет своей бестелесности грядущего Господа? Ответ Гонзаго, понятый по-настоящему, как слова святого, а не просто шаловливого мальчика, предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственность: «я должен быть на своем посту». Будет ли мой пост в школе, библиотеке или в монастырской поварне, религиозное отношение к служению не меняется. Если нас русских часто шокирует ответ св. Людовика, классический для западного христианства, то лишь потому, что мы не вполне уверены в христианском смысле истории и культуры. Но это уже дело восточной психологии. В Индии — там уже начисто отрицают историю. Но христианство здесь не при чем. Как не при чем здесь и эсхатология.

Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет Трудность? Еще бы. Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, тленности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой.

Под формой конца я понимаю основной характер его,

который может мыслиться или как катастрофа или как преобразование; или же, удерживая в обоих случаях идею катастрофы, можно говорить о катастрофе гибели старого мира, с творением «нового неба и новой земли», или же о катастрофе, преобразующей мир, чудесно вводящей его в новый план бытия. Наше отношение к концу существованию зависит от того, каким мы мыслим этот конец.

Но разве форма конца не предуказана? Разве все Откровение Иоанна не посвящено изображению трагического, разрушительного конца? Новейшая попытка Сетницкого¹⁾ дать эволюционное толкование апокалиптической эсхатологии явно искусственна. Эсхатологические главы Евангелия проблесками молний освещают тот же страшный конец. История мира кончается неудачей, тупиком, разливом греха. Лишь божественное вмешательство разрушает узел дурной бесконечности греха. Святой град спускается с неба. И сколь немногим суждено войти в него!

Несомненно, такой образ конца естественно внушается Откровением. Полторы тысячи лет христианство понимало его именно таким образом. Такое понимание, конечно, было одной из причин, почему новое западное христианство, ориентированное на жизненное, социальное служение, практически отказывается от эсхатологии. Такая эсхатология кажется опасной, психологически несовместимой с мужеством работника и борца. Она оставляет слишком мало места надежде (мы слишком часто забываем, что надежда — тоже христианская добродетель). Практическая мудрость православной Церкви сказалась в том, что она не предлагает Апокалипсиса для богослужебного чтения. Не этими ли морально-практическими соображениями объясняются столь длительные колебания Восточной Церкви в признании канонического значения этой книги? Сомнения были окончательно оставлены не ранее XIV века.

Вот почему идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как

¹⁾ Сетницкий. Об общественном идеале. Харбин, 1932 г. См. рецензию в «Новом Граде», № 9.

все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе. Пророчество не есть констатирование неизбежности, обращенная в будущее цепь железных закономерностей. Такое фаталистическое понимание было бы разрушительным для моральной деятельности человека. Если Бог приоткрывает будущее для человека, то для того, чтобы влиять на его волю, его поведение, от которого это будущее зависит. Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на пороге отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка. Об этом красноречиво говорит книга Иоанны. Раскаяние ниневитян отвратило от города неминуемую гибель. Понимаемый в таком свете, Апокалипсис есть одновременно и угроза и утешение: угроза для грешного мира, утешение для верного остатка. Апокалипсис предполагает самое худшее. Рим Нерона и Домициана может быть последним словом истории. История может идти от катастрофы к катастрофе — но не отчаивайтесь: Господь грядет. Однако история не демонстрация классического лабораторного опыта и не постановка давно уже написанной драмы. Человеческая свобода входит в состав ее, образуя самую ткань ее. Поставленная по середине между миром природы и миром благодати, человеческая свобода сообщает истории ее непредвидимость. «Если не покаетесь, все погибнет. Если покаетесь, все спасется». Ведь и Спаситель не утверждает, а спрашивает нас: «Сын человеческий найдет ли веру на земле?».

Как же можно мыслить себе другой конец — на основе, если не нашей веры, то нашей надежды и любви? Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царства Божия, не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает вселенную. Закваска, квасящее все тесто. Поля, побелевшие для жатвы... Развивая эти образы, мы можем прийти к концепции, близкой эволюционизму XIX века. Близкой, но не тождественной. В оптимальном случае, человечество может возрастать в духе и формах свободной теократии.

«Бог становится всем во всем». Все народы принимают в свое сердце правду христианства. Церковь возвращает себе свое ведущее положение в мире и, не повторяя больше ошибок насильственной теократии, организует «общее дело» человечества в духе свободы. Перспектива безмерная для борьбы и преодоления зла: морального, социального, космического. Вот здесь то и наступает момент, когда дальнейшие усилия человечества, хотя бы и благодатно вдохновленного, натываются на последнюю преграду: смерть и закон природной необходимости. Этого врага может победить лишь Единый Безгрешный. Человечество выходит навстречу Ему как своему Жениху. Его пришествие тогда не Суд («Я не пришел, чтобы судить мир»), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля.

Обе эти концепции конца одинаково возможны, если не одинаково вероятны. Пусть историческая вероятность (как кажется сейчас многим), за пессимистическим прозрением Апокалипсиса. Но надежда и любовь влекут нас к другой концепции. Во всяком случае, раз увидев ее, от нее нельзя отворотиться. Только она дает возможность сказать от всего сердца: «Ей, гряди, Господи Иисусе!». Иначе, эта молитва не будет свободна от злорадства или сердечной узости. Не даром, уже со второго века Церковь молилась *de tunc finis*: об отдалении конца. В этом сказалось не падение веры, а возрастание любви. Любви и ответственности за весь погибающий мир. Церковь уже не только отбор мучеников и девственников, но, в потенции, все Божье человечество.

Не будем утверждать, что пессимистический вариант эсхатологии исключает энергию человеческого делания. Этому противоречил бы весь тысячелетний опыт средневековой церкви, хотя личное делание при такой концепции естественно заслоняет социальное. В сущности, социальное понимается здесь обычно как приложение или проекция личного. Целое, как сфера или объект деятельности, редко осмысливается. Ведь, оно, все равно, обречено на неудачу и гибель. Однако, в наше время, параллельно с

федоровским оптимистическим взглядом на эсхатологию, сложилось и новое понимание трагической эсхатологии, более благоприятное для культурного творчества. Небесный Иерусалим, спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются, воскресшие и преобразованные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадет. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приблизительные истины, все несовершенные удачи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный.

И все же следует помнить, что даже в такой интерпретации, дело культуры, будучи религиозно оправдано, лишено того упования всеобщности, которое одно может религиозно вдохновлять его. Ведь, при неудаче истории и пессимистическом конце, Небесный Град, явно, не вмещает всех. В него входит лишь остаток — по необходимости малый, ибо он, этот остаток, не мог остановить человечество на пути к конечной гибели. Можно считать, конечно, этот исход неизбежным. Но тогда как можно призывать его, молиться о его ускорении? Наше время не может найти в себе успокоения в идее Августина (или Данте), что «праведный радуется справедливости», даже если справедливость означает вечную гибель почти всего человечества. Поскольку наши благочестивые предки мыслили возвращение Христа в образе Страшного Судии; они трепетали сами — и за себя и за весь мир — и не могли уже молиться: «Ей, гряди!».

Или, может-быть, есть еще третий исход, третий вариант эсхатологии, который соединяет идею гибели с чаянием всеобщего спасения, апокатастасиса? Человечество губит себя в конечной неудаче — скажем точнее, в греховном отчаянии и разложении. Но Бог приходит не

для того, чтобы судить и карать по заслугам, а чтобы спасти всех. Это было бы спасением прощения, милости, которое игнорирует момент личной свободы. Как может быть спасен человек, которые не хочет спасения? Если человек вольно избирает ад, не будет ли для него адом самое небо? На чем основываются эти последние эсхатологические надежды? На Божием всемогуществе, которое «может из камней создать детей Авраама»? Но этим обесмысливается весь процесс искупления, более того, самое творение мира, которое предполагало и до сих пор предполагает свободный выбор человека. Или на красоте и совершенстве самого Божественного Лица, в свете Которого растопится всякое зло? Да, только на это и можно уповать. Но это Лицо уже явлено миру, уже Оно светит в истории. И если считать, что Оно бессильно победить историю, тогда почему Оно должно победить за порогом истории?

Отбрасывая богословски порочный, третий вариант — всеобщего прощения, — приходим к выводу: в современных условиях мира, чаяние скорого конца предполагает согласие на гибель — не только истории и культуры, — но и огромного большинства человечества. Установка естественная для жестоковыйного староверчества, но непонятная для людей евангельского сознания. Можно склониться перед трагической неизбежностью этого конца — в страхе и трепете, — но нельзя молиться о его ускорении. Для людей пессимистической эсхатологии единственно оправданная молитва *de morte finis*. И единственная эсхатология, которая может сочитать оправдание общего дела с упованием общего спасения, есть эсхатология условных пророчеств, открывающая возможность — конечно, только возможность — оптимистического конца.

Г. Федотов.

Крестьянская Россия

«Сотворим человека по образу и подобию Нашему».

Книга Бытия.

1. Начало. Великие события, переживаемые нашей родиной, вызвали обостренный интерес к носителю этих событий — русскому народу. В особенностях природы и климата России, в русском историческом процессе, в своеобразии народного быта стараемся мы, и вместе с нами наши соседи, разгадать душу русского народа, разглядеть его истинное лицо. И вот, если мы соберем по возможности полнее материал, при помощи которого старались охарактеризовать русский народ, то никакого определенного, могущего нас удовлетворить, образа не получается. Духовный облик народа, его сокровенные устремления, ускользают от нашего внимания. В настоящее время, как и ранее, в продолжение всего длинного исторического пути, русский народ стоит перед нами какой-то нерасчлененной и неопределенной массой-толпой, которой мы приписываем те или иные качества. До сих пор мы не можем понять, почему этот народ в одни эпохи своего существования возмущает нас своим почти скотским терпением по отношению к насилиям, творимым над ним, а в другие эпохи этот же самый народ, часто вопреки логике и накопившемуся веками коллективному разуму, сбрасывает с себя не только гнет социальной и экономической несправедливости, но и без оглядки разрушает богатства, накопленные веками, чтобы, после кратковременного разгула своих страстей, опять впасть в состояние рабского терпения. Если собрать вместе и постараться в каком-нибудь порядке расположить все высказывания и все стре-

мления понять душу русского народа, то мы получим такой разнообразный и противоречивый материал, что никакой общей характеристики из этого материала составить не возможно. Против одного положительного утверждения выдвигается сейчас же десять ему противоположных, и наоборот. Мы встречаемся в этих высказываниях с такими крайними контрастами, как мнение Достоевского о народе-богоносце и ему противоречащее мнение Бунина о народе-звере, о народе, обладателе какой-то высшей мудрости — Л. Толстого и о народе, живущем в невероятной темноте и невежестве — А. Чехова. Очень было бы легко эту контрастность русской души объяснить влиянием, например, климата нашей страны, представляющего столь же разительные контрасты (см. «Русская Земля» С. Белозерова в 11-ой книжке «Нового Града»). Но, по нашему мнению, связь народного характера с природой более сложная и не может быть объяснена таким простым взаимоотношением. Таким образом мы можем констатировать, что мы, интеллигенты, знаем русский народ очень мало, о его идеалах и верованиях у нас имеются лишь разрозненные и противоречивые представления. В сложном клубке причин и следствий, распутываемом революцией и опять запутывающемся в столь же сложный клубок, роковое непонимание русской интеллигенцией своего народа сыграло свою трагическую роль.

2. Из повести временных лет. Весь 19-ый век, характеризующийся выступлением на общественную арену интеллигенции, окрасился страстным стремлением этой новой группы понять душу русского народа и найти духовный и деловой контакт с ним. В этом стремлении был глубокий религиозный момент, несмотря на то, что оно выливалось порой в крайние атеистические формы. Интеллигенция искала для себя и для народа абсолютно оправданного общего дела. Мы знаем, что это первое хождение в народ окончилось полной неудачей. Больше того, оно привело в конце концов к еще большему непониманию между народом и интеллигенцией, по крайней мере марксистски настроенной ее частью. Это роковое не-

понимание представляется нам сейчас, в свете более углубленного пореволюционного сознания, в следующем виде. В начале 19-го века окончательно оформился разрыв между крестьянством и дворянством или, в другой транскрипции, между простым народом и интеллигенцией. Экономический и политический разрыв прошлых веков завершился глубоким духовным отрывом народившейся новой общественной группы от истоков народного быта. С интеллигенцией вошел в русскую жизнь новый духовный тип и фактор, резко и диаметрально противоположный духовному складу простого народа. Новый тип развился в совершенно своеобразных условиях политической независимости, почти полной материальной обеспеченности, в условиях, так сказать, исключенности из подчинения закону необходимости.

В 1861 году пало, наконец, основное препятствие, державшее классы русского общества в изоляции друг от друга. Интеллигенция откликнулась на это первой попыткой соединения с народом. Был создан первый синтез из элементов западничества и славянофильства, в результате которого появился первый план общего дела (народничество). От западничества была взята вера в социализм, от славянофильства вера в крестьянскую общину. В народническом синтезе эти элементы сочетались, как вера в социалистические начала крестьянского мира. С этим планом общего дела двинулась интеллигенция 70-х годов в народ. Это движение есть одно из характернейших проявлений русской интеллигенции; для нас, людей пореволюционного сознания, переживших катастрофу мировой войны и русской революции, все в нем поразительно: полное незнание с народом и с практикой жизни, странность подхода к народной жизни, несокрушимая вера в правоту своего дела. Вера в святость социализма закрыла перед народниками возможность узнать действительную народную жизнь, понять крестьянина и, на основе этого понимания, найти в нем союзника. Ко всему, чем соприкасался народник, он подходил с одной меркой: насколько то или другое явление приближает к со-

циализму. Любимым объектом наблюдения и изучения была крестьянская община — эта временная и из посторонних крестьянству соображений введенная форма деревенской жизни: помещиком для удобства управления своими крепостными, а государством из фискальных целей. За общиной была просмотрена истинная сущность крестьянской жизни. Народники, не считаясь ни с чем, во что бы то ни стало, старались навязать мужику свой любимый социализм. Народ ответил интеллигенции полным непризнанием и враждебностью; в интеллигенте он увидел все того же барина с его вечными фантазиями, в хозяйственные таланты которого народ имел право не верить. Увидев несовместимость форм народной жизни и нечувствительность крестьянина к социализму, интеллигенция, не отказываясь от социализма, отвернулась от деревни. Начинается медленный отход интеллигенции от народа. Так называемая передовая, социалистически настроенная часть интеллигенции, разочаровавшись в крестьянине и признав его за народ, да не тот, стала искать другой слой в русском обществе, больше отвечающий ее социалистическому идеалу, и нашла таковой в 90-х годах в городском пролетариате. Началась новая эпоха — марксистская. Знакомство с деревней продолжается теперь уже в более спокойных формах, в рамках легальной работы земских учреждений. В деле ознакомления образованного общества с деревней и оформления интеллигентского сознания по отношению к ней сыграла решающую роль русская литература 19-го и 20-го века. Гуманитарно, но не социалистически настроенные Чехов и Бунин подходили к деревне без предвзятой точки зрения и дали, если и не полное, то правдивое внешнее описание деревни. Результат их объективного описания был потрясающим. Оба писателя констатировали убийственную картину скудости деревенской жизни, картину духовного и физического вырождения, грязи, голода, болезни, невежества, жестокости человеческих отношений, потери человеческого лица, картину звериного быта. С точки зрения городского интеллигента-барина, жизнь в деревне не только не пред-

ставляет никаких идеальных моментов, но по своему убийственному убожеству является каким-то злостным надругательством над человеком. Оба эти писателя подготовили идеологически почву для отрицания устоев деревенской жизни. Ни Чехов, ни Бунин, гуманитарно настроенные и продолжавшие в общем народническую традицию, относившиеся к народу с великим сожалением, не сделали никаких практических выводов из своих наблюдений. Точку над «и» поставил писатель другой складки — М. Горький. Отношение Горького к деревне можно было бы назвать злостным, если бы его реплики против русского народа были им произнесены сознательно, а не в угоду тогдашнему интеллигентскому мнению.

Собравший по изучению деревни материал был полностью использован русским марксизмом. Замечательно то, что в своем подходе и в оценке деревни марксисты ничем принципиально не отличаются от народников. Все та же безусловная вера в социализм, все тот же подход к вещам с точки зрения благоприятствования социализму. Но практические выводы марксизма противоположны народническим. Крестьянин, по марксистской догме, заражен собственническими инстинктами и, как таковой, ближе к буржуазии, чем к пролетариату. В марксистской иерархии классов крестьянство занимает низшую ступень общественного состояния. Крестьянству суждено разложиться и вымереть, и, чем скорее это произойдет, тем лучше для человеческой эволюции. Так психологически складывалась система отрицания жизни основной массы русского народа, в которой с самого начала можно отметить уклон ненависти к этой жизни. Это направление мыслей привело мало-по-малу к заговору против русского народа.

Дореволюционная интеллигенция, имевшая деловой контакт с народом, несет определенно ответственность за свою близорукую политику в деревне. До самых последних предреволюционных дней интеллигенция не понимала истинного положения вещей и упорно стояла на своей народническо-социалистической точке зрения. С этой точки зрения, предпочтение в деревне отдавалось беднейше-

му слою крестьянства и всякий мало-мальски выдающийся крестьянин обзывался презрительной кличкой «кулак». Интеллигенция, признававшая право на существование за различными талантами в своей среде, резко отрицательно относилась к хозяйственно-талантливым людям из народа. В результате этого культурное и политическое значение кулака не было указано. Наиболее ценный отбор из народной массы был изолирован и подвергся духовному ostrакизму. В критический момент жизни, когда политическая и историческая обстановка требовала немедленной организации этой группы населения, русский народ был оставлен без духовного руководства. В момент величайшей опасности только эта, хозяйственно преуспевающая, крепко связанная с землей, здоровая физически и духовно группа могла бы отстоять свою правду перед большевизмом. Но и правильные идеи принимали в русской нездоровой атмосфере уродливые формы. Таковой была попытка Столыпина опереться на крепкого мужика. При других обстоятельствах эта попытка могла бы сделаться новым основанием для сговора интеллигенции с народом. Но Столыпин был далек от нового всенародного общего дела, интеллигенция понимала его ложно.

Так сложилась та благоприятная обстановка, при которой преступный ленинский замысел насильственного превращения русского народа из самостоятельного хозяина в колхозного раба мог быть приведен в исполнение. Все элементы заговора против русского народа мы находим в русском выражении марксизма — в ленинизме. Но Ленин, подобно Ивану Карамазову, был только вдохновителем, духовным отцубийцей; исполнителем, его личардой верным, гнусным Смердяковым был Сталин.

3. Крестьянский мир. Представление о крестьянском хозяйстве, как о симбиотическом сообществе, является попыткой продолжить и развить дальше ту синтетическую линию в русской науке, которая начата была почвоведом Докучаевым, обнаружившим в процессах почвообразования первый органический замкнутый круг, включающий в одну систему мертвую и живую природу.

Вторым этапом в развитии той же линии было учение Морозова о растительных сообществах. В этом учении растительный и животный мир, связанный с почвой и климатом, включается во второй биологический круг, называемый биоценозой. Это синтетическое построение должно было, по замыслу его творцов, включить в себя и человеческое общество с его хозяйством, историей и культурой. Путь к этому включению лежит через сельское хозяйство, в котором мы должны найти необходимые для синтеза моменты. Для этого включения необходимо, во-первых, применение докучаевского метода, т.е. нахождение такой элементарной, неделимой единицы хозяйства, все части и отдельные компоненты которой были бы связаны между собой органическим единством и могли бы быть также в тесной связи с географическим ландшафтом. Во-вторых, необходимо найти в этой элементарной единице ее, так сказать, душу, которая удерживает это единство и дает ему направляющее целесообразное движение. Такой единицей мы считаем крестьянское хозяйство, которому мы должны дать новое соответствующее определение. Ясно, что ни чисто юридическое определение, основанное на человеческой семье и на отношениях между людьми, ни чисто экономическое, разбирающее хозяйство только с экономической точки зрения, не могут нас удовлетворить. Эти определения заставили бы нас вращаться в сфере лишь человеческих отношений, и таким образом изолировали бы хозяйство от единства природы. Чтобы понять истинную сущность крестьянского хозяйства, необходимо усвоить синтетический взгляд на вещи, как это впервые сделал Докучаев с почвой, а Морозов с лесом. Нужно научиться одним взглядом видеть и человеческую семью, и домашних животных, находящихся в услужении человека, и культурные растения, которые человек выращивает, и от которых зависит его существование, и, наконец, почву, которую он обрабатывает. Поэтому мы определяем крестьянское хозяйство, как элементарную экономическую единицу, индивидуум, в котором все отдельные компоненты:

человеческая семья, различные виды домашних животных и культурных растений находятся в состоянии симбиотического сообщества. В это сожительство мы должны включить и почву, как определенную биологическую среду. Через почву, растительный и животный мир крестьянское хозяйство включается в великий круг природы, через крестьянскую семью в человеческое общество, в его культурную и государственную жизнь.

Понятие «симбиотическое сообщество» взято нами из биологии. Под симбиозом понимается в биологии такая форма сожительства между живыми существами, обычно принадлежащими к различным систематическим категориям, при котором два или несколько симбионтов пользуются в своей жизнедеятельности взаимно услугами друг друга. В симбиозе дан природой как бы идеальный пример братской жизни между чужеродными существами. Это явление тем более удивительно, что отдельные симбиотические сообщества развились, повидимому, из другой формы сожительства — паразитизма, элементы которого обычно еще долго живут и в симбиозе. Высший тип крестьянского хозяйства развился, как мы предполагаем, тоже из более низкого первобытного парабактериального типа. В России, соответственно с ее делением на ландшафтные зоны, различные типы крестьянских хозяйств распределены совершенно закономерно по климатическим полосам, начиная от примитивно-парабактериального хозяйства северных оленеводов, через примитивное симбиотическое хозяйство тайги, к сложному и развитому симбиотическому хозяйству лесостепной полосы и от этого последнего через редуцированное хозяйство степи до парабактериального хозяйства пустыни. Подчеркнем еще, что симбиотическое крестьянское хозяйство является высшим типом не только по объективным биологическим признакам, оно в то же время хозяйственно наиболее выгодно. В Западной Европе эволюция крестьянского хозяйства шла под влиянием этого хозяйственного принципа. В России образование высшего типа было природной необходимостью.

4. Морфология симбиотического крестьянского хозяйства. Наше определение крестьянского хозяйства, как биоподобного существа, может показаться простой метафорой. Однако, в дальнейшем мы увидим, что строение хозяйства и процессы, в нем совершающиеся, вполне укладываются в рамки биологических определений. Крестьянское хозяйство является прежде всего неделимым органическим индивидуумом, состоящим из различных составных частей, играющих в нем роль органов. Связь между ними для наглядности представим в виде трехгранной пирамиды. Образ пирамиды, образ вечной жизни, может символизировать для нас единство четырех основных стихий жизни: мертвой природы, растительного мира, царства животных и человека. В основании этой пирамиды лежит треугольник, в точках пересечения трех сторон которого мысленно расположим три первых компонента хозяйства: почву, культурные растения и домашних животных. На вершине пирамиды, в точке пересечения трех ее плоскостей, поместим человеческую семью. Каждую из четырех точек пирамиды соединим со всеми другими не ординарной, а двойной линией в знак взаимонаправленных связей между четырьмя главными компонентами хозяйства. Мы утверждаем, что каждый из элементов этой пирамиды необходим для общей жизни, ни одна точка не может быть устранена, ни одна связь порвана. Если что-либо подобное произойдет насильственно, то искалеченный организм или погибает, или, при помощи биологического приема регенерации, восстанавливает утраченную часть и вновь достигает устойчивого равновесия. Хотя все элементы этой пирамиды дискретны, т.-е. не слились в одно материальное тело, и между ними пустое пространство, внутри пирамиды проходят силовые линии, а вокруг образуется энергетическое поле, заполняющее все пустое пространство пирамиды. Благодаря этому силовому полю все инородные (враждебные) тела выталкиваются из этого мирка или подвергаются ассимиляции. Все же предметы и тела, необходимые для жизнедеятельности этого организма, втягивают-

ся внутрь и свободно проходят между элементами сообщества. Таким образом из разрозненных, нейтральных или даже первоначально враждебных, рассеянных и первоначально имевших свою биологическую судьбу живых существ сила, которую мы, вместе с философом Лосским, можем назвать материализующей, психодной силой, произвела оплотнение, создала новую материальную сущность. Другое подобие, которое мы можем дать крестьянскому хозяйству, это молекула вещества, состоящая из различных атомов.

Отсюда становится понятным, почему для интеллигента-горожанина так долго была недоступна тайна, скрытая в недрах крестьянского хозяйства, почему мужик встречал стихийно-враждебно любопытствующего барина. Вспомним различные встречи интеллигентов с мужиками, запротоколированные нашими писателями (разговор Тургенева с Хорем, утро помещика в деревне Л. Н. Толстого, разговоры Бунина с мужиками, чеховские мужики). Из практики последних дореволюционных лет знаем мы, с каким трудом лучшими агрономами было преодолено поле враждебного отталкивания мужика. Это произошло именно тогда, когда агрономы терпеливо и последовательно ознакомились со всеми элементами крестьянского хозяйства, когда они подошли к хозяйству не как теоретики, а как знатоки опыта мирового хозяйства.

Все компоненты и хозяйственные предметы крестьянского двора являются очень характерными признаками отдельных типов хозяйств, на чем мы, к сожалению, не можем останавливаться. Уделим только несколько слов такому важному компоненту крестьянского двора, как изба, которая может служить также символом единства и органической цельности крестьянского хозяйства. Распределение типов жилых и служебных построек в России подчиняется все той же закономерности зонального деления, как многие другие явления живой и мертвой природы. Начиная от легко переносимых юрт степных и пустынных кочевников, и идя дальше на север, мы встречаем в степной полосе легкую и изолированную от скотного двора сто-

ящую хату-мазанку малоросса. Дальше на север постройки делаются массивнее, и, чем ближе к широтам, характеризующимся длинной снежной зимой, тем теснее смыкается жилая изба со скотным двором, образуя в северной части лесной полосы сложную, хозяйственно-целесообразную цельную постройку, прикрывающую и людей и скот и все живое одной крышей. На крайнем севере строительная стихия опять ослабевает соответственно примитивности северного хозяйства. Здесь жилая постройка представлена сначала избой-зимовьем, а еще дальше чумом из оленьих шкур.

Крестьянское хозяйство обладает далее тенденцией весь окружающий его мир или включать в сферу своей жизнедеятельности или приспособлять к мирному сожительству. Так постепенно в сферу симбиоза входит луг, лес, животные сообщества водных бассейнов. С чисто познавательной и хозяйственной точки зрения особенно интересны случаи включения в типичное симбиотическое общество новых живых объектов. Новый предполагаемый симбионт не может войти в сообщество только при условии его полезности, он должен обладать еще способностью приспособляться к человеку, домашним животным, культурным растениям и почве. Так домашняя пчела, несмотря на свою очевидную полезность, не может войти в тесный контакт со всеми компонентами сообщества. В результате этой не полной приспособляемости, пасеки всегда устраиваются в некотором отдалении от жилья. Многовековая жизнь крестьянского хозяйства характеризуется отмиранием одних компонентов и вхождением других, — все равно, идет ли дело о живых существах или о предметах мертвого инвентаря. Так, например, в центральной России почти повсеместно прекращается посев и культура гороха, на место которого все в большем количестве разводится картофель. Точно так же лен вытесняет коноплю, плуг — соху и т. д.

Объективного наблюдателя жизни крестьянского хозяйства может поразить удивительный порядок, царящий на крестьянском дворе, приспособляемость живых существ

друг к другу и к человеку. Этот порядок является условием возможности существования симбиотического сообщества. Лошади, коровы, овцы и даже куры, у которых, как известно, нет своего интеллекта, знают свое место и свои обязанности в этом мирке и должны точно выполнять свои назначения.

Само собою понятно, что человек ценит своих животных, но и они платят ему постоянной признательностью. Порядок на крестьянском дворе держится, конечно, не только ладом да любовью, но и принуждением, символами которого являются кнут и лоза, эти постоянные атрибуты двора.

В процессе приспособления каждый из симбионтов сообщества должен был терять часть своего душевного склада, своего образа жизни, то-есть терять часть своей свободы. В потере личной свободы в пользу симбиоза и характеризуется психологический строй и животных и человека. В крестьянском хозяйстве одинаково не могут существовать ни норовистая лошадь, ни бодливая корова, ни нерадивый хозяин. Основным свойством крестьянской жизни является ее связанность, включенность в симбиотический мирок, в круг очерченных нами отношений, из которых он всю свою жизнь не может вырваться. Внимание крестьянина, как регулятора этого мирка, постоянно приковано к явлениям и процессам, происходящим в хозяйстве, его душа скована стальным кольцом отношений, разорвать которые он так же не может, как наше сознание выйти из трехмерного пространства. Связанность его хозяйства — органическая, подобно связанности матери с ребенком. Крестьянка-мать прикована на столько же к своему ребенку, как и к своей корове. Часто, во время спешки летних работ, мать забывает скорее покормить ребенка, чем подоить корову.

Б. Малый круг жизнедеятельности и крестьянского хозяйства. В жизнедеятельности описанного нами маленького симбиотического мирка можно наблюдать два цикла жизни: один малый, другой

большой. Займемся сначала первым. Подобно описанным Морозовым растительным сообществам, крестьянское хозяйство характеризуется подчиненностью климату страны, включенностью в природную цепь взаимнообусловленных явлений — в географический ландшафт. Но эта подчиненность не пассивная, а деятельная. Как лес создает свои условия существования, свои микро- и мезо-ландшафты и климаты, точно так же и крестьянское хозяйство деятельно вторгается и преобразует окружающий его мир, а внутри себя создает своеобразные условия жизни.

Малый цикл жизни всецело укладывается и зависит от годового круга сезонных явлений природы. В сезонной жизни крестьянского хозяйства мы наблюдаем характерную смену биологической активности и пассивности, его как бы систолу и диастолу. Подобно любому живому существу, например, растению, лето для крестьянского хозяйства характеризуется разворачиванием всех его сил, зима обратным явлением свертывания. Эти явления и процессы постепенно переходят одни в другие и образуют сомкнутый круг, из года в год повторяющийся в своих типических проявлениях.

Весна есть время разворачивания вовне всех скрытых во время долгой зимы биологических сил крестьянского хозяйства. Открываются потаенные и священные сусеки в амбаре, где хранилось отборное, посевное зерно; выносятся на свет Божий хранившийся в темном подвале, под полом, семенной картофель с длинными белыми отростками; раскрываются потаенные мешочки и ящички с семенами огородных растений. Все это заботливо и любовно проверяется перед посевом, и все, что способно расти и цвести, отделяется от того, что умерло. Весна характеризуется в крестьянском хозяйстве тем, что все со двора вывозится: вывозится навоз и запахивается, вывозятся семена и рассеваются и т. д. Весной все помещения и хранилища пустеют: сараи, амбары, дворы. Если считать по сельско-хозяйственным работам, то весна кончается с последним посевом огурцов, посадкой капусты на грядках и с запашкой навоза на пару, что бывает в

середине июня. В конце июня по ст. ст. начинается первая летняя работа — сенокос, и вместе с этим резко меняется характер жизнедеятельности крестьянского двора. С лета начинается процесс с о б и р а н и я, наполнения сараев, амбаров, подвалов пищевыми и семенными запасами.

Лето характеризуется напряжением всех сил хозяйства, всей скрытой в нем энергии. Дом и двор пустуют с раннего утра и до позднего вечера; в нем остаются только куры, да старики с ребятишками. Крестьянин не напрасно назвал два летних месяца июль и август страдной порой. За короткое и горячее русское лето крестьянин должен выполнить количество работ, которое в западной Европе растягивается на более продолжительное время.

С наступлением осени темп работы и жизни заметно меняется. Осень есть время окончательной переработки сырья, наспех свезенного ко двору, к овину во время летней спешки, время молотбы, обработки льна, окончательного распределения и уборки на долгую зиму с'стных припасов и семян. Крестьянин опять больше внимания уделяет свосму двору: нужно осмотреть и, в случае необходимости, закрыть дыры в крыше сарая, чтобы сено не замочило от дождя, не загнило и не загорелось; нужно замазать все щели и дыры, проделанные мышами в амбаре; нужно заново вымазать глиной сусеки; нужно подготовить подвал для овощей и заделать все отверстия, в которые может проникнуть мороз или вешняя вода; нужно устроить хлева и утеплить весь двор на случай больших и длительных морозов.

Началом зимы в средней России считается замерзание рек, выпадение первого снега и начало санного пути. Это приходится примерно на конец ноября по ст. ст. Если все работы закончены во-время, и если урожай был хорош, целым рядом шумных и веселых праздников заканчивает крестьянин трудовой год. С началом санного пути движение в деревне замирает.

У городского человека сложилось представление, что крестьянин работает только летом, зимой же лежит на печи и ест хлеб. Такое представление в корне не верно. Зи-

мой, хотя продолжительность рабочего дня и интенсивность труда уменьшается, но все-таки каждый день полон забот и хлопот, и для хозяина, и для хозяйки. Первый должен каждый день неуклонно снабжать хозяйство водой, дровами, составлять корм для скота и доставлять его на двор. Хозяйка должна кормить все семейство, наткать холста, всех обшить и одеть, доить коров и т. д. И все же с наступлением зимы, в долгие темные вечера, когда никаких спешных работ нет, и все обязанности перед вверенными живыми существами выполнены, просыпается и в душе крестьянина ее атрофированная часть. В долгие зимние вечера создались многочисленные чарующие песни русского народа, рассказаны были многочисленные сказки, и сочинились былины — эта краса и гордость русского народного эпоса.

Жизнедеятельность крестьянского хозяйства подчинена природному ритму и включена в круг годовых сезонных явлений. В этом отношении оно подобно простейшим живым существам или циклу жизни растений. Сходство с живыми существами увеличивается еще способностью крестьянского хозяйства накапливать и сохранять энергию.

Крестьянское хозяйство из года в год принуждено делать запасы, накапливать, чтобы сохранить жизнь своего маленького мирка. Это накопление, само собою разумеется, диктуется не прирожденной крестьянской жадностью, как неразумно и злостно думает М. Горький, но житейской необходимостью, борьбой с явлениями распада и обесценения. Между героями Горького, которых так приветствовала в 90-х годах прошлого столетия русская интеллигенция, и крестьянином огромная разница. Горьковский босяк не ответствен ни за что, кроме как за свою океанную душу. Крестьянин же ответствен за целый маленький мирок живых существ, врученных ему Богом, ответствен за государство и культуру. Крестьянина мы можем охарактеризовать как личность симбиотическую, эктропическую и, в силу этого, в основе своей глубоко социальную; горьковского босяка — как личность прямо противоположную, как энтропическую, парабитическую

и асоциальную. Крестьянин по своей натуре — созидатель, босяк — растратчик.

Крестьянские хозяйства, подобно маленьким машинкам-аккумуляторам, рассыпанные по всей русской земле, подобно растениям, деятельно и самоотверженно собирают рассеянную вокруг них энергию, сохраняют ее и дают возможность переводить ее на создание новых, более высоких форм жизни, как государство и культура. Крестьянское хозяйство, в силу природной необходимости, должно накапливать. Показателем этого накопления являются сусеки полные хлеба, сараи, наполненные сеном, подвалы с овощами, ежегодный приплод на скотном дворе. Каждую зиму часть этих накоплений ассимилируется в самом хозяйстве, другая, меньшая часть должна сохраняться на более долгий срок для надобностей, необходимость которых будет видна из дальнейшего. Крестьянские накопления имеют огромное значение: на них может завязаться правильная, нормальная связь государства с землей, в которой оба компонента взаимно пользуются услугами друг друга. К сожалению, чаще бывает по другому. Благодаря очевидности крестьянских накоплений и их постоянной жизненной необходимости, у сильных мира часто возникают соблазны использовать эти хозяйства парабюрократически. В этом случае, характерном для коммунистической политики в деревне, власть старается отнять от хозяйства не только все излишки, но и выжать из него все, что можно. Такова была политика во время нэпа. Политику же Сталина в деревне можно смело уподобить хозяйничанью медведя на пасеке.

6. Биопсихология труда. Прежде всего необходимо рассеять одно недоразумение, которое создано во время отрицания устоев деревенской жизни и было использовано большевиками для их агитации против деревни. Это мнение о духовной и познавательной бедности, об узости крестьянского кругозора. Всякий беспристрастный исследователь при ознакомлении с крестьянской жизнью немедленно же определит, что об'ем позна-

ний крестьянина, количество предметов и явлений, с которыми ему приходится иметь дело, очень велик. Познание крестьянина универсально в сравнении с познанием специалиста-рабочего. Мир растений, животных, все могучее и разностороннее дыхание космоса влияет на него с детства. Этот мир для него самодовлеющий, бесспорен, не подлежит критике. Познает он мир в воздействии на окружающее ума, навыков и работы рук. Человек отличается от животных не только огромной сложностью строения своего мозга, но также сложностью устройства своей руки. Рука человека обладает «инстинктивной мудростью». Мудрость руки человека имеет анатомическое обоснование: там, где сходятся нервы рук, у человека образуется заметное расширение спинного мозга.

Сами крестьянская работа, трудовые процессы представляют некоторые интересные особенности, на которые стоит обратить внимание. Обработка любого сельскохозяйственного продукта не есть единичный и неразложимый трудовой акт, но сложный процесс, слагающийся из направленного ряда отдельных, связанных между собой актов. Достаточно указать на то, что обработка ржи от вспашки до печения хлеба требует не менее 20 отдельных этапов труда, при чем каждый из них, в свою очередь, распадается на ряд еще более элементарных трудовых актов, например, молотьба или выпечка хлеба. Все крестьянские трудовые процессы слагаются в такие сложные цепи, в которых каждое отдельное звено, отдельная стадия целого процесса вытекает из предыдущей и обуславливает последующую. Этот процесс нельзя ни остановить ни прервать; если он начался, то должен быть доведен до конца. Точно так же ни одно звено этой цепи не может быть изменено по желанию человека. Отдельные этапы могут быть обрабатываемы различными орудиями труда, но сущность их остается неизменной. Здесь материал как бы ведет человека за собой, и последнему остается только послушно и своевременно сделать необходимый акт, чтобы процесс безостановочно тек по определенному руслу. В этом трудовом процессе не может быть

никакого элемента свободы или произвола, человек должен подчиняться естественному ходу событий.

Трудовые процессы в крестьянском хозяйстве напоминают таковые на современной фабрике, где работа организована по конвейерной системе, и отдельная человеческая личность должна неуклонно и своевременно выполнять только один определенный акт, который является неразрывным звеном общей цепи. Разница заключается только в том, что крестьянин в своей работе сам постоянно передвигается вместе с лентой развертывающегося процесса, рабочий же сидит неподвижно и улавливает лишь один момент в этом движении.

Трудовые процессы в крестьянском хозяйстве возникли в глубокой древности; память народная не сохранила никаких следов их возникновения. Из поколения в поколение передаются они, вместе с орудиями труда, показывают костную, традиционную устойчивость, но в различных областях, при различных видоизменениях хозяйства, они также испытывают некоторые отклонения, наподобие расовых вариаций в растительном и животном мире. Это указывает на их способность эволюционировать.

Крестьянин в своей деятельности имеет дело всегда с оформленными вещами; он создает эти вещи из сырого материала, подобно тому как скульптор из неформенной глыбы камня высекает статую. Каждую вещь можно сделать хорошо и плохо, прочно и валко, красиво и безобразно. В любой вещи, создаваемой рукой мужика, живет душа художника. Мы могли бы в доказательство привести такие всеми признанные памятники народного творчества, как деревянные церкви на далеком севере России. Но мы хотим здесь указать на другое, что реже бросается в глаза, но чем проникнут весь быт, вся трудовая жизнь крестьянина. Кто хочет убедиться в этом, пусть выйдет летним вечером на луг, на котором еще не совсем высохшее сено собирается в копны, или сухое сено навивается на воз, и понаблюдает, как это делается. Или приведем другой пример: посмотрите, как вяжутся снопы во время жнитва, как кладутся копны, как потом у овинов

вырастают высокие, стройные стога из сухих, скользких, расползающихся снопов.

7. Тайна рождения. Несмотря на удивительные успехи современной биологии, проникающей в самые таинственные области жизни, самая великая тайна жизни, рождение живого существа, остается до сих пор неразгаданной, и только советские комсомольцы, натасканные на безбожие красными академиками, могут объяснить решительно все. Мы, разложив тело животных, растений и человека на элементарные живые единицы — клетки, проникнув при помощи современного микроскопа и всех могущественных научных средств в самое нутро клетки, в ее ядро, и разложив, наконец, и это ядро на простейшие агенты жизни — гены, стоим и теперь перед загадкой жизни, как перед тайной за семью печатями. Тайна рождения прежде всего тайна потому, что никто не может указать, где начало зачинающейся новой жизни.

Свадьба в крестьянской семье представляет настолько большое своеобразие и сопровождается столь прочно сложившимися традициями, что невольно обратила внимание исследователей народной жизни и быта. В изучении этого явления главное внимание обращалось на его художественно-бытовую сторону, на так называемую свадебную игру. В этой последней был найден ряд наслоений из разных эпох жизни народа, начиная от далеких языческих времен.

Мы различаем в крестьянской свадьбе три стороны, три как бы плана, в которых протекает это явление: во-первых, полное глубокого значения внутреннее, семейное и хозяйственное событие, скрываемое от посторонних и не посвященных в семейные тайны действие. Во-вторых, свадебная игра, разыгрываемая публично перед всем народом, при участии родственников и друзей жениха и невесты. Наконец, в-третьих, церковно-религиозная сторона. Главным, все определяющим моментом является интимное, семейное событие.

Женитьба сына или выдача дочери замуж — одно из самых серьезных и важных событий крестьянской жизни.

ни; поэтому к нему начинают готовиться издалека, чуть ли не с самого детства жениха и невесты. Каждая отдельная мелочь в подготовке к этому событию полна значения и интереса. К сожалению, мы можем остановиться здесь только на самых важных моментах. Когда приходит время женитьбы сына, начинаются деятельные поиски невест. Сам жених, его мать, родственники и знакомые-доброжелатели получают инструкции всюду высматривать и искать подходящих к кругу жениха девушек, в окружающей местности. Везде, при всех обстоятельствах жизни, за работой, за столом, на праздниках только и разговору, где, какая невеста имеется на примете. Наконец, когда приближается назначенное время — а это бывает осенью, после окончания работ, или в зимний мясод — собирается домашний совет, на который приглашаются и особо уважаемые родственники. На этом совете невесты разбираются со всех сторон. Невеста должна отвечать целому ряду качеств: она должна быть здорова, красива, ловка в работе, должна быть приучена к домашнему хозяйству, уметь стряпать, доить коров, шить и т. п., должна обладать добрым характером и быть безупречного поведения. Мнение жениха в хорошей, ладной крестьянской семье имеет большое, часто решающее, значение.

На смотрины невесты отправляются обычно родители жениха, сам жених, сваха и кто-нибудь из уважаемых родственников. Родители невесты извещаются об этом заранее. В один из темных осенних вечеров гости незаметно приходят в дом невесты. Окна наглухо закрываются занавесками. Все садятся за стол. Невеста должна служить у стола и показать все свое искусство и все свои качества, так как она будет подвергнута в этот вечер самой строжайшей критике. Она должна умело и быстро подавать кушанья, приветливо угощать каждого, сидящего за столом, а в промежутках между подачей блюд, пока гости едят, успеть сбегать в горницу и переодеть платье, так как к каждому новому блюду она должна являться в другом костюме.

Смотрины кончны. Родители жениха и невесты уго-

вариваются о дне осмотра хозяйства жениха. В назначенный день в дом жениха являются родители невесты с одним-двумя родственниками, почитающимися за особенных знатоков хозяйства, и после угощения приступают к серьезному делу. Осматривается внимательно сама изба со всю ее утварью, двор и каждая скотинина в нем, сарай с сеном, амбар с житом. Родители невесты детально выясняют жизненные ресурсы семьи жениха, семейное положение.

Свадебная игра распадается на две части, до венца и после венца. До венца все действие сосредоточено в доме невесты, где главными действующими лицами являются сама невеста и ее мать. Вторая часть действия начинается с приезда жениха за невестой и отъезд их к венцу. Главным действующим лицом этой части является дружка жениха.

К сожалению, мы не в состоянии описать здесь всю свадебную игру и остановимся только на двух моментах. Последние часы перед венцом; дом невесты погружен во тьму. Сама невеста и вся ее семья в тоске и в слезах, в ожидании последнего момента приезда жениха. В эту минуту тихого семейного горя вдруг со звоном колокольцев и бубенцов под дугой, с шумом и криком подкатывает к темным окнам невесты повозка жениха и раздаётся торжествующий и настойчивый голос дружки. Победжающее все препятствия начало врывается в избу невесты, где царит печаль и слезы.

На другой день, после венца и пира у жениха, с самого утра, на этот раз позднего, начинается игра введения молодой жены в хозяйство мужа. Молодая должна выдержать искус различных хитроумных издевательств над ней, учиняемых молодыми остроумными мужиками. Она должна на глазах у всех, под градом остроумных шуток, затопить печку, при чем веселящаяся компания все подстраивает так, чтобы нельзя было зажечь огня: нарочито заготавливают сырые дрова, закладывают дымовод трубы стеклом и т. п.

Свадьба — самый большой день в жизни крестьяни-

на и в особенности крестьянки, время расцвета всех ее сил и красоты. Хоть один раз в своей бедной радостями жизни чувствует она себя настоящей княгиней. Долго потом, во время тяжелых будней своей жизни, будет она вспоминать это радостное событие, будет рассказывать своим детям и внукам, как игралась ее свадьба. И никогда крестьянская девушка не откажется и не променяет ни на что этот знаменательный день. Как жалки все потуги большевиков заменить умерщвляемый ими быт скоморошьими комсомольскими свадьбами и крестинами во главе с всероссийским скоморохом и подставным мужичком Калининым.

Муж и жена соединяются в брачном союзе до смерти. Стальное кольцо симбиотических отношений держит обоих настолько крепко, что в крестьянской среде неизвестны случаи развода. Разведенных жен и мужей не бывает в крестьянском быту. Вся жизнь от свадьбы до гробовой доски подчинена очерченным выше отношениям. Элемент произвола и своеволия в брачной жизни исключается совершенно. Крестьянская семья представляет пример того крепкого брачного союза, от которого так далеко отошла интеллигентская и современная буржуазная семья, построенная на своеволии и личном эгоизме.

Крестьянская семья представляет прообраз государства. Она так же, как государство, характеризуется признаками территориальности, народности и властности. Власть в этом элементарном государстве представлена хозяином и хозяйкой. В ладной семье все права и обязанности распределены между ними так, что неизвестно, где начинается одно и кончается другое. Муж заменяет жену, а жена мужа в его отсутствие. Каждый из них и в первую очередь муж представляет официально в общественной жизни не только свою персону, но и все сообщество, весь крестьянский двор. Крестьянская семья, а не индивидуум, представляет первый элементарный кирпич из которого строится всякое государство. В крестьянской же семье человек получает первоначальное воспитание, научаясь служить и выполнять свой долг. История русского народа

сложилась так, что он редко мог проявлять качество гражданина, но зато крестьянство всегда давало лучших защитников отечества, и никто не будет отрицать, что русский крестьянин — наилучший солдат. Мы убеждены также, что русский крестьянин также и превосходный гражданин.

8. Большой круг жизнедеятельности крестьянского хозяйства связан с жизнью крестьянской семьи, роль которой в симбиотическом сообществе подобна ядру в клетке. Как судьба живой клетки зависит от процессов, происходящих в ядре, так и биологическая судьба симбиотического сообщества связана с событиями, разыгрывающимися в крестьянской семье. Но, как в клетке внеядерная плазма накладывает определенный отпечаток на ядро, так и в крестьянском хозяйстве от его типа, конструкции и т. п. зависят процессы в семье. Самым важным и интересным с биологической и житейской точки зрения событием в крестьянской семье является раздел хозяйства, который мы можем уподобить делению клетки или рождению нового организма. Если в определенной крестьянской семье, состоящей в основе из мужа и жены, среди детей имеется только один мальчик, один наследник хозяйства (девочки не принимаются во внимание, так как они, как правило, выходя за муж, покидают хозяйство, за исключением случая, когда в семье нет ни одного мальчика, вследствие чего после женитьбы муж принимается в дом жены), то хозяйство живет только в первом малом природном кругу. Если же в крестьянской семье имеется два, три или более сыновей, то хозяин должен считаться с тем, что лет через 25-30, после женитьбы детей, должен будет наступить дележ хозяйства. Наблюдения над крестьянскими хозяйствами и многовековой, миллион раз повторявшийся опыт разделов, показывает, что раздел может совершиться нормально только в том случае, если новое хозяйство заранее и исподволь комплектуется внутри основного материнского хозяйства из его превысивших норму элементов. Эти элементы, или их эквиваленты должны быть накоплены в продолжение про-

межутка времени: между двумя разделами в индивидуальной жизни хозяйства. Чередование спокойного периода жизни с повторяющимися время от времени разделами создают особый ритм, который мы называем большим кругом жизни хозяйства. Период времени от раздела до раздела сильно колеблется под влиянием ряда причин, но приблизительно, в среднем, его можно все-таки определить: за последнее предреволюционное время он был равен 25-30 годам.

Уподобление крестьянского хозяйства с неким биологическим существом в процессе раздела хозяйства может быть проведено очень далеко. Во-первых, большой круг жизни уподобляется циклу жизни клетки. Для каждой потерявшей способность размножения клетки тоже характерен ритм чередования спокойного состояния и деления и этот ритм также различен для клеток разных видов. Во-вторых, самый процесс раздела хозяйства протекает при обстоятельствах, аналогичных делению клетки. Сущность последнего заключается в равномерном распределении наследственного добра, характеризующего данную систематическую категорию. Это достигается в биологии путем удвоения наследственного добра в спокойный период существования клетки и особым механизмом, регулирующим правильное распределение наследственных свойств между обеими дочерними клетками. Нечто подобное происходит и во время деления крестьянского хозяйства, сущность и цель которого заключается в наделении каждого дочернего хозяйства всеми необходимыми элементами, составляющими целостный и далее не делимый комплект для правильного функционирования.

Положительное биологическое значение разделов называется немедленно. Оба новых хозяйства как бы с обновленными силами начинают развивать интенсивнейшую деятельность, аналогично повышенной жизненной активности молодых, только что родившихся организмов. Каждое из новых хозяйств старается достигнуть максимума результатов, пока оно еще не обременено детьми, и пока еще сама супружеская чета полна сил и молодости.

В самом механизме жизни крестьянского хозяйства заложены таким образом стимулы к накоплению. Накопление в крестьянских хозяйствах выражается в эктропических процессах собирания энергии, в увеличении количества живых существ (принцип сохранения жизни). Этим накопления в крестьянских хозяйствах в корне отличаются от накоплений в буржуазном обществе, выражающихся главным образом в деньгах. И сами стимулы крестьянских накоплений другие; именно не жадность и даже не желание обеспечить себя под старость (моменты чисто индивидуалистические), а стремление к сохранению жизни и ее процветанию.

Принимая во внимание все сказанное выше, интенсивность крестьянских накоплений может быть учтена довольно точно и легко. В 25 приблизительно лет хозяйство должно удвоить свой комплект, т.-е. увеличиться на 100%. На один год, следовательно, приходится 4%. Правильная государственная политика по отношению к сельскому хозяйству в России должна заключаться в точном учете, как накоплений годовых, так и 25-летних периодов. Безболезненное изъятие излишков не должно затрагивать 4% неприкосновенного фонда. Финансовая политика должна стремиться к включению крестьянских накоплений в общенародный хозяйственный оборот, т.-е. должна создать гибкий аппарат мобилизации сельских капиталов, как для кредитования самих хозяйств, так и для других хозяйственных, культурных и государственных надобностей.

9. Первое следствие из большого круга жизнедеятельности. Строение крестьянского хозяйства, как биологического существа, и биологические процессы, в нем совершающиеся, ставят хозяйство в условия подчиненности законам, господствующим в органическом мире. Это закон прогрессивного размножения, стремление к беспредельному расширению пределов обитания, перенаселение основного места обитания, борьба за существование, выживание наиболее приспособленных, одним словом, вся сумма тех явлений, которые обуславливают органическую эволюцию мира (дарви-

низм). Такое представление об основной ячейке государства позволяет лучше понять некоторые стороны русского исторического процесса и глубже осознать тот величайший кризис, который переживает Россия в настоящем. Мы надеемся, что это же понимание поможет русскому народу выйти из коммунистического тупика.

Закономерность в развитии жизненных процессов в сельском хозяйстве обнаруживается в русской истории в явлении тысячелетнего колонизационного процесса, идущего с запада на восток, процесса вrostания западно-европейского начала в азиатскую стихию. Это явление настолько очевидно для русской истории, что нет никакой необходимости его доказывать. Ключевский, например, говорит, что основным фактом русского исторического процесса является процесс колонизации. Для нас более интересным является механизм этого процесса.

В процесс развития сельского хозяйства в России и в эволюции типа крестьянского хозяйства можно отметить следующие моменты: момент мутационного преодоления естественных границ и момент беспрепятственного биологического распространения. Первоначальным типом хозяйства, из которого развилось крестьянское хозяйство, был тип парабактериальный с некоторыми симбиотическими чертами. Климатические и другие природные условия Западной Европы как нельзя лучше соответствуют возникновению этого типа. Распространению его на восток был положен предел на рубеже, отделяющем другую климатическую область, характеризующуюся холодной длинной зимой с замерзанием рек и глубоким, лежащим в продолжение нескольких месяцев снежным покровом. Эта область, лежащая на восток от средней январской изотермы в 4°, — Россия. Прimitивно симбиотическое хозяйство западно-европейского типа не могло существовать при этих условиях. Поэтому земледельческая культура определенного типа на востоке возникла с большим опозданием. Она могла возникнуть здесь только после того, когда западно-европейский тип хозяйства изменился (мутировал) и сделался более симбиотическим. В отношении

между человеком, домашними животными и растениями вошел новый момент: заготовка корма и уход за скотом во время холодной зимы. С этим моментом изменилась вся структура хозяйства, его экономический баланс. Как только новые взаимоотношения оформились, новому виду хозяйства открылось необозримое поле распространения. Вся восточная Европа предстала пред ним, в некотором роде, как пустое пространство. Основным видом распространения и расселения крестьянского населения было медленное диффузное продвижение от заселенных местностей к незаселенным, в результате естественного размножения хозяйств, на подобие наблюдаемого в биологии распространения растительных видов. Распространение шло всего легче в направлениях, наиболее благоприятствующих условиям существования хозяйства. Это лесостепная и лесная полоса России, тянущаяся от северных склонов Карпатских гор через Киев, Чернигов на Курск и Рязань и т. д. Эту полосу можно назвать максимальной изобитой России. Она характеризуется до сих пор наиболее густым населением и является вообще биологически наиболее одаренной в смысле богатства растительных и животных форм.

Аграрная колонизация восточной Европы, а потом и Сибири есть основной факт русского исторического процесса. Правильно понять его значит многое объяснить в этом процессе. Представления, развиваемые в настоящей статье, не совсем совпадают с объяснениями, даваемыми классической русской исторической наукой. Прежде всего, на основании вышеописанных фактов, необходимо еще определеннее подчеркнуть, что Россия началась, как государство, гораздо раньше призвания варягов. Ее началом мы должны считать момент достаточного сгущения земледельческого населения на среднем Днепре и постройки им первого города. Овладение торговым путем из варяг в греки выходцами из Скандинавии ускорило процесс государственного оформления. Два независимых процесса слились вместе и стимулировали один другой. Дань, собираемая первыми князьями с крестьянских хозяйств,

позволила быстрым темпом создать государство по тому времени высокого западно-европейского типа.

10. Второе следствие. Причины возникновения аграрного перенаселения и формы его проявления в России выяснены в последнее время с достаточной полнотой, и нам остается только кратко указать на результаты. Разделы крестьянских хозяйств сопровождаются, само собою разумеется, наделением нового хозяйства земельным участком. Нормально эти разделы могут происходить только при наличии свободной земли. В русских условиях это явление приняло ненормальные, болезненные формы. Причиной тому послужило долго задержавшаяся общинная форма землепользования, с ее периодическими уравнительными переделами по душам через 9-12-18 лет, при котором каждое новое хозяйство, образовавшееся в промежутке между двумя переделами, наделялось землей в ближайший передел. С увеличением крестьянских дворов, с размножением населения подушные наделы все больше мельчали и, наконец, достигли критического предела, перешагнуть через который значило обречь крестьянское хозяйство на хронический голод, на медленное с'едание хозяйством самого себя. Россия перешагнула через этот предел и обрекла себя на тяжелый аграрный кризис, благодаря которому с каждым годом все большее количество крестьянских хозяйств переходило в разряд карликовых и, следовательно, бесполезных в общественном и государственном смысле. Аграрный кризис таким образом превращался в кризис общегосударственный, в кризис общего дела.

Аграрное перенаселение проявилось в первую очередь в областях старой земледельческой культуры России, по линии максимальной избыточности и в убывающей прогрессии к северу и к югу от нее, по всей лесостепной полосе, от западной границы, в Малороссии, в центрально-черноземной области и до самой Волги. Болезнью была поражена таким образом биологически наиболее богатая часть России. Важнейшими из многочисленных симптомов аграрного перенаселения были: высокая, почти 100% рас-

пашка земли, все более учащающиеся случаи неполноценных разделов и в связи с этим уменьшение голов крупного скота на одно хозяйство, увеличение количества безлошадных дворов и, наконец, уменьшение земельных угодий на двор, подсчитанное во время нэпа, когда советская власть сама не знала, вводить ли ей опять столыпинские хутора или решиться на коллективизацию. Последствия перенаселения были тоже многочисленны. Во-первых, в деревне стала давно уже скопляться огромная армия безработных, никем не учитываемая. Подсчеты, производившиеся различными исследователями, различными методами, дают огромную цифру безработного населения нэповской России (около 20 миллионов рабочих рук). Вторым результатом перенаселения является стихийное бегство крестьян в поисках свободной земли. Самым же страшным результатом была потеря крестьянином веры в целесообразность своего труда, разложение трудового быта, развал старого общего дела. В этом явлении далеко зашедшего аграрного перенаселения видим мы основную причину величайшей революции, переживаемой Россией. Только этим можно объяснить глубину, размах и длительность революционного кризиса. Русский крестьянин, и в особенности деревенская молодежь, потерявшая веру в смысл своего основного труда, не видя никакого другого выхода, пошла за большевиками, соблазненными ее богатой, сытой и легкой жизнью, которую они обещали устроить при помощи машин, тракторов и науки.

Нельзя сказать, чтобы старая русская власть не замечала надвигавшегося на Россию кризиса, но она, может быть, не дооценивала всей грозности этого явления и трудностей борьбы с ним. Витте и Столыпин правильно понимали его и меры борьбы: 1) интенсификация сельского хозяйства, 2) организация переселенческого дела, 3) индустриализация, долженствующая поглотить миллионы рабочих рук. Первой мерой для поднятия сельского хозяйства должно было явиться уничтожение общинного землеустройства, которое не только связывало хозяйственного крестьянина и не давало возможности перейти к бо-

лее интенсивным способам хозяйствования, но и до абсурда доводило разделы крестьянских хозяйств, благодаря неопределенности земельных отношений.

Вся трудность проблемы переселенческого дела в России была неясна, как для государственной власти, так и для общества. Господствовала та точка зрения, что Россия велика, густота ее населения меньше любой из европейских стран, целые огромные области еще совсем не заселены: юг, Туркестан, Сибирь — следовательно, задача ясна: государство должно отводить с щедростью пустующие земли для заселения и облегчить самый процесс переселения. В этом упрощенном представлении упускалось из виду самое главное, а именно, что незаселенные земли России являются первоначально пустыми. За всю длинную эволюцию человека здесь не создано определенного, приспособленного к природным условиям типа хозяйства. Русский крестьянин в своем естественном распространении на юг, на восток и на север наталкивался на чуждую ему азиатскую стихию, поэтому тысячелетний процесс восточного расширения остановился на границах западно-европейской части России. Если бы это было не так, то юг России, Западная Сибирь и Туркестан были бы хозяйственно освоены, по крайней мере, сто лет тому назад, так как политические препятствия к тому давно пали. Задача заселения пустующих земель в России осложнилась проблемой создания новых типов симбиотических хозяйств для каждой отдельной климатической области России. Этого то и не было сделано.

Третья мера борьбы с аграрным перенаселением, ускоренная индустриализация страны, могла бы дать быстрые положительные результаты. Но на этом пути возникали тоже трудно преодолимые преграды геополитического характера. Месторазвитие русского исторического процесса и русской культуры характеризуется почти полным отсутствием полезных ископаемых и в особенности энергетических ископаемых, каменного угля и нефти. Все русские ископаемые богатства лежат на юг и на восток от этого месторазвития, т.е. в тех же самых пустующих областях.

Задача индустриализации России сливалась с выше затронутым вопросом сельско-хозяйственного заселения юга и юго-востока России. Этих трудностей дореволюционное русское общество не только не могло разрешить, но оно и не понимало их. Русская революционная интеллигенция навязывала народу социализм, народ же нуждался в основном, в земле и в возможностях проявить свою промышленную энергию. Для русского народа нужен был продуманный и реальный новый план общего дела. Коммунистическая пятилетка с коллективизацией крестьянских хозяйств и форсированной индустриализацией есть, несомненно, некое искаженное осуществление этого плана. Коммунистическая власть, обреченность которой не вызывает никаких сомнений, как вампир, напилась горячей живой крови этой идеи и, умертвив ее, продлила свое собственное существование, по крайней мере, на 10 лет.

Старая русская власть и теперешняя, коммунистическая, старая и новая общественность не могли разрешить величайших проблем, стоявших перед Россией до революции. Перед будущим русским обществом во всей силе встанут опять те же проклятые вопросы нашего существования, — проблема построения государства и культуры в 1/6 части суши, на девственной, не приспособленной для самостоятельного зарождения цивилизации почве. Вся грандиозность этой проблемы ясна хотя бы из того, что на огромных пустых пространствах Азии может развиваться культура того народа, который сумеет построить такое хозяйство, которое зацепится за зыбучий песок ее пустынь. Задачей является не военный захват и оголение и без того голой земли, а настойчивая планомерная работа интеллигенции вместе со своим народом по созданию этого хозяйства.

11. Т а й н а с м е р т и . Старая дореволюционная народная жизнь и своеобразный деревенский быт ушли в невозвратное прошлое. Было бы своевременно описать эту жизнь по возможности полно, описать жизнь крестьянина от рождения до смерти, но такое описание разрослось бы в целую книгу. Поэтому ограничимся одним только

моментом, который, как нам кажется, еще сильнее подчеркивает зависимость жизни крестьянина, обусловленность его духовного облика от формы его хозяйства. Этот момент — смерть крестьянина.

Когда я думаю о смерти, то передо мной встает простой и величественный в своей простоте образ глубокого старика-крестьянина, отца моей матери, дедушки Ильи. Я помню его, когда он был уже совершенно седым, с большой белой бородой и серовато-желтоватыми волосами на голове, когда ему было около 70 лет. Физически он долго еще оставался бодрым, оживленным и деятельным. До 60 лет он еще пахал, до 70 каждое утро выходил косить вместе с молодыми мужиками и до самой почти смерти всегда был занят каким-нибудь делом. Он любил говорить, что он годика на два будет постарше Льва Николаевича (Толстого), значит, он родился около 1826 года, и половина его жизни прошла при крепостном праве. Мы, дети, любили дедушку Илью за его приветливый, веселый, всегда ровный и мягкий характер, за его безобидное лукавство во время игры, а главное, за его нескончаемые и всегда новые рассказы. Чего только он не видел и не пережил за свою долгую жизнь, и все это каким-то чудесным образом сохранилось в его памяти. Каждый праздник дедушка приезжал к нам и гостил обычно несколько дней, а иногда недель, так что праздники ассоциировались у меня с образом дедушки Ильи.

В последнюю зиму своей жизни дедушка Илья очень ослаб, но еще всех узнавал, и с ним все еще было интересно беседовать о старой жизни.

Только кричать нужно было громко, чтобы он слышал. За несколько месяцев до смерти, дедушка собрал всех своих детей, пригласил священника и церковного старосту, уважаемого всеми человека и, после исповеди и причастия, высказал перед ними свою последнюю волю, которую он долго обдумывал в своем старческом одиночестве; как нужно распределить его наследство, где и как его должны схоронить и т. д. Последним желанием дедушки было — умереть в первый день св. Пасхи, и судьба не

отказала ему в этом. На страстной неделе он почувствовал себя плохо и в великую субботу первый, кажется, раз в жизни не мог пойти к светлой заутрене. В двенадцать часов раздался звон на колокольнях ближайших сел, и воздух загудел от пасхального благовеста. Дедушка не выдержал, поспешно надел свои старые, стоптанные сапоги, дубленый полушубок и тихонько вышел из избы в сени, а из сеней на крыльцо. С крыльца он уже не мог сойти и ему пришлось спуститься на четвереньках, пятясь задом, как это делают маленькие дети. Деревенская улица была пуста и тиха. За деревней он оглянулся кругом; было очень темно, и только на небе ярко блестели звезды, а еще ярче звезд горели на горизонте в нескольких местах сами невидимые иллюминированные церкви. В лицо пахло свежим, сырым ветерком с реки, напоминая о полой воде. Дедушка собрал последние силы и пошел в полс. Ему захотелось в последний раз взглянуть на него, подышать его воздухом и проститься с ним. О чем думал он, что пережил в эти минуты, стоя один в пустом поле, — одному Богу известно. Он воротился домой только под утро, когда заалелся восток. С трудом взобравшись по ступенькам лестницы, он спустился еще на скотный двор и здесь простился, погладил каждую скотинку...

Когда утром, после восхода солнца, семья возвращалась с заутрени, дедушку нашли в сенях в глубоком обмороке. Желание дедушки умереть в первый день Пасхи исполнилось. По народной вере, души умерших в этот великий день неминуемо идут в рай. Но и без этого, я уверен, душа дедушки Ильи обрела бы одно из самых почетных мест в раю.

Вскоре после того, как дедушка Илья умер, сломали и старый дом, в котором он родился и провел всю свою жизнь. Это был замечательный крестьянский дом, построенный по всем правилам северного великорусского строительного искусства, каких теперь уже не строят в нашей местности. Он был сложен из вековых сосен и рассчитан на большую патриархальную семью; он состоял из двух изб, летней и зимней, связанных между собой помостом с

лесенками и переходами на повесть, где помещались горницы и кладовые. А потом вскоре пришла революция, которая разрушила до основания и тот быт, в котором мог сложиться характер дедушки Ильи. А что будет дальше, никто ничего не знает.

12. Конец. Об основных свойствах человеческой души, так же как о ее приходе в мире, ничего не говорит нам современная позитивная наука, с ее эволюционным учением о возникновении и развитии жизни. Поэтому в нашей груди и сейчас еще живет и слабо теплится надежда на божественность ее происхождения. Нашей верой мы и теперь еще обращаемся к изначальному, к завязке мировой драмы, которая младенческим лепетом выражена в книге Бытия. Душа человеческая приходит в мир, как животворящее начало. Ее изначальной сущностью является таинственная связь с телом, с матерней. Путем проникновения этого начала в каждый атом, молекулу и клетку, осуществляется чудесное воздействие души на различные и инертные материальные элементы. Бессмертная и свободная душа человеческая возлюбила материальный мир, не хочет расстаться с ним и деятельно преобразует его для вечной жизни. Основным свойством души человеческой является стремление к бессмертию. Из этого основного и глубинного источника вытекает вся одухотворенная деятельность человека, и вера, и неутолимое стремление к знанию, и радость созерцания красоты в творениях искусства.

Но первоначальная связь души с телом, выражавшаяся в подчинении материи духу, была нарушена трагедией грехопадения, и взамен ее была назначена другая связь. Абсолютная власть над телом была отнята у души. «Ты будешь в поте лица добывать хлеб, чтобы жить; ты будешь болеть; в болезнях будут рождаться твои дети; ты сам умрешь, и тело твоё распадется в прах».

Новый план мира, новая связь души с телом сделалась не только наказанием, но и новым заветом, заповедью, которой человек не может нарушить, если хочет жить. Эта вера, не высказанная словами, бессознательно

жила в душе русского народа и помогала ему на протяжении веков переносить свою тяжелую земную долю. Наиболее общим свойством души русского человека было подчинение новой заповеди земного существования, вера в приход срока и часа освобождения, обещание исполнения нового завета, восстанавливающего первоначальную идеальную связь.

Мы написали эту статью в защиту русского народа.

С. Белозеров.

24 декабря 1937 г.

О будущем государственном строе России

I

Неблагодарной стороной избранной нами темы является крайняя затруднительность ее объективного обсуждения. От политических вопросов почти что не отделимы те прикрытые или неприкрытые интересы, те тайные или явные симпатии, те намеренные или не намеренные оценки, которые влияют на изложение и вызывают, в свою очередь, ряд не всегда беспристрастных суждений и оценок со стороны читателя. Автор хочет добросовестно сохранить объективность, а между тем подсовывает читателю то, что автору нравится, и чему он сам сочувствует. Читатель же, как бы ни объективно было изложение, заподозривает автора в политической тенденциозности, в навязывании известных, предвзятых точек зрения, в проведении определенной программы. Действительная или мнимая программа автора сталкивается с программой читателя.

ля, отчего автор или получает незаслуженные аплодисменты, когда программы совпадают («здорово», мол, написал), или заподозривается в политической неблагонадежности — все равно какой, консервативной или революционной. Все это суть затруднения, почти что неустранимые и вынуждающие вообще отрицать возможность «объективной» трактовки политических материй. И если все-таки к «объективности» можно стремиться, как к требованию простой научной добросовестности — добросовестности, не позволяющей убеждать читателя в том, в чем убедить нельзя, и отрицающей дозволительность простой, не брезгующей никакими средствами «обработки» читательского мнения, — то лучше всего откровенно формулировать с самого начала ту сумму «недоказуемых» предпосылок и верований, из которых автор исходит, как от некоторого своего политического априори.

Требование целостности России, как политического образования, является такой коренной предпосылкой, от которой исходят политические рассуждения этой статьи. То, что народы России должны непременно жить в одном государстве — это положение отнюдь не является истиной самоочевидной. Ведь, жили же целыми столетиями немцы в разных государствах, нередко вступавших друг с другом в вооруженную борьбу. Отложение Соединенных Штатов Америки от Великобритании, так называемая война за независимость, убеждает, что одна раса, один народ, даже одна культура политически могут быть и раз'единены — и могут с течением времени стать друг другу во многих отношениях чуждыми и немыми. Что же сказать о такой многонациональной громаде, как Россия, в которой к различиям расовым, племенным и языковым присоединяется еще чрезвычайное разнообразие природы, климатических условий, фауны, флоры и, наконец, огромных исторических, культурных, религиозных и других различий, разделяющих ее многочисленное и разнообразное население?

Государственно-политическое единство России есть не аксиома, но требование, которое однако не иррацио-

нально и не бессмысленно. Можно говорить об обосновании этого требования, как Кант говорил об обосновании своих априори. Старая императорская Россия была чисто фактическим образованием, покоящемся на завоевании и силе, как и большинство других исторических Империй. Величие и мощь Империи, ее дела и подвиги, были прославлены бытописателями и историками (Карамзин), были воспеты поэтами (Пушкин), обоснованы философски и религиозно (славянофилы). Но настал, в середине прошлого века, момент, когда сила и власть Империи стали выдыхаться. Колосс перестал чаровать сердца, тело его стало казаться тяжким, стальные его ноги начали превращаться в глину. Великая Империя, в глазах многочисленных представителей ею самую вырожденной интеллигенции, превратилась в «агломерат накраденных провинций», в «совокупность тех стран, которые русское правительство захватило в свои руки и в которых оно теперь хозяйничает» (все эти характеристики беру из подлинного революционного лексикона былых лет)... «Народы, насильственно присоединенные к русскому царству, вольны отделиться или остаться в обще-русском союзе» — такова была программа одной из первых значительных наших политических и революционных партий — группы «Народной Воли». (Литература социально-революционной партии «Народная Воля», Женсва, 1905 г., стр. 882). Отголоском этих старых революционных настроений является известная статья старой и новой советской конституции о праве свободного выхода из Советского Союза — право, правда, чисто бумажное и не могущее быть использованным в условиях советского строя... Германский национал-социалистический взгляд на Россию, как на простую «территорию», на которой живет чисто искусственный агломерат народов, племен и рас, вполне «конгниален» выше цитированным революционным воззрениям и программам. Ныне всей русской интеллигенции ставится в вину тот основной грех, что она, будучи «столпом и утверждением» либерализма и прогресса во всем мире, будучи «покровительницей всех угнетенных во всем мире» и «оппозицией

par excellence русскому императорскому правительству» — в важнейшем жизненном вопросе Империи (в вопросе о национальном самоопределении) «шла не только на поводе у самого этого правительства, но в империализме и реакционности превосходила наиболее реакционных деятелей погибшей монархии». Сама она, эта интеллигенция, «не резала и не вешала, но восхваляла вешателей и усмирителей, если они производили вышеуказанные операции над шеями инородцев во имя расширения границ Империи Романовых». («Смирись Кавказ — идет Ермолов», «Суворов видит плен Варшавы — вострепетала тень его от блеска им начатой славы» и т. п.; журнал «За Независимость», Париж, 1934 г., № 1).

Мы особенно выделяем этот пункт, так как он имеет решающее значение при обсуждении проблемы будущего русского государственного строя. Если отвергнуть нашу основную предпосылку о государственно-политической целостности России, то вопрос о ее будущем государственно-политическом строе вообще отпадает: тогда уже имеет смысл какому, живущему на территории бывшей Российской Империи народу решать вопрос о своем государственном строе. Что же касается вопроса о строе всего целого, то решение его будет зависеть от желания и воли этих народов, и какова будет эта воля, никто заранее сказать не может; быть может, никакого «целого» вообще существовать не будет, и вопрос о нем есть вопрос праздный и бестактный. Если же исходить от предположения о политической целостности России, то возможны три способа ее обоснования. 1) Можно в основание ее положить принцип государственной власти и из единства этой власти выводить необходимость целостности России. Это так называемый «имперский» принцип — снова идея России, как великой, единой Империи — новый российский империализм, являющийся волей-неволей продолжа-

телем и наследником старого. Такая точка зрения — возможна, но она таит в себе явное *petitio principii*. Нельзя государственно-политическую целостность обосновывать путем ссылки на целостность государства. Но, кроме того, это будет слабое и неубедительное обоснование, которое в конце концов сведется к аргументу силы и власти. Это будет защитой нарочито насильственного единения — принудительное навязывание целостности, лишённое всяких внутренних, духовных, моральных и культурных мотивов. Обоснование сведется в конце концов к факту принуждения и к утверждению возможности провести его чьими-то руками. 2) Можно обосновывать целостность России путем ссылки на первенство и гегемонию великорусского племени, которое исторически было командовавшим, и силами которого единая Россия была построена. Такое обоснование в конце концов сводилось бы к утверждению некоего великорусского расизма, построенного в подражание, а может быть, и при прямом заимствовании от расизма германского. Идеология эта откровенно мало кем высказывалась, хотя она у многих сейчас на языке. Кто знает, быть может, ее тайных приверженцев больше на свете, чем мы это думаем. Но исповедующие ее слабы талантами и довольно невежественны. Ничего, кроме подражания немцам, сказать они не могут. Как всякий расизм, она грубо ненаучна, бьет более на демагогию, чем на действительное обоснование. Она довольно бессмысленна в применении к смешанному расовому типу, каким является великоросс. 3) Можно обосновывать, наконец, государственно-политическое единство России путем подчеркивания и выдвижения географической, экономической и, в широком смысле, культурной общности тех народов, которые живут в «евразийском мезосторазвитии» — на той части старого света, которая носит имя (в настоящее время довольно общепринятое) «евразийского континента». Автор вовсе не намерен использовать любезно предоставленные ему страницы этого журнала в целях обращения читателей в евразийство. Но

было бы несправедливым не отметить, что из всех возможных попыток оправдания единства России евразийский опыт является наиболее продуманным и разнообразно обоснованным. За ним стоит не мало фактов и наблюдений, взятых из самых разных сторон жизни российско-евразийских народов, начиная с фактов географических, почвоведческих, ботанических, и кончая лингвистическими, историческими и обще-культурными. Преимущество попытки этой заключается в том, что она имперский, — стало быть, принудительно организационный и государственный — принцип делает производным от принципа культурно-исторического, которым государственное принуждение объясняется, оправдывается и постулируется. Государственная машина ставится здесь на службу культурным задачам и целям — и тем самым имперское принуждение не превращается в самоцель, что имеет место во всяком другом, голом и безосновном империализме.

II

Обсуждение вопроса о будущем политическом строе в России затруднительно еще и потому, что в теме этой содержится некая изначальная двусмысленность. Говорить о государственном строе России можно или с точки зрения «сущего», или с точки зрения «должного». Одно дело, что из современных русских событий может фактически выйти в качестве конечного политического результата революции и независимо от того, одобряем мы это или не одобряем. В процессе развития революции играют роль многочисленные случайности и необходимости. О случайностях вообще говорить трудно — их нужно снять со счета. Что же касается необходимостей, то они диктуются внешними и внутренними условиями жизни государства, соотношением социальных сил, требованиями и симпатиями населения, общим характером исторической эпохи, в которую мы живем — словом, многочисленными факторами, совокупность которых не может не влиять на формы политического устройства в каждом данном кон-

кретном случае. Другое дело, когда мы ставим вопрос, чего мы желаем для будущей России, чего мы от нее требуем, как бы мы ее строили, если бы это зависело от нашей воли. Проблема политического «сущего» есть проблема политической социологии, проблема «должного» относится к философии государства и права и является вопросом наших политических идеалов. Нет никакой необходимости, чтобы исследование обоих вопросов привело к решениям, совершенно совпадающим и однозначным. Может оказаться, что предвидение исторических необходимостей приведет нас к выводам, противоречащим нашим идеалам. В тайне души многие русские предчувствуют этот дуализм: политическое будущее, в смысле необходимостей, представляется им не очень светлым и отнюдь не соответствующим идеалам, — откуда и происходит некий довольно распространенный пессимизм среди тех, которые видят в политике не простую комбинацию интересов и сил, но реализацию основных культурных и политических ценностей. При подобном расхождении порядка сущего с порядком должного для человека, не желающего потерять реальные перспективы, остается только одно: принять то, что вытекает из необходимостей, но в то же время не идеализировать принятого, не совершать акта недозволенного «фактопоклонства», но попытаться сублимировать фактический ход вещей с точки зрения наших идеалов. Следуя такому методу, мы не расплывемся в мечтах о будущем политическом рае, но в то же время и не преклонимся перед голый действительностью, которая всегда бывает серой и неприглядной по сравнению с идеалами и конечными целями.

Начать нужно с наших идеалов, — и здесь приходится сделать опять ряд оговорок. Эпох, в котором мы живем, характеризуется обветшанием того, что всего двадцать лет тому назад за идеал принималось. Все политические идеалы сейчас релятивировались и потеряли значительную долю своей бывшей ценности. Поблек идеал монархии, ибо существующие монархические режимы ведут жизнь

чисто условную и фиктивную. Широкие народные движения, вроде расизма, фашизма и т. п. не воспламенены монархической идеей в старом смысле этого слова. Старой монархии они или не хотят, или же ее просто терпят. Политические формы, которые они с собою приесли, цезаристичны, а не монархичны. Это формы времен Мария и Суллы, Цезаря и Помпея, а не Константина Великого или «королей-солнц» эпохи позднейшего европейского абсолютизма. Нет больше социальных условий монархического режима, нет земельной аристократии, рыцарей, бояр и феодального или служилого землевладения. Если о монархии ныне говорят, то вспоминая, что она была лучше нынешних тоталитарных режимов — но говорят чисто платонически. Сторонники монархизма ныне не многочисленны и не сильны. Но ныне не найдется и беззаветных рыцарей республики, каким был, скажем, Мадзини. Республика защищается как наименьшее зло, а не как всеисцеляющий политический идеал. Республика защищается потому, что она обеспечивает правовой и демократический режим — но его может с не меньшим успехом обеспечивать и конституционная монархия. Ныне стало ясным более, чем двадцать лет тому назад, что могут существовать тиранические республики. Гуманистический XIX век забыл о республиках эпохи Возрождения, зато мы теперь лицемерим такую «республику», которая тиранством своим превзошла все до сих пор существовавшее и воображаемое. Как бы мы ни относились к демократии и парламентаризму, но никто не будет отрицать, что эта форма переживает также состояние кризиса. Разговоры о кризисе демократии уже надоели, но это вовсе не значит, что кризис миновал. Главное, что против демократий выступают ныне не обломки старых монархий, а повые, весьма молодые и волевые образования, сумевшие мобилизовать значительные народные массы, как это в особенности видно из примера Германии и Италии. Тяжкий удар демократической идеологии наносит сейчас московский блеф, — объявленная Сталиным «самая совершенная из демократий». Советский «демократизм» иллюстрирует всю условность поли-

тических форм — всеобщего избирательного права, которое в известных условиях может быть чистым обманом, свободного федерализма, который равносильен самому беззащитному унитаризму, бумажных деклараций прав, которые на самом деле обеспечивают только одно — именно, право государства и партии на неограниченные убийства и казни. В этом циничном выверте всех основных политических идей демократии, с ясностью обнаруживается, что истинное существо политической проблемы лежит где-то вне вопросов о монархии и республике, демократии и парламентаризме, что все эти формы сами по себе, без какого-то истинного существа, не слишком многого стоят. Если уже говорить о политических идеалах не обманливых, не показных, не ипокритических, то нужно исходить от какой-то особой почвы, которая самим политическим формам не дана и им не всегда имманентна.

Мы привыкли говорить, что в современном мире происходит борьба демократических режимов с режимами диктаторскими. Но чтобы быть справедливыми, нужно подчеркнуть (а это часто позабывают сделать), что борьба эта есть борьба сынов со своими отцами. Ибо современные диктаторские режимы суть прямые порождения демократий — блудные сыны, происшедшие от демократических грехов и пороков. Так было в России, которую можно извинить, так как демократия 1917 года была слишком молода и принуждена была существовать в условиях, до чрезвычайности неблагоприятных и трудных. Но так было и в парламентарной Италии, в республиканской Германии, могущей похвастаться своей демократической конституцией Рейха и наидемократическими конституциями отдельных земель. Совсем недавно Испанская Республика, первый президент которой, Алакала Замора, этой осенью утверждал на съезде «Международного Института Публичного Права» в Париже, что ее конституция была наиболее демократической и передовой, — не удержала власти и втянулась в тяжелую гражданскую войну. Везде, где демократии серьезно угрожаемы со стороны коммунизма, происходит укрепление диктатуры фашистской —

или же победа коммунистической диктатуры, которая по политическому типу своему, а не по конечным заданиям, подобна фашизму и еще хуже его во много раз. Физически диктатуры оказываются сильнее демократий, — но это еще было бы пол-беды, если бы дело шло только о силах материальных. Демократии оставалось бы воспользоваться опытом фашистских стран и перевооружиться. Но всегда ли хватает у демократии моральной силы противопоставить себя коммунизму? Радикальное крыло современного демократизма легко переворачивается в идеологию коммунистическую, которая объявляет себя последним и зрелым словом демократической доктрины. На этом в свое время спекулировал Ленин, на этом основан блеф Сталина, на этом покоится вера многих наивных людей, что западные коммунисты являются истинными демократами, и что их демократизм не является простым тактическим маневром. Существует некая глубокая родственность между радикальным демократическим и материалистическо-атеистическим «либер-пансизмом» современных демократов и между коммунистической идеологией. Современной демократии нужно отказаться от своего радикально-материалистического наследия, чтобы вынести моральную борьбу с красной диктатурой и чтобы иметь духовные силы для победы над фашизмом.

Уточняя сказанное, нужно подчеркнуть, что борьба сейчас идет не между демократиями и диктатурами, — борьба идет между двумя противоположными концепциями человека и даже миропониманиями. Борьба идет между персонализмом и коллективизмом. Для одного из них верховной ценностью является человеческая личность (как духовное существо, а не как эгоистический индивидуум — безразлично, буржуазный или пролетарский); для другого ценностью этой считается физический коллектив, все равно какой — раса, земное государство, коммунистическое общество будущего. Большое заблуждение считать, что современный коммунизм является учением персоналистическим. Сражается он вовсе не за «личность», как духовную величину, а за эго-

истического индивидуума, за классового, «пролетарского» человека¹⁾. Кто внимательно читал произведения идейных творцов современного коммунизма, тот может установить это с полной достоверностью. Личность потому так легко исчезает в коммунизме, что она в сущности у теоретиков коммунизма и не является истинной личностью. Но и современный радикальный демократизм исходит приблизительно из того же понятия эгоистического и гедонистического индивидуума, а не подлинной личности. Поэтому современная демократия защищает личность более стихийно, чем сознательно. Идеологически в современном демократизме идея человеческого лица подменена понятием эгоистического индивидуума, оторванного от социальных связей, атомизированного, признающего только ценность материальных наслаждений и сводящего свое «право» к интересу и личной пользе²⁾. Демократия забыла о своих начальных религиозных, пуританских истоках — неудивительно, что «демократический человек» так легко превращается в классового пролетария в смысле Маркса.

Укрепление идеи личности и идеи права — вот что составляет «желаемое и чаемое» для России и вот что у нее сейчас наиболее отсутствует. Два начала эти важнее всех внешних политических форм — парламентарной системы, монархии или республики, я решусь даже сказать, самой сакральной формулы «всеобщего, прямого, равного и тайного избирательного права». Доволя до парадокса высказанную здесь мысль, можно утверждать, что для России более важен сейчас такой не демократический режим, который стал бы честно культивировать и прививать эти идеи, чем такой демо-

¹⁾ Опускаю здесь доказательства, и отсылаю интересующегося к моей статье «The marxist Anthropology and the christian conception of man», в сборнике «The christian Understanding of man», 1938, London, а также в книжке «Пути и судьбы марксизма», 1936, и к сборнику «Kirche, Staat und Mensch» (статья «Die marxistische Anthropologie»), Genf, 1937. На той же позиции по отношению к марксизму стоит и Б. П. Вышеславцев (в только что названном сборнике) «Marxismus, Kommunismus und totaler Staat».

²⁾ На это не раз обращали внимание в современной литературе. Ср., например, P. Gillet, Culture latine et ordre social.

кратический режим, который содержал бы в себе возможность их отрицания и поправки. И эти утверждения имеют характер не норм, вытекающих из необходимости приспособления к существующим русским условиям, — они имеют характер истинно нормативного идеала. В них выражены ценности, которые осмысливают существо известного политического режима, и не имеют дела с фасадами и декорациями, которые для многих, к сожалению, важнее существа.

III

Переходя теперь к историческим и социологическим «необходимостям», в первую очередь нужно назвать чисто физические и природные. Руссо высказал однажды мысль, которая упускается политиками, читающими обычно первые главы «Общественного Договора» и пренебрегающими последними, где женеvский идеолог французской революции и вдохновитель якобинства говорит не об отвлеченном наилучшем государственном устройстве, но об условиях, в которых последнее может или не может существовать. По его мнению, правительство, чтобы быть хорошим, должно обладать тем большей властью, чем многочисленнее в нем население и обширнее территория. Объясняется это тем, что в больших человеческих массах и на огромных пространствах индивидуальная человеческая воля превращается в величину микроскопическую и утрачивает способность влиять на государственные дела. Неправильно превращать подобные обобщения в абсолютные истины, которыми вообще не обладает политика, но в мнении Руссо содержится, несомненно, некоторая доля правды. Возможно, что по этому самому соображению находящаяся в совсем особом международном положении Америка — в положении, не способствующем развитию сильной власти — все же наделила своего президента властью довольно значительной. Не противоречит этому и пример Великобритании, которая всегда была державой колониальной и которая знала два порядка управления —

один для собственно Англии, другой — и очень твердый — для колоний. Сказанным объясняется тяжесть власти в русском государстве. Представляя из себя одно территориальное целое (один континент), включая в себя огромное количество различных народов, Россия к тому же была окружена врагами, с которыми должна была вечно бороться. И в будущем ей суждено жить между двумя империалистическими державами — между империализмом германским и империализмом японским. Таким образом в будущем Россия не может не быть государством военным — даже при всем ее искреннем миролюбии. А в военном государстве всегда есть тенденция к усилению государственной власти — тенденция, которая может быть смягчена другими факторами. Но факторы эти в России как раз и отсутствуют. Наконец, существенную роль в усилении государственной власти играет особое положение государства в хозяйственной жизни страны. Государственное хозяйство в России было всегда сильно — и в эпоху Московской Руси и в первый период жизни Империи. Самый русский капитализм в значительной степени воспитан государством. В эпоху капиталистического развития роль государства в русском хозяйстве уменьшилась, но все же не прекратилась, — хотя бы в виде постоянных покровительственных пошлин. Октябрьская Революция придала государственному принципу в хозяйстве совершенно исключительное значение. Советский социализм является, в сущности, системой универсального государственного хозяйства. Систему эту едва ли возможно будет совершенно демобилизовать и в будущей России, в которой государственному хозяйству придется также играть значительную роль. Нельзя отрицать, что эта тенденция огосударствления хозяйства встречается с общим фактом обобществления экономической жизни во всем остальном мире — с всеобщим стремлением к планированию, которое испытывается ныне мировым капитализмом. Автору этих строк не раз приходилось указывать, что парламентарный демократический строй новейших государств является формой, связанной с капиталистическим хозяйством периода его процветания

и периода его широкой экспансии. Планированное социалистическое хозяйство требует других, не парламентских форм. Планированное хозяйство не терпит того, чтобы основная линия («константа») экономической политики менялась в зависимости от случайных перипетий парламентской борьбы, от случайных смен парламентских министерств. Совершенно такой же взгляд высказывает ныне и весьма радикальный английский государствовед Т. Ласки. По его мнению, парламентский режим возможен там, где любая стоящая у власти политическая партия может быть замещенной другой любой партией так, что такое замещение не расшатывает основ государственного строя. Он возможен там, где расхождение партий не принципиально и может быть примирено без применения силы. Это именно и позволяет партиям оппозиции приходиться к власти, не аннулируя тех мероприятий, которые были предприняты их предшественниками, и не приводит таким образом к полной анархии государственную жизнь. Там, где это невозможно, существование парламентского режима начинает колебаться³⁾.

Все это показывает, что будущий русский государственный строй не может походить на политический строй государств со слабой властью. Какова бы ни была форма государственного устройства в России, власть в русском государстве не может не быть сильной. И с точки зрения изложенных социальных «необходимостей», которые, как выше было сказано, должны быть сублимированы в смысле наших политических идеалов, — ближайшая задача построения будущего государственного строя России может быть определена следующей формулой: создать такой государственный строй, который был бы лишен недостатков безвольного и инертного либерального парламентаризма и в то же время решительно не походил бы на госу-

³⁾ См. анкету в книге Е. Mélot, *L'évolution du Régime parlementaire*, 1936.

дарственного Левиафана в смысле Сталина или Гитлера.

IV

Принятая нами постановка вопроса обязывает формулировать, хотя бы в самых общих чертах, что есть неприемлемого для будущей России, как в так называемом тоталитарном государственном строе, так и в строе демократическом.

В тоталитарном строе неприемлемы прежде всего для нас его тоталитарные претензии, т.-е. стремление навязать обязательное исповедание единой идеологии, что равносильно подавлению свободы человеческого духа и человеческой мысли. Подобный тоталитаризм свойствен, как диктатуре красной, так, в меньшей степени, и диктатуре белой, анти-коммунистической. Поэтому политически столь безнадежны все современные эмигрантские течения, которые хотят на место московского коммунизма установить какой-то русский фашизм или национал-социализм. Подобная программа не несет с собой ничего нового сравнительно с тем, что в России уже существует. Меняется только содержание, формы же тоталитарного принуждения остаются. На место одной принудительной идеологии становится другая, прививаемая и внедряемая, может быть, с большей мягкостью, но теми же самыми политическими приемами и методами. В лучшем случае вместо «скорпионов» предлагают «бичи», вместо ГПУ — нечто вроде старой охраны, подновленной в стиле Гестапо. Относительное полегчение и «европеизирование» режима ничего не меняет в его существе. Чтобы изменить это существо, требуется признать в качестве политической аксиомы, что государство, как бы оно ни было сильно, не может считать человеческую личность простой своей принадлежностью, простой государственной функцией. Государство не «первее» человека, — и если оно в праве от человека требовать многого, даже при известных условиях его жизни, то только во имя самого че-

ловска, во имя его физической и духовной свободы. Принадлежность к единой культуре, которая должна ощущаться каждым российским гражданином, не может быть истолкована как рабская зависимость от единого государственно принудительного аппарата. Культура есть слишком богатое, свободное, духовное явление, чтобы принадлежность к ней истолковывалась в смысле государственного тоталитаризма. Культура требует свободного развития тех бесконечных духовных потенций, которые в ней заложены и которые должны получить свое выражение в богатстве различных форм культурного творчества — в богатстве различных мироощущений, философий, идеологий, теорий, воззрений, настроений и чувствований, — а не в единой официальной доктрине, будь то марксизм или какая-нибудь иная.

Неприемлема в тоталитарном режиме диктатура единой правящей партии. Чем более приходится размышлять над этим пунктом, тем более становится ясным, что замена единой коммунистической партии какой-либо другой правящей партией не может произвести никаких принципиальных изменений в существе политических отношений, имеющих место в России в настоящий момент. Тоталитарная однопартийность есть более жестокая вещь, чем демократическая многопартийность. Но и эта последняя не может быть признана политическим благом. До чего доводит многопартийный режим, — это можно увидеть из нравов, которые обнаружили недавно во Франции во время известного процесса Де-ла-Рока и Тардьё. Известный французский журналист так передал свои впечатления от этого процесса: «Я никогда не думал, что на свете может существовать подобная злоба, подобная разнузданность политических страстей, подобная борьба личных самолюбий. С тех пор, как я стал заниматься политикой, мне пришлось потерять не мало иллюзий, но вчера в первый раз я ясно ощутил, что у меня опускаются руки, и что внутри меня что-то оборвалось». До чего может довести режим однопартийный, свидетельством этому является кровавая сталинская диктатура. Нельзя рекомендовать поэтому замену

одного режима другим. Высказываю здесь свое глубочайшее убеждение: единственной нормой разумной политики является создание таких условий, которые по возможности препятствовали бы развитию духа партийности, и в однопартийном и в многопартийном смысле этого слова. Нельзя устранить оппозицию даже при однопартийном режиме, — в этом нас убеждает опыт коммунистической партии в России. Но в то же время чрезвычайно вредно превращать такую оппозицию во множество политических партий в смысле современного парламентаризма. Единственный выход здесь — это образование вместо политических партий деловых объединений по разным текущим и организованным вопросам государственной жизни. Что это не есть неразрешимая задача, показывает политическая история англо-саксонского мира. Английские партии всегда являлись, в сущности говоря, деловыми объединениями по вопросам текущей политики. Смена одной партии другой всегда здесь равносильна смене практической системы управления государством⁴⁾. И, несмотря на смену этих партий, «константа» английской политики более или менее всегда ясна, всегда определена. Благодаря этому и был возможен английский парламентаризм, подражание которому на континенте исказило его основы, подменив деловые объединения политикамством, проистекающим главным образом из многочисленности нарочито придуманных политических группировок и партий.

В демократизме неприемлем для нас его «индивидуалистический атомизм» — освобождение человека от всех общественных связей, превращение его в изолированную голосующую единицу, столь характерную для демократической идеологии эпохи ее расцвета. Не мудрено, что в силу диалектического процесса истории индивидуализм этот превращается в свою противоположность, в культ че-

⁴⁾ См. вышеупомянутую книгу E. Mélot, ответ на анкету René Pinon.

ловеческого коллектива, в обожение государства⁵). Не-приемлемым в демократии является для нас нарочитое во-влечение людей во всеобщее политиканство и превраще-ние политических ценностей в высшие, а политической дея-тельности -- в самую достойную⁶). В этом отношении опять-таки принудительная политизация жизни в тотали-тарных режимах является изуродованным последствием де-мократической идеологии и демократических учреждений. Монополизировав себе политику в узком смысле этого слова, тоталитарное государство на все остальные челове-ческие деятельности стало смотреть, как на подсоб-ные, как на служебные этой политике. Отсюда принуди-тельная политизация всей культуры и уничтожение авто-номии культурного творчества в разных областях жизни. — Не приемлемым для нас является также то развенчание государственного авторитета, которое есть продукт демо-кратической эпохи. Государство в эту эпоху стало ареной для игры и состязания частных интересов отдельных лю-дей и отдельных политических партий. С государства не только снят был божественный ореол, присущий ему в древности (что является вполне закономерным), но более того, у государства отнят был тот элемент беспристраст-ной объективности, который один только может обеспечить уважение к авторитету и привести к добровольному под-чинению власти. Практика демократий приучила людей ду-мать, что там, где государство, там неизбежно присутству-

⁵) Этот пункт совершенно правильно подчеркнут в предвари-тельных текстах резолюций экуменической конференции в Оксфорде, 1937 г. — в тезисах, посвященных государству. Ср. *Weltkonferenz über Kirche u. Staat*, «Bericht über Kirche und Staat», § 7.

⁶) На это жаловался уже Платон, когда критиковал демократию в своей «Политии». Отголоском античной демократии нужно считать мнение Аристотеля, что власть над свободными и равными есть са-мая возвышенная деятельность. Христианство поставило выше политической деятельности деятельность водительства над душами, руководство в Церкви. Поэтому оно полемизировало с Ари-стотелем, хотя и принимало отчасти его воззрения. Ср. Иоанн Златоуст, Толкование на 2. Посл. к Коринф., Твор., т. X, стр. 609; «Если внешнее начальствование (политическое, гражданское) есть искусство и зна-ние выше всех, то тем более начальствование духовное... Это послед-нее превосходнее внешнего папского, насколько политика превосходит все другие, и даже гораздо более»...

ет известная *partie prise*. Изуродованным последствием та-кого положения дел явилось создание теории, по которой государство есть простое классовое господство — коми-тет господствующего класса. Теория эта, родившаяся в де-мократический век и культивируемая партиями, которые считали себя самыми демократическими («социал-демо-кратия»), последовательно привела к тому, что у целого ряда народов государство действительно превратилось в партийное полит-бюро и находящуюся в его распоряже-нии вооруженную силу. — Последним, неприемлемым для нас пунктом «демократического мирозерцания» являет-ся тот международный «атомизм», который столь ярко про-явился в известном лозунге о самоопределении националь-ностей. Атомизация жизни известных культур нашла здесь свое высшее выражение. Вместо задачи собирания была поставлена задача разложения, которая противоречит ра-зумным экономическим и культурным интересам и не име-ет никаких границ. Если бы она была реализована во всей своей последовательности, она привела бы к такой «балка-низации» мира, которая, по своим международным по-следствиям и по экономическим результатам, была бы рав-носильной варварству. К счастью, она была проведена не-последовательно, что также имело дурные результаты, за которые мы сейчас платимся и отвечаем.

V

В задачу автора этой статьи не входит создавать текст будущей конституции. Нельзя однако в заключение избе-жать формулировки основных принципов, которые должны быть положены в основу предполагаемых конституцион-ных текстов, отвечающих, по мнению автора, требованиям и условиям, изложенным в настоящей статье.

1. Основы государственной власти. Едва ли кто-нибудь будет оспаривать, что последней осно-вой государственной власти всегда является «народ», или, в применении к государству многонациональному, сово-купность народов и племен, входящих в данное государ-

ство. Но при полном признании этого пункта приходится постоянно подчеркивать, что «народ» этот никак нельзя отождествлять исключительно с интересами и потребностями наличной совокупности голосующих граждан (в этом отождествлении и лежит главный грех теории народного суверенитета). К «народу» принадлежат и те, которые голосом не пользуются (малолетние, подрастающие поколения). К «народу» принадлежит все его прошлое, вся его история. И будущее «народа» от него не отделимо. Нельзя центр тяжести «народа» переместить на тех, которые сейчас живут и, в зависимости от их временных потребностей, решать судьбу государства. Иными словами, будущая конституция должна отправляться от мысли, что существуют истинно «конститутивные», «структурные» моменты государственной жизни, которые обязывают тех, кто призван выражать своим голосом государственную волю. В конституции должны быть сформулированы основы социального и культурного строя государства, отсутствие которых равносильно упразднению государственного тела.

2. Правовой реализм. В будущей российской конституции должно быть особо подчеркнуто реальное значение официальных органов государства, которые призваны быть действительными распорядителями государственной жизни, а не простыми декорациями, скрывающими за собою закулисное управление каких-то, в конституции не значащихся сил. Нас приучили к тому, что «истинная конституция» определяется не соотношением государственных органов, а соотношением «реальных сил» в стране, соотношением классов (мысль Лассаля), — и теперь вышло, что везде в мире эти внконституционные силы действительно управляют государством, а государственные органы являются простыми декорациями. Конституции России должен быть свойствен правовой реализм, т.е. то качество, в силу которого управляющие по конституционному закону должны быть фактическими управителями, а не декорациями.

3. Система государственных органов и верховная правительственная власть. Фактическими держателями и осуществителями власти в государстве являются верховные государственные органы. Государство имеет только один верховный государственный орган или в абсолютной монархии или в абсолютной демократии («общая воля» в смысле Руссо). Во всех других государственных формах необходимо существует известное множество государственных органов — известная система их. Во множественности органов выражается множество тех основных потребностей, интересов и целей, которые ставит перед собою огосударствленный народ, как совокупность исторических поколений людей и как совокупность входящих в него национальностей. В системе органов должны быть прежде всего выражены два основных начала государственной жизни — начало постоянное («константа») и начало изменчивое (государственное развитие). При парламентарной системе начало постоянное выражается в народном представительстве, как органе законодательном, начало же изменчивое — в зависимости от парламента ответственном кабинете. Такая система не правильна по самому своему существу: парламент, как орган законодательный, призван изменять старые законы и творить новые. Другими словами, призван выражать и изменчивый момент государственной жизни. Правительственная же власть призвана осуществлять «константу» или, по юридическому способу выражения, следить за соблюдением законов, охранять конституцию и проводить ее в жизнь. В нормальной конституции должно быть как раз наоборот: должна быть организована постоянная и твердая правительственная власть, стоящая под контролем народа и других государственных органов; парламент же должен выражать меняющуюся потребности жизни, ее вечную динамику.

Правительственные органы могут быть единоличными и коллегиальными. Демократически-парламентарный режим опасается твердой единоличной власти, стремится ее всячески ограничить и свести на нет. Это ставит его в про-

тиворечие не только с требованиями государства, но и с психологией народных масс, для которых единоличная власть всегда бывает более убедительным символом государственной воли, чем власть безличной коллегии⁷⁾. Естественной реакцией против чрезвычайного увлечения принципом коллегиальности является тот «вождизм», который царствует ныне в целом ряде государств и заслоняет собою всю государственную жизнь. Разумная и на праве основанная борьба с «вождизмом» может быть проведена только через юридическую организацию твердой и реальной единоличной власти, олицетворяющей государственное единство и символизирующей постоянство государственной жизни. Реализовать это можно через учреждение постоянной президентской власти, которая являлась бы реальным, а не фиктивным выражением единоличного начала в государстве. В монархиях единоличное начало превращается в фикцию, благодаря системе наследственного престола, в силу которого во главе государства может оказаться и самая последняя безличность. Во многих современных республиках начало это намеренно уничтожается и затемняется. В будущей русской конституции оно должно найти полное признание и недвусмысленное выражение.

4. Организация законодательной власти. У нас нет недостатка в людях, которые, исходя из кризиса западного парламентарного строя, мечтают о введении у нас корпоративной системы и корпоративного государства. Русской истории и русской жизни нет ничего более чуждого, чем так называемое корпоративное начало. У нас не было никогда корпоративизма, если не считать искусственного введения «цехов». Стало быть, корпоративное начало у нас нужно сначала создать, потом уже на его

⁷⁾ Я высказал эти мысли уже в своей «Теории государства», 1931 г. и еще ранее в брошюре «На путях будущей России», 1928 г. За это на меня ополчился в свое время Н. В. Устрялов (в рецензии, помещенной в «Известиях Харбинского Юридического Факультета» и в дальневосточной газете «Утро»). Думаю, что после практики личного режима в СССР, да еще в таких безобразных формах, Н. В. Устрялов изменил свои воззрения — и вполне искренно.

системе строить представительные учреждения. Искусственно созданные корпорации будут чужеземным растением, которое едва ли приживется и даст плоды. Кроме того корпорации эти, введенные по государственному приказу, будут разновидностью государственных рептилий, которых и так много в изобилии расплодила советская жизнь. Если уже исходить из того мнения, что представительство от естественно сложившихся социальных образований и групп лучше, чем представительство от искусственно созданных на предмет выборов политических партий, то искусственно привитые корпорации не могут служить в его защиту и подтверждение. В этом смысле куда уже лучше старая советская система, которая вводила представительство от территориальных и экономических единиц, — так сказать, от «земского самоуправления», от профессиональных групп, на которые необходимо делится население по роду своего труда, и от различных национальностей. Освобождение этой системы от связи с однопартийной диктатурой и ее не декоративная, а истинная демократизация могли бы создать благоприятную почву для организации будущего русского народного представительства.

5. Суд и права личности. Организация труда является самым главным и необходимым условием создания правовой жизни в государстве. Дореволюционная Россия имела хорошие суды — и потому в ней, по крайней мере в правящих классах, существовал правовой быт. Свойственный старой России административный произвол был бы преодолен, если бы администрация была ответственна перед судами, и если бы каждый гражданин имел возможность обращаться к судам для защиты своих прав от административного давления. Реальное содержание так называемых личных свобод и личных прав зависит от того, имеет ли возможность гражданин защищать свои права посредством обращения в суд, и существуют ли гарантии нелицеприятного судебного решения и проведения его в жизнь. В этом отношении самая скромная и незаметная статья уголовного кодекса и судебных уставов имеет гораздо более реальное значение, чем самые пышные декла-

рации прав «трудящегося народа». Организация правильной и справедливой судебной защиты есть таким образом одна из первых задач будущей конституции.

Построенная по таким принципам конституция, конечно, не будет «самой лучшей» из всех возможных. Подобной наилучшей конституции вообще нет и быть не может, так как каждая конституция зависит от условий места и времени. Но мы убеждены, что введение подобной конституции создало бы благоприятные условия для развития у нас той атмосферы права, отсутствие которой составляет главную язву советской жизни и в то же время позволило бы преодолеть те труднейшие задачи, которые ставит перед нами наше историческое будущее.

Н. Н. Алексеев.

Россия и эмиграция

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА МОМЕНТА)

Эти строки пишутся в последние дни 1937 года. Взор невольно обращается к пережитому. В плане русской истории, истекающий год неразрывно сливается с предшествующим. Именно в начале 1936 года Россия вступила в какой-то новый период исторического своего существования. С небывалой для после-революционного времени наглядностью элементы традиции стали проступать сквозь очертания нынешней советской действительности. Еще недавно могло казаться, что дореволюционная схема в понимании русского прошлого надолго, если не навсегда, потеряла свое обаяние. В последние месяцы ее мо-

тивы, к удивлению многих, зазвучали с удвоенной силой и свежестью.

Все предшествующие годы были, по преимуществу, годами социальных и экономических перемен. Социальный строй русской деревни, например, 1934 года не имеет, можно сказать, почти ничего общего с порядками той же деревни 1927 года. Не менее разительны были перемены и в чисто производственной сфере. Они выступают с особенной ясностью, если с данными конца 1920-х годов мы станем сравнивать, скажем, итоги 1935 или 1936 года. Организация советской промышленности заслуживает самой резкой критики (как, впрочем, заслуживает ее и организация промышленности капиталистической). Все же, «индустриализация» страны, за последнее десятилетие, двинулась в огромной степени вперед. Как раз в этой области последние два года не принесли ничего принципиально нового. Зато годы эти вырисовались, как годы больших духовных сдвигов.

Дух идет вперед. Практика остается прежней: сплошным насилием и «зажимом». Но «теоретические основы» меняются и тем, нужно думать, предвещаются изменения и в «практической» сфере. Воскресло представление о национальном единстве, получило привлекательность понятие народа, как целого. Кто мог думать, что власть, исповедовавшая, в течение десятилетий, исключительно и только лозунги «классовой борьбы», будет вынуждена обратиться к программе «национального единства»? Было бы смешно преувеличивать значение «новой» советской конституции 1936 года и нынешних «выборов». Но понятие нации, как целого, в ней дано. Оно выражено в единстве избирательного корпуса, образуемого на основе всеобщего избирательного права. В намерении своем, власть обращается теперь к народу, а не к отдельным частям его, как то делалось во все предшествующие годы. Выражаясь евразийскими терминами, можно сказать, что сталинская власть признала народ, как «симфоническую личность», несмотря на то,

что ей недоступны нравственные и философские высоты этого понятия.

Русские патриоты, никогда не отрекавшиеся от русской традиции, имеются в эмиграции, есть они, в огромном количестве, и на родине. Дела сталинского режима для них попрежнему и всецело неприемлемы. В особенности губительны, с их точки зрения, те дела, которые расшатывают оборону (например, отличительный для событий 1937 года разгром военных и технических кадров). Но в смысле установок возникает известный параллелизм между устремлениями русских патриотов и программой нынешней московской власти. Национальные моменты, в известной степени, всегда были присущи коммунистической власти, сколько бы антинациональных целей она ни ставила себе в прошлом. Так, уже и в ранние годы коммунистического владычества несомненное национальное значение имело освобождение (в основном) от владычества иностранного капитала. То же можно сказать об «индустриализации», новых задачах исследования естественных производительных сил и кое-чем другом. Теперь делается попытка возвести национальные элементы в сознательное начало.

Было бы совершенно преждевременно давать оценку таким попыткам. Невозможность оценки в особенности очевидна, при наличии противоречия между установками и практикой. Многие, что делается теперь в СССР самой властью, есть прямое пособничество внешним врагам России. При известных условиях, пособничество это может повести к роковым для страны последствиям...

Некоторая социальная и экономическая стабилизация. Духовные перемены, в сторону утверждения национальных начал (впрочем, без отказа от механически сочетаемых с ними принципов «интернационализма»). Страшное обострение борьбы и взаимоуничтожения в коммунистическом «ведущем отборе». Таковы основные факты, характеризующие в советской России 1936 и 1937 г.г. Пер-

вый из этих фактов («стабилизация») благоприятен для настроения масс. Конечно, никакие предвидимые перемены в Советском Союзе не могут изменить в благоприятную сторону настроения тех средних и зажиточных крестьян прошлого, которые успели вкушать от «соблазнов» самостоятельного хозяйства, теперь же на деле превращены в наемных рабочих колхоза (со всем тем бесправием, которым чревато положение сельско-хозяйственных рабочих). Состояние молодежи — иное. Власть прошлого, со всеми его преимуществами, не всегда довлеет над нею. Колхозная жизнь, с ее чисто «светскою» стороною, имеет для нее привлекательность. «Стабилизация» даст сытость, а иногда и возможность прилично одеться. А тут еще надежда стать трактористом или комбайнером, что кажется уже совсем завидным. То же, в иной форме, и с молодыми рабочими. Ведь, они не знают и не помнят, насколько было лучше жить на «царские» золотые рубли, чем на теперешние советские. Такое «отсутствие памяти» — иногда и на благо. Всеобщее недовольство в стране грозило бы, при нынешнем внешне-политическом положении, непоправимым национальным разгромом. Хотя бы частичная «стабилизация» дает базу для национального подъема и силы. Только бы нашлись организаторы! Вся загадка и вся тревога русского будущего в этом «только бы»...

А как же с духовными началами? Ведь начала эти — тоже вид оружия, которое находится в распоряжении страны в ее борьбе за национальную независимость и самобытность. Здесь сказывается недостаточность творческих напряжений. Никогда, пожалуй, недостаточность эта не ощущалась в Советском Союзе так резко, как именно в настоящее время.

Возрождение традиции совершенно необходимо. Оно укоренено в неотвратимых закономерностях пореволюционной эпохи. Это в особенности очевидно для евразийца. Ведь, евразийство, согласно формулировке 1929 года, «стремится сочетать новое и старое, историческую

традицию и происшедшее в революции — в еще не бывалом единстве». В не бывалости этой — все дело. Сталинский же режим, в нынешнем его виде, есть сочетание весьма и весьма «бывалых» принципов. Его идейная сторона все более сводится (это выяснилось как раз за два последних года) к сопряжению старого марксизма со старым национализмом. Марксизм творчески не переработан в сталинизме потому, что на всякую такую переработку в Советском Союзе наложено абсолютное «табу». А общее ослабление творческих напряжений ведет к тому, что и русские национальные мотивы возрождаются в нем в их старом, дореволюционном виде. Как это могло случиться? — с тревогой спрашивает себя тот, для кого и революция, и традиция, прежде всего, — творчество. И в глубине происходящего видит разгадку. Все упования свои сталинцы возложили на насилие. Насилием многого можно добиться в этом мире. Но творчества насилем породить невозможно. Для сталинцев остается один выход: пробавляться механической смесью не переработанных марксистских и не преобразованных национально-патриотических начал. Чуть ли не все продукты сталинского режима 1936 и 1937 г.г. носят на себе именно эту мерку.

Указанное обстоятельство не подрывает патриотического порыва масс, в особенности молодежи, вновь нашедшей родину и ее историю. Для этих людей не имеют значения тонкости тех формулировок, которые им преподносятся. Они живут горячим и непосредственным чувством. Но для судьбы культуры, в ее целом, это ослабление творчества имеет огромное значение. И оно же накладывает обязательства на тех русских людей, которые могут жить и действовать, не подвергаясь давлению сталинского режима. Происшедшее за два последних года должно внести большие изменения в их психологию. В прошлом могло казаться, что в Советском Союзе создается нечто совершенно новое — и не только в вопросах социальных и экономических, но и в вопросах собственно

культуры. Этому нужно было радоваться, ибо зарождением нового всегда расширяется исторический и национальный опыт. Но в этом была и печальная сторона, в виде отрицания тех ценностей, которыми жила и укреплялась историческая Россия. Теперь произошла полная смена декораций. Новое осталось только в формах социального и экономического быта (колхозы; всецело государственная промышленность; гораздо большая, чем раньше, разветвленность и дифференциация промышленности). Темп изменений (в том числе — и перемен «реакционного» духа) в СССР настолько бурный, что в настоящее время нельзя быть уверенным в «необратимости» и этих процессов. Нужно, все же, думать, что многие из созданных наново форм оправдают себя в ходе исторического развития; и что усилия, положенные на их создание, не целиком были потрачены понапрасну. В области духовной культуры положение складывается иначе. Почти все новое, все то, что почиталось отличительным произведением революционной эпохи (и что несомненно имело не одни недостатки, но также и преимущества), — все это рушилось. В данную минуту, Советский Союз на 90% живет русской культурой XIX-го века («классики» — в литературе, Даль — в языке, Буслав — в грамматике, Ушинский — в педагогике, Римский-Корсаков — в музыке, Репин — в живописи, ампиризм и даже «русский стиль» — в архитектуре, и так во всех проявлениях). Но раз дело идет о таком культурном наследии, то люди, никогда не отрицавшие, в отличие от коммунистов, русской исторической традиции — в сфере этого наследия несравненно сильнее, чем сталинцы. Они в состоянии свободней, самостоятельней к нему отнестись. Ведь, это — та культура, которой жили их отцы и деды. Она составляет как бы органическое их достояние. Еще несколько лет тому назад культурный отбор эмиграции, в основном своем массиве, мог считать себя безнадежно отброшенным назад ходом событий. Люди старательно скрывали друг от друга это ощу-

щение, но оно было у многих. Сейчас, это нужно сказать прямо, о концепциях подобного рода не может быть, в чисто культурной области, и речи. Поскольку советская Россия просто вернулась к культуре XIX века (а это, в значительной степени, именно так и произошло), находящиеся в эмиграции носители этой культуры и ее традиции дадут много очков вперед советским ее представителям. Культура в России и культура в эмиграции есть единая русская культура. После событий 1936-1937 г.г. в этом не может быть ни малейшего сомнения, сколь бы ожесточенные гонения ни воздвигали коммунисты на эмигрантов и какой бы ненавистью к сталинцам ни пылали эти последние. Пусть только культурное явление будет внутренне обосновано и сильно. В таком случае оно не выпадет из русского культурного преемства, независимо от того, где оно создано: в эмиграции или в России. Создаваемое в эмиграции имеет даже, пожалуй, большие шансы утвердить себя в русском будущем, чем создаваемое в Москве. Ибо в Москве, в настоящее время, «всякое чудо на три дня». Прославляемое сегодня — попадает под запрет и уничтожение завтра. Что же касается русского творчества за пределами Советского Союза, то при соответствующей постановке оно располагает возможностями непрерывного развития. Замечание это относится, конечно, не ко всем отраслям культурного творчества; но к некоторым его отраслям оно безусловно относится.

И потому, русские люди, где бы вы ни находились — творите со всем доступным для вас напряжением — во славу и силу русской культуры! Автор этих строк полностью отдает себе отчет в значении «месторазвития» для каждого творчества. Но, выполняя заветы величайших русских людей, пора утвердить русскую культуру (в лингвистическом отношении — культуру, пользующуюся русским языком), как культуру подлинно вселенскую. Вселенскость эта — еще не в свершении: она — в замысле и становлении. Но она будет реальностью, если найдут-

ся русские творцы, верные своему призванию. Каждое из земных месторазвитий может послужить этому призванию. В каждом из них русские люди могут создать нечто такое, что остро нужно для России, как умопостигаемого и в то же время реального единства.

Возьмем несколько примеров.

I. Русским специалистам по естественным наукам, находящимся за границей, было бы нелепо равняться со своими собратьями, работающими в СССР, и состязаться с ними. Настолько советская наука в этих отраслях огромней эмигрантской науки, а во многих случаях и всякой другой вне-советской науки. В этих вопросах в советской науке сделано неизмеримо много. На естествознании относительно мало отражаются и кидания из стороны в сторону советской политики, хотя кидания эти наносят по временам ощутительный ущерб и советскому естествознанию. Здесь возможен и здесь происходит рост. Многие отрасли складываются заново (это замечается и в технических дисциплинах). В области техники подлинная масштабность русской культуры в нынешний момент ощущается несомненно явственней, чем она чувствовалась до революции. Это же суждение, с большой долей обоснованности, можно применить и к естествознанию, в составе, если не всех, то очень многих его ветвей. Но одна черта поражает в советском естествознании. Как только оно прикасается к проблемам изучения географической среды, в нем выступают признаки совершенно явственной национальной ограниченности. Это, казалось бы, не к лицу науке той страны, которая столько лет все свои силы отдавала служению «интернационалистическим» принципам; но это так. Взятое в географическом разрезе, советское естествознание, в самых различных его отраслях, изучает, собственно говоря, территорию одного лишь Советского Союза. Это очень хорошо, что оно ее изучает. Такое изучение составляет первейшую его обязанность. Евразийцам более, пожалуй, чем кому другому, внятна увлекатель-

ность этого изучения. Советская наука сделала в нем подлинно великие вещи. Но достаточно ли такого изучения? Нет, недостаточно. Повторяя старую евразийскую мысль, мы хотим подчеркнуть снова и снова, что должна быть русская наука (русская по духу и русская по языку) о каждой части, о каждом угле нашей планеты. Того требует вселенское призвание русской культуры, это должно послужить полноте человеческого знания. Без всякого сомнения, русская наука в каждом таком вопросе сможет сказать нечто свое и новое. И вот — советская мысль совершенно не на высоте этих заданий. Евразийский лозунг о «самодовлеющем мире» она поняла слишком механически и буквально. «Самодовление» должно выражаться во внутренней самобытности развития, в самостоятельности выдвигаемых категорий, а не в ограниченности горизонтов. Советская же наука поняла «самодовление» именно как такую ограниченность. Она почти не интересуется даже соседними с СССР странами. Так, например, советская наука о Монголии бесконечно слабее того, чем она могла бы быть, в соответствии с возможностями русской науки. Изучение Восточного Туркестана, этой громадной и интереснейшей страны, можно сказать, почти совершенно не существует в Советском Союзе. Какой контраст с расцветом этих изучений в дореволюционной России! Между тем и дореволюционные русские изучения этой страны далеко не исчерпывали того, что нужно. Афганские, персидские, турецкие темы почти не затрагиваются в советской научной литературе. Во всяком случае, в отношении отраслей естественно-исторического сектора дело обстоит именно так. Советская наука не проявляет никакой или почти никакой воли к обоснованной всем состоянием вещей научной «экспансии». Немногим лучше положение в пучке наук исторических. О настояще серьезном и сколько-либо многостороннем изучении стран, лежащих подале от границ СССР, чем только что названные, и говорить нечего. В целых огромных отделах знания здесь хоть шаром покати. В смысле вселенского,

«икуменического» охвата нашей планеты, все еще не изжита отсталость русской науки от немецкой, французской и английской (в смысле науки «английского языка», включая сюда Северную Америку, Австралию и т. д.). Можно назвать длинный ряд проблем, в которых наука «русского языка» уже превосходит науку романо-германских народов. Но не по части «икуменического» охвата. Только Россия-Евразия стала, в последние десятилетия, своеобразно «непроицаемой» для германо-романских ученых. Весьма обширная литература на западных языках, посвященная вопросам русской революции, носит, в общем, не столько чисто научный, сколько своеобразно «публицистический» характер и отнюдь не исчерпывает проблем всестороннего изучения российско-евразийского мира. В отличие, например, от первой половины XIX века, когда существовало мощное немецкое руссисведение, в настоящее время германо-романского руссисведения почти не существует, за исключением сравнительно небольшого круга узко-политических, лингвистических, историко-литературных вопросов. Зато весь остальной мир, буквально без всяких исключений, открыт, по сказанному выше, для романо-германской науки и «воздвигается» ею. Русская же наука имеет, по нынешним временам, фактическую «монополию» на изучение (не одной шестой, но) одной пятой нашей планеты, но зато, мы повторяем это еще раз, почти не проникает своим взглядом в остальные ее части. Между тем, нельзя подчеркнуть с достаточной силой, что такое проникновение на сущно необходимо — между прочим, и для того, чтобы изучение «одной пятой» протекало не в провинциальной, но в подлинно всемирной перспективе. Вот тут то русская эмиграция может оказать большую услугу русской науке. Она разбросана по всему лицу земному. И потому может положить начало русскому изучению самых различных его частей. Здесь важно все: и дух и язык. Иными словами, изучения эти должны быть русскими не только по духу, но также и по языку. Толь-

ко в таком случае их примет, как свою составную часть, русская традиция.

II. В области наук исторических зарубежные русские ученые не могут поспеть, конечно, за своими советскими братьями по части публикации и комментирования архивных материалов и вообще первоисточников. Но они могут превзойти их по части синтеза. В советской России возможности синтеза в исторических науках почти целиком сведены на нет давлением марксистского ярма. Если, в частности, в недавнем советском учебнике истории (Шестакова) есть какие-либо живые и свежие слова, то они просочились в него из эмигрантских духовных лабораторий. Вопросы синтеза касаются, в первую очередь, проблем русской и собственно евразийской истории. Но не следует забывать и того, что сказано выше о необходимости обретения русской наукой вселенских горизонтов. Замечание это всецело применимо и к исторической отрасли. Разбросанные по всему свету зарубежные русские ученые должны продумать и впервые проработать по русски многие и многие вопросы истории вне-евразийского мира. Они должны продолжить те научные преемства, которые уже были в России, но прерваны коммунистами (например, византология, коптология, вообще, изучение «христианского Востока»; в значительной части, также славяноведение).

III. Еще поразительней складывается положение в уделе философии. В настоящую минуту в советской России философии, заслуживающей этого имени, нет вообще. Есть приведенные к молчанию философы. В момент споров «механистов» и «диалектиков» (конец 1920-х годов) могло казаться, что внутренней жизнью наполнится и советский «диалектический материализм». Но силой административного принуждения, обе стороны были сведены на нет, без того, чтобы их заменила какая-либо новая третья философская сила. Приблизительно одновременно оборвалась работа и великого философа-«идеалиста» советской России — А. Ф. Лосева. С тех пор

философское поле Советского Союза уподобилось пустыне. В лучшем случае, переиздаются в русском переводе романо-германские «классики материализма» XVII-XVIII веков. Самостоятельная русская философиз существует только в эмиграции. Мучительно сознавать этот факт. Ведь, он показывает, до какого ничтожества доведены оказательства свободной творческой мысли в нашей огромной, великой стране. Но факт этот не только удручает; он и налагает обязанности. Мобилизация русских философских сил — национальный долг русской эмиграции. В данной сфере «категорический императив» этого рода еще настоятельней, чем в какой бы то ни было другой. Зарубежные русские люди, не лишённые культурно-исторических навыков и вкусов, должны непрерывно думать о создании новой русской философской смены. Должна быть обеспечена непрерывность русской философской традиции. Нечего сомневаться. Философские ценности, созданные в эмиграции, с неменьшей неотвратимостью войдут в русское культурное наследие, чем вошли в него, скажем, «Былое и Думы» Герцена (тоже, ведь, эмигранта). Ничто большое не пропадает в культуре и в ее преемственности. Об этом, по сказанному выше, свидетельствуют и те массовые «воскресения» давно, казалось, забытых культурных ценностей, которые мы наблюдали в 1936-1937 г.г. в советской России. Если о правильности высказанного тезиса еще могли быть споры несколько лет тому назад, в сумятице социальных перестроек, — то теперь она не должна уже возбуждать ни сомнений, ни споров. И потому: все из нас, кто способен творить и мыслить, — на стройку русской философии за рубежом (поскольку сталинский режим не допускает стройки ее «во отечестве»). В эмиграции должен был бы существовать не один, но несколько философских журналов. Борьба направлений — неприменная предпосылка расцвета философской мысли. Ей всегда присуща известная «диалектичность», ход через отрицание. Достичь за рубежом полноты и насыщенности философ-

ской мысли важнее многого другого. Нет почетней миссии, чем драться «на философском фронте».

**

Мы рассмотрели несколько отраслей духовного творчества. Их число можно было бы значительно увеличить. Мы не станем этого делать. Одно и так ясно: Россия и эмиграция суть сопряженные величины. Эмиграция нужна России и русской культуре, в нынешнем их положении; нужна для того, чтобы дать и поддержать те элементы культурной традиции, которые хиреют и гибнут в самой России, благодаря господствующим в ней насилию и гнету.

Утверждать это — вовсе не значит отрицать значительности русского национального дела, совершаемого в пределах СССР. Но делаемого там отнюдь не достаточно для разрешения всех русских задач. Здесь нужно восполнение — во имя будущего. Его и призвана дать, в нынешний исторический момент, зарубежная Россия.

Из самого существа задания вытекает, что восполнение это может быть дано лишь на основе духовной и всяческой иной независимости от коммунизма. В деле сотрудничества с теми людьми, которые делают положительно-национальное дело в теперешней России, путь «возвращенчества» и ему подобные был бы наилучшим путем. Это — путь самоуничтожения, духовного рабства, которое никак не обогащает, но обедняет русскую культуру. Ничего своего такой «возвращенец» в советской России не скажет. Кому, кому, а уж ему предписано все заранее. Его духовные силы попросту пропадут зря. В качестве символа такой судьбы возьмем судьбу Д. П. Святополк-Мирского, талантливейшего человека, сказавшего в эмиграции немало «новых слов». Став коммунистом и «возвращенцем», а потом и, действительно, вернувшись в Россию, он объявлен там теперь «разоблаченным проходивцем».

Во имя сотрудничества с русскими национальными силами, действующими и развивающимися внутри России, каждый зарубежный русский должен, прежде всего, бороться за свободу духовного творчества и за самостоятельность творческого, никаким «сталинизмом» не покрываемого, в своих предчувствиях пророческого пути.

П. Савицкий.

Через двадцать лет

(ЮБИЛЕЙНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ)

На третий день после октябрьского переворота, в редакции «Речи», на ул. Жуковского, собралось много народа, так или иначе связанного с газетой. Люди, ошеломленные событиями, пробирались туда, где они надеялись что-либо узнать и как-нибудь осмыслить происшедшее. Представлены были, что называется, сливки интеллигенции: профессора, общественные деятели, публицисты. Но Милоков был уже на пути к югу, и без него разговоры приняты характер не столько политики («что делать?»), сколько гаданий: когда это кончится? Большинство оставалось твердо убеждено, что больше двух недель не продлится. Меньшинство пыталось возражать: пожалуй, и до весны. Двое или трое пессимистов (среди них А. С. Изгоев) робко, среди общего негодования, высказывали сомнения: кто знает, может-быть, это затянется и на три года.

Такие юбилейные воспоминания (а у каждого найдутся воспоминания в этом роде) не только отбивают охоту к оптимистическим прогнозам, но и заставляют с осо-

бой осторожностью задуматься о другом: не «когда это окончится», но кончится ли вообще, или вернее, что же именно может и должно окончиться, а что и вообще уже в том смысле, как мы понимали и ждали, — кончиться не может.

Словесно, с такими мыслями легко справиться: в распоряжении эмигрантской публицистики есть целый набор благонамеренных клише, вроде того, что «к прошлому нет возврата», что «новая Россия рождается в огне и буре», и прочая вербалистика, легко переходящая в уже совершенную пошлость о «признании завоеваний революции».

В сущности же, по самой природе нашей позиции — исторической и географической — мы никогда не сможем окончательно освободиться от духовной связи с той анекдотической старушкой, которая ждет, когда же становой отберет от мужичков и вернет ей серебряные канделябры. Нам неизбежно представляется, что что-то должно стать на место, сделаться таким, как было раньше; отсюда любимые образы: «спадет кровавая пелена», «из-под судорожной гримасы проступят знакомые черты», и т. п.

Между тем, сомнительно даже, заметим ли мы, когда кровавая пелена спадет; и уж наверное черты, которые проступят из-под гримасы, покажутся нам незнакомыми.

На вопрос, что именно должно окончиться, ответ представляется бездумно-легким только потому, что существует такое удобное слово «революция», которое дошло до крайних пределов неопределенности, охватывает все что угодно, и решительно ни к чему не обязывает. Так просто пересбрасываться словами: «социальная революция», «национальная революция», «революция мысли», «революция духа», и т. д., и т. д. Если же, вместо блестящего термина, в формулу подставить маленький остаток его содержания: «резкая перемена», орех оказывается пустым. И уже во всяком случае: «ждем окончания резких перемен» — полная бессмыслица.

Окончания чего же мы ждем? Террор, конечно, не сущность явления, а только внешний симптом, вроде отвратительной сыпи. Власть обожаемого вождя? Очень со-

блазнительно успокоиться на том, что в ней вся суть: недаром же она все собою наполнила, и институт «отца народов», даже по имени, стал такой тщательной перелицовкой лубочного «царя-батюшки», что позитивными методами не удастся установить фальсификации, а приходится прибегать к спектральному анализу ауры. Правда, из-за плеч родного и любимого выглядывают и родной Ежов, и родной Каганович, и столько еще родных, поджидающих вакапсий, а все же тень одного человека покрывает Россию. Политически и тактически, для установления прицела, этого достаточно, но чтобы ответить самому себе: почему не окончилось ни через две недели, ни через двадцать лет? да что же и когда может окончиться? — нужно стараться смотреть с такого расстояния, на котором фальшивый свет лозунгов и титулов не слепил бы глаз.

**

Трудно сомневаться в том, что существеннейший вопрос, который решается в России в эти страшные годы, это — быть ли ей великой империей, или рассыпаться на национальные государства. Вероятно, в борьбе центробежных и центростремительных сил и заключается основное содержание того, что мы называем русской революцией.

Эти процессы, однако, протекают на такой глубине, что их почти невозможно непосредственно наблюдать. При том, едва ли они серьезно поддаются сознательному воздействию. По крайней мере, там, где можно было судить, такое воздействие оборачивалось противоположным концом: из «самоопределения вплоть до отделения» происходило соединение железными клещами; насильственное насаждение мордовской или бурятской учебы приводило к тоске по русскому просвещению; а с другой стороны, борясь за «единство», мы цеплялись за сепаратизмы; может быть, даже, если бы до конца покривили душой и плотнее за них зацепились, — внешне выиграли бы игру, но, конечно, навеки проиграли бы ее по существу.

Вот где без преувеличения можно сказать, что вопрос

решается в сокровенных тайниках народной души. Остается лишь надеяться и верить. Отрешившись от всяких эмоций, забывши любовь к отеческим гробам и родному пепелищу, ставши на точку зрения самого отвлеченного, самого сухого и бездушного космополитизма и утилитаризма, все же нельзя не признать, что проблема сохранения или распыления империи ни с чем не сравнима по своему значению. Подумать только, что было бы, если бы 112 племен, веками живущих под одной общей крышей, смешавшихся в никем не стесняемой чересполосице, должны были всерьез размежеваться. Сколько десятков открылось бы Эльзас-Лотарингий и Македоний, какой зародился бы пескончаемый поток взаимной ненависти, войн, восстаний, и какими ядовитыми испарениями заражен был бы на многие поколения весь мир.

Может казаться, будто под этим углом зрения в настоящее время все обстоит благополучно. Как-никак, распад был остановлен. В официальном строении советского государства именно те положения, которые относятся к сожителству народов, позволительно считать одним из совсем недурных решений проблемы. Но есть ли, хоть с этой стороны, какое-нибудь соответствие между видимостью и действительным содержанием, или же и тут ничего не окажется кроме лжи? Было бы очень легкомысленно думать, будто все, скрепленное, после 18-го года, цепью диктатуры, действительно спаяно воедино. Это мы узнаем только, если цепь спадет.

Невозможно ни учесть, ни представить себе чудовищное напряжение пущенных в действие сил: пробуждение стольких местных, узко-национальных центров притяжения; иногда восторженное, иногда принудительное пропитывание новыми — или полузабытыми — эмоциями племенной связи; стремление в этом близком, хоть и тесном, убежище укрыться от бури; а в то же время — передвижение миллионов, вольное и насильственное, на тысячи и тысячи километров; огромные и разноплеменные толпы, сбитые в одну плотную массу, на заводах, в казармах, на стройках; однородность тех готовых идей, которые

искусственно вбиваются, и других, которые сами смутно зарождаются в десятках миллионов девственных голов; как рассчитать конечный результат этих противоположных воздействий, внезапно обрушившихся на косную человеческую глину, и лепящих и формирующих, и уродующих ее? Может-быть, и вправду получится монолит; а может быть, все развалится. Очень вероятно и то, что результат не окажется всюду одинаковым, что известные группы, на некоторых окраинах, отвалятся, как куски недостаточно размещанного бетона, останутся духовно слишком далекими от целого, даже для того, например, чтобы быть членами общей федерации, и образуют самостоятельные государства, с которыми возможна будет разве лишь конфедеративная связь. Вряд ли это было бы роковым для целого. Есть, однако, среди десятков национальных вопросов один, от которого зависит судьба русского народа: если теперь, когда окончательно определяется его самосознание, отколется, как особая народность, украинская его ветвь, не будет великой России, не будет империи, а будет Московия. Если же великорусское и малорусское племена выйдут единым, как прежде, но осознавшим и утвердившим свое единство народом, неизбежно уладятся все другие имперские вопросы. Важнейшая дилемма русской революции — империя или распад — может разрешиться только в Киеве.

И в этом важнейшем вопросе приходится лишь догадываться, по косвенным признакам, о том, что складывается, — а вернее, уже сложилось за эти годы — глубоко в народной толще.

Как раз несколько недель назад произошло (хоть и вне России) событие, сравнительно мало заметное, но внутренне связанное с основными процессами русской жизни. Самому отдаленному обломку малорусского племени пришлось свободно высказаться за или против русской культуры. То, что, вопреки неблагоприятной обстановке и годами длящейся враждебной агитации, огромное большинство темных, рассеянных в Карпатах крестьян не отреклось от русского имени и языка, наглядно показывает, как

напрасны искусственные воздействия в этих основных и каждому понятных вопросах.

Тем самым оправдана надежда, что и внутри России народ Петра Могилы, Богдана Хмельницкого и Гоголя останется верен своему тысячелетнему прошлому, и что окончательная форма, в которую отольется, в борьбе противоположных воздействий, его национальное самосознание, будет южно-русской, а не анти-русской.

Рост нового, сознательного единства — в тисках нужды, насилия, в хаосе новых мыслей и эмоций — есть важнейшее, что происходит в России. Конечно, ни за две недели, ни за два года оно создаться не могло. Мы не знаем, завершился ли и теперь процесс, не можем быть уверены и в том, что он благополучно завершится. Но чтобы «это кончилось» — т.-е., чтобы могла начаться мирная человеческая жизнь — основное, что необходимо, это кристаллизация национального самосознания.

*
**

На втором месте с точки зрения судеб России, но, пожалуй, на первом месте для современников, стоит процесс нарастания новой социальной иерархии. Совершенно очевидно и давно стало общим местом, что «революция уничтожила тонкий культурный слой», однако, и до сих пор, нелегко осознать всю грандиозность происшедшего обвала. Конечно, нигде в нынешней Европе нет ничего, даже отдаленно похожего на культурную двойственность прежней России. Пройдут еще два-три десятка лет, исчезнут последние свидетели, и никакие исследования, никакие мемуары не дадут живого представления об этом удивительном сосуществовании как бы двух наций, совершенно различных по обычаям, вкусам, вере, и почти не знающих друг друга. Если за последние полвека «добрый, умный наш народ» по языку уже не имел основания нас считать за немцев, то, ведь, все же даже лингвистического единства не получилось, а продолжался в самом прямом смысле разговор на разных языках.

Попытки барина объясниться с народом (красочный образчик которых дан в недавно опубликованной революционной прокламации Чаадаева к крестьянам) полны такого же горького комизма, как епиходовский язык мещанина, старающегося выразиться по господски.

Поразительная особенность русской жизни (подготовленная, конечно, табелью о рангах и всей системой дворянства по выслуге) состояла в том, что культурное разделение совпадало с делением на господ и подлый народ: «интеллигент» непременно был «барином»¹⁾. Культурный слой, впитавший в себя такое множество разночинцев, что, пожалуй, природные бары оказались в меньшинстве, по своим духовным основам, по руководящей своей идее оставался барским²⁾.

Именно этот налет аристократизма придавал русской культурной жизни особую прелесть, но он же и предопределил ее гибель.

Совершенно естественно, что распад барского слоя кажется исчезновением самой России: все, что оставалось за его пределами, было чуждо и плохо понятно. Трудно отчетливо себе представить даже то, как оставшаяся, т.-е. простонародная Россия воспринимает существующий строй. Никогда не следует забывать, во избежание грубых ошибок, что угол зрения у нее совсем иной. Извергающего матерщину милицейского комиссара ей приходится сравнивать не с подтянутым околоточным и не с городовым, а

1) В замечательных мемуарах И. В. Гессена «В двух веках», очень характерно, как автор, назначенный кандидатом на судебную должность, приезжает в Тулу и находит суд разделенным: «Далеко не весь состав получил университетское образование. Большая часть состояла из разночинцев... Меньшая часть принадлежала к дворянскому сословию... и с разночинцами домами не зналась». Автор — разночинец, бывший ссыльный, состоявший под надзором полиции, да к тому же еще и еврей, совершенно естественно оказывается как интеллигент, членом дворянской группы.

2) Единственный из больших русских писателей, не родившийся барин, — Чехов. Ему совсем не легко дался духовный переход в барский класс (о чем встречаются яркие свидетельства в письмах), и likто так, как он, не ощущал трагизма двойственности русской жизни. Например, «Бабы царство» есть настоящий социальный трактат на эту тему, больше поясняющий ее, чем какие бы то ни было рассуждения.

со стражником, совсем не чуждым рукоприкладству; безграмотный нарсудья приводит на память не торжественные судебные уставы, а столь же безграмотного волостного старшину или распекающий бас земского начальника. Бесчинство раскулачиваний и произвол колхозного начальства противопоставляется не гранитным устоям X тома, а весьма шаткому правопорядку крестьянского двора и общинных переделов. Конечно, сравнение все же далеко не в пользу настоящего; но это настоящее, весьма возможно, не кажется такой нестерпимой и отвратительной карикатурой, какой оно должно бы представляться по нашему разумению.

В старой России был только один институт, в котором двойственность преодолевалась, сводилась к высшему единству: армия. Согласно со всем складом жизни, она была строго построена из двух половин: господской и простонародной³⁾. Но в армии барин переставал быть непонятным и лишним существом, потому что он выполнял свое историческое назначение, ту должность, для которой был веками вскормлен и вынужден простым народом. Он приказывал и принуждал ради общей цели, всем одинаково понятной и близкой.

Совершенно естественно, что в момент разложения, когда рухнуло сознание этой общей цели, армия распалась на свои две составные части, и что из них родились две армии: белая и красная. Хоть в первой, наверное, добрая половина была крестьян, а второй командовало немало родовитых генералов, по своему существу, и даже по внешнему складу, одна была офицерской и господской, а вторая солдатской и простонародной. Этим и определился исход их столкновения.

Корень двойственности, который теперь представляется очевидным, вовсе не казался таким четверть века назад. Люди моего поколения, слушая в детстве старческие воспоминания бывших крепостных или рабовладельцев, дума-

³⁾ Что, конечно, вовсе не препятствовало Кутеповым, Корниловым, Ивановым, Макаровым и тысячам других солдатских детей быть в господской половине.

ли, что перед ними повесть о давно исчезнувшем и забытом, таком же далеком и страшном, как татарское иго.

Только когда в революции зазвучали ноты запоздавшего на шестьдесят лет крепостного бунта, тогда стало видно, что между крепостной Россией и Россией революционной — едва заметная хронологическая расщелина. Оказалось, что аргументы «наших дедов на щенят меняли», «господам Екатерина земли даром дарила», свежими долежали среди скудного запаса крестьянских идей, сохранили всю остроту современности, способны вызывать искренний пафос и на весах истории весят в тысячу раз больше доводов разума и логики.

Да что-ж, в декабре 1934 года, т.-е. на 18-ом году социальной революции, покойный Е. Е. Лазарев писал по поводу смерти Е. К. Брешко-Брешковской: «С гордостью вспоминаю, что я, бывший крепостной, одновременно с Екатериной Брешковской, кающейся дворянкой, ходил в народ»; при этом он считал нужным пояснить, что «в нашем общении, дворянки и крестьянина, нет ничего удивительного».

Вот где подлинно чувствуется «связь времен»: то, что нам представлялось долгой исторической эпохой, уходящей чуть не в древность — в сущности, короче одной человеческой жизни. Несмотря на грандиозный материальный прогресс, по своей социальной и идейной структуре Россия, вступая в революцию, все еще была корнями в крепостном праве.

И потому, после исчезновения бар, осталась однородная, серая масса «простого народа». Не будем самообольщаться: пусть прекрасны те юноши и девушки, о которых с таким энтузиазмом говорилось недавно в «Письмах оттуда», и которым выпала удача сохранить культурное наследие прошлого; они ценны, необходимы, с ними связаны лучшие надежды на очеловечение будущего, но, конечно, они лишь редкое исключение, и не им вытащить на своих хрупких плечах Россию.

Какой бы густой дух грубости и невежества ни шел от паренька-выдвиженца, с натугой прогрызающего скуд-

ную учебу, и мечтающего о патефоне или велосипеде, ни на кого другого ставки не поставишь, потому что больше никого и нет. Только бы поскорее они обросли прочными социальными коэффициентами, из нерасчлененной, рабской толпы сложились бы в крепкую пирамиду, прониклись бы убеждением в своей знатности, уверенностью в своем инженерском или майорском достоинстве.

Кто — по крайней мере, на этом свете — сможет учесть и взвесить их былые грехи и заслуги? Были бы они верны России, — а видимо, хоть примитивно, хоть по-звериному, они ей преданы. Если так, неминуемое свершится, «спадет кровавая пелена», и они проделают свой путь в Дамаск. Нам то, может-быть, совсем не легко будет признать в них Павлов, но ведь, пожалуй, и им не так уже нужно, чтобы мы их неприменно заключили в об'ятия.

*
**

На самой глубине — кристаллизация национального единства; ближе к поверхности — кристаллизация новой иерархии. Оба процесса так грандиозны, так геологически стихийны, что напрасно было бы ждать результатов, подходящих под заранее готовую мерку наших надежд или желаний. Хватило бы лишь душевных сил узнать Россию, не отвернуться от нее. Да, конечно, все та же, «лес да поле, да плат узорный до бровей». Но как груб, как чужд покажется нам ее облик.

Особенно же надо учиться ничего от нее не требовать. Канделябры и портсигары можно забыть: труднее расстаться с фантастическими мечтами, сто лет мутившим сознание.

Ну что-ж, ведь вот и доскакала тройка. Все пророчества исполнились и отзвучали. И заветы Чаадаева, и гениальное кликушество Гоголя, и поздние, холодноватые утопии Герцена, и бредни славянофилов, и домашние сочинения Михайловского — «всему конец»... Вся эта обольстительная, туманная атмосфера, весь этот сто лет стоявший морок, отравлявший именно то, что было наиболее

даровитого и смелого, неразрывно связан с ушедшей, барской Россией. С той самой поры, как блестяще завершилась прежняя миссия дворянства, и на Сенатской площади прегражден был путь к новой миссии, с той поры, как русская история сошла с рельс, и бары стали лишними людьми, живая, реальная Россия сделалась для них скучновата. Тогда то и потянуло на Апокалипсис, на завершение мировой истории, на подмену настоящей России то международным фаланстером, то Славией, то Византией, то Евразией⁴⁾.

Февральская революция, бывшая в первый момент не как о й, нейтральной, политическим переворотом, направленным на очень конкретную, персонально-ограниченную цель, и сделанная в с е м и (как теперь ни отрцайся!), стала крепостным грабительским бунтом, потому что туда ее толкнула мужицкая Россия. Но элементы утопии и изуверства, насильственное введение всеобщего счастья, уничтожение ближних ради дальних и кровавая мистика будущего, — это уж целиком от барской России.

Готовность скорее сгноить страну, чем позволить ей жить обыкновенной, жалкой, человеческой жизнью, все это, конечно, идет издалека и вовсе не от одних Бакуиных да Нечаевых. Надо лишь вслушаться в презрительные слова Леонтьева: «Но что сказать об этой России, от которой мы все имеем ждать так много!» — и в них явственно проступает Ленинская интонация. Этот добродушный, сусальный Ильич, накануне смерти проклявший мужика, а ныне в своем мавзолее ставший таким отъявленным патриотом, мог бы сказать то же самое — потому что и ему, конечно, Россия была дорога, но только Россия выдуманная.

Что и говорить — Горьковские «планетарные масштабы» он не сам изобрел. Они прямо оттуда — из душевного,

⁴⁾ Если бы евразийцев не было, их надо было бы выдумать — просто с эстетической точки зрения, чтобы закончить круг поисков выдуманного отечества. Есть глубокий смысл в том, что до евразийства дошли после того, как реально повидали «Византию» и «Славию» (но, конечно, не те, кто реально увидел родину Чингис-хана).

неподвижного, загнивающего воздуха Прямухинской усадьбы. Теперь, когда ее больше нет, конец и планетарным масштабам. Да, правда, изредка еще прорывает — по старой привычке, раззудится рука:

«Не будем принимать конец коммунистического этапа за конец великой Революции... Подлинный путь России... углубление революции, через разрешение национальными силами поставленных ею мировых вопросов. Без этого мирового размаха подлинного русского национализма не может быть. Что же делать: мы такими родились на свет...»⁵).

Но это уж так — последняя рюмка, в шесть часов утра. Морок кончается. «Летит обыкновенная, простая, земная жизнь — навстречу и в ответ».

К этой простой, земной жизни и идет Россия. В концепции новых людей, поднимающихся из мужицкого моря, даже апокалиптические пятилетки, долженствовавшие создать новое небо и новую землю, превращаются в мечту (хоть пока и неудачную) о веселой и легкой жизни, о моде и швейной машине.

Да, конечно, у России неминуемо будут великие задачи: есть они и у других, и не могут не быть у первого в мире государства. Но это конкретные, земные задачи, «великий жребий», начертанный русскому народу в таком смысле, как понимали в XVIII веке.

Кончается период «хвастовства будущим», по гениальному выражению Гоголя (который был, однако, одним из основоположников этого хвастовства). Разумеется, такая перспектива кажется оскорбительной. «Хвастовство будущим» слишком в'елось в кровь. Как не сказать, что люди, осмеливающиеся лишать русский народ ореола исключительности и мессианства, просто неспособны понять его душу, чужды ей, заслуживают презрения и остракизма.

Что-ж, если нужно, следует и это принять. Ради живой, действительной, исторической, а не выдуманной России, жертва не велика. Да к тому же, будешь в хорошей компании — с Петром и Пушкиным.

⁵) «Бодрость», 2 мая 1937 (тысяча девятьсот тридцать седьмого) года.

*
**

Да, ни за две недели, ни за два года это не могло «окончиться»: слишком многое должно на одной стороне — сформироваться, на другой рассеяться. Ничуть не удивительно, что и за двадцать лет не окончилось. Но как будто бы вдали уже виден конец. Встает серое, холодное, бодрящее, бесжалостно-трезвое утро.

Ю. К. Рапопорт.

Идеи и жизнь

МЕССИАНСКАЯ ВѢРА

Под мессіанской вѣрой или мессіанством мы разумѣем такую форму духовности, в которой господствует ожиданіе пришествія providенціального лица (Мессіи — слово означающее «помазанный», производное от еврейскаго глагола «меша», точным греческим переводом котораго является Христос) или, при отсутствіи индивидуальнаго Мессіи, эпохи желаннаго обновленія (мессіанской эры). Эта вѣра содержит два элемента: мессіанское вѣрованіе, элемент интеллектуальный, и мессіанское ожиданіе, элемент эмоціональный.

Исторія религій открывает повсюду слѣды мессіанства. Почти все народы древности питали болѣе или менѣе смутныя надежды на избавителя. Эти чаянія выражают мифы о Тифонѣ и Горѣ в Египетѣ, о Митрѣ в Персіи, аватары Браммы в Индіи. У греков Эсхил показывает нам Прометея, жертву Зевса, ожидающим с надеждой бога, который положит конец его страданіям и возьмет их на себя. Мессіанская идея отражается даже в мифологіях Китая, Скандинавіи и Мексики.

Тацит и Светоній приводят мнѣніе, распространенное по всему древнему Востоку, что Іудея должна нѣкогда дать властителя міра. Дѣйствительно существует особая связь между іудаизмом и мессіанством. Правда, самое слово Мессія встрѣчается лишь два раза в еврейской Библии. Оно находится в главѣ IX, стих. 25 и 26 книги пр. Даніила. Это знаменитое мѣсто, гдѣ возвѣщается, что, по истеченіи семидесяти седмиц, грѣх прекратится, правда будет явлена, Помазанник восторгается, потом через шестьдесят двѣ седмины, Он будет предан смерти, не имѣя ликого, что бы вступился за него. Но эта единственная ссылка на Мессію подкрѣпляется многочисленными текстами Ветхаго Заветѣ, в которых, если Мессія и не назван по имени, то мессіанская вѣра выражается со всею силою. Первое выраженіе его можно найти в книгѣ Бытія (III, 5), гдѣ Бог говорит змѣю, что потомство жены сотрет его главу. Мессіанскіе намеки и болѣе точныя встрѣчаются в изобиліи. То это царь из рода Давидова, воспѣваемый псалмами, который уничтожит врагов Израіля, то это страдающій служитель Ягве, изображаемый Исаіей, князь міра, который

заставит пасть вмѣстѣ льва и ягненка, муж скорби, истязаемый за наши грѣхи. Помимо канонических книг, мессіанская вѣра еврейства нашла себѣ выраженіе в обширной литературѣ «псевдоэпиграфов»: в Сивиллиных книгах, книгѣ Еноха, псалма Соломона, второй книгѣ Еноха, апокалипсисах Ездры и Варуха. С разсѣяніем Израіля прекратилось еврейское мессіанство. Извѣстно, что из среды еврейских общин в разное время выходили один за другим лже-мессіи: Менаген-бен Іуда, Моисей из Крита, Давид Альрой, Авраам Абулафія, Мардохей Мокиш, Іаков Франк; самый знаменитый из них был Шабетай Цеви из Смирны (1626-1676); послѣдній, итальянец Монсей Луццато, умер в 1747 году. «Ортодоксальныя» еврейскія общины всегда признавали двѣнадцатый член так называемых «тринадцати основ вѣры» раввина Моше-бен-Маймон-Маймонида (1135-1204): «Вѣрую совершенно вѣрою в пришествіе Мессіи и, хотя он и медлит, буду ожидать его каждый день». (Эти слова кажутся пересказом одного мѣста из пр. Аввакума (II, 3): «И хотя бы и замедлило (исполненіе видѣнія), жди его, ибо непременно сбудется, не отмѣнится»). Либеральный іудаизм и большинство еврейской интеллигенціи не вѣрит болѣе в личнаго Мессію, но и они хранят мессіанскую вѣру, объектом которой являются providенціальныя судьбы их собственнаго народа и всего человѣчества. Отсюда эта страсть к справедливости и это вѣчное революціонное горѣніе, которыя дѣлают из Израіля фермент безпокойства среди народов. Развѣ марксизм и сіонизм не являются двумя аспектами еврейскаго мессіанства?

В Новом Заветѣ, так же как и в Ветхом (любопытное совпаденіе), слово Мессія встрѣчается только два раза, а именно в ев. от Іоанна. Один раз, когда Андрей сказал своему брату Симону: «Мы нашли Мессію» (I, 41). И другой раз, когда самарянка говорит Іисусу: «Знаю, что придет Мессія». И Іисус отвѣчает ей: «Это Я, который говорю с тобою» (IV, 25-26). Но мессіанская идея постоянно выражается в других символах, каковы: Сын человѣческой, Сын Божій, пришествіе Царства, брачный пир, второе пришествіе и т. д. Несмотря на настойчивость этих указаній, наше христіанство является ли еще мессіанским? Можем ли мы сказать, что мессіанская вѣра еще жива у современных христіан? Как совмѣщаются историческое христіанство и мессіанскія чаянія? В какія отношенія может вступать христіанскій мессіанизм с мессіанизмами не христіанскими? Или с движеніями в пользу социальной реформы? Мы хотѣли бы попытаться кратко отвѣтить на эти вопросы.

Мессіанскія чаянія почти уже не существуют у большинства современных христіан. Когда они читают в первом посланіи ап. Павла к Коринфянам (I, 7): «Вы... ожидая явленія Господа нашего Іисуса Христа», или в первом посланіи к Фессалоникійцам (I, 9-10): «Вы обратились к Богу, чтобы... ожидать с небес Сына Его», и т. д., все это имѣет для них лишь отдаленный и смутный смысл. Если спросить у

них: «вѣруете ли вы в пришествіе Мессіи?», они найдут вопрос не-много странным и во всяком случаѣ не актуальным. Пришлось бы повторить вопрос, уточняя его. На вопрос: «вѣрите ли вы, что Мессія пришел?», они отвѣтили бы: «да, я вѣрю, потому что я христианин». Но, если их спросить: «вѣрите ли вы, что Мессія придет?», они будут явно смущены и перестанут понимать вас.

Это потому, что мессіанская вѣра у большинства современных христиан всецѣло обращена к прошлому. Пришествіе Мессіи для них принадлежит исторіи. Иисус совершил свою миссію среди нас. Другіе прибавят: и Церковь продолжает среди нас Его миссію. Спасеніе раз навсегда предоставлено каждому. Послѣ смерти мы будем спасены, или, может-быть, осуждены. Какого же еще мессіанскаго явленія ожидать нам на землѣ? Можно чаять нашего личнаго спасенія в ином мірѣ, но какое основаніе для мессіанских чаяній в этом мірѣ? Слѣдует отмѣтить очень характерный факт: мы говорим об Иисусѣ, как о нашем Господѣ или нашем Спасителѣ, но чрезвычайно рѣдко современное христианское благочестіе дает ему имя Мессіи.

Вопреки такому настроенію, слѣдует со всею силою утверждать, что мессіанская вѣра обращена к будущему еще болѣе, чѣм к прошлому. Конечно, мы вѣрим, что Иисус — Мессія, и что этот Мессія приходил к нам. Но пребываніе Иисуса посреди нас во дни Его земной жизни не исчерпывает всей мессіанской реальности. Мы вѣрим, что Мессія еще грядет, мы вѣрим, что Он придет, в большей полнотѣ, чѣм Он уже приходил. Мы повторяем о Нем прекрасныя слова одной поэмы Рабиндранат Тагора: «Он идет, идет, вѣчно идет...».

В каком смыслѣ Мессія приходит и придет еще раз? Чего мы ожидаем? Наше мессіанское ожиданіе имѣет двойкій предмет. С одной стороны, личный Мессія приходит и придет. Он приходит к нам каждый день и каждый час духовным и невидимым образом, являя Свое присутствіе ищущим Его. Он придет также видимым образом, во славу Своей в тот час, который Бог опредѣлил, и котораго мы не знаем. С другой стороны, мессіанское Царство, сѣмена котораго посѣял Иисус, растет среди нас. Оно еще далеко не то, чѣм должно бы быть; оно возростает медленно, встрѣчая постоянныя задержки. Оно достигнет своей полноты, когда придет Мессія вторично в Своем лицѣ. Мы участвуем в борьбѣ за Мессію, боремся рядом с Ним. Видѣніе, которое пріоткрывается нам, как цѣль этой борьбы, это мессіанскій пир, который Евангеліе описывает много раз, и на который мы сами намекаем всякій раз, как читаем молитву «Отче Наш». Ибо, если признать справедливость превосходных доводов, приведенных в IV вѣкѣ бл. Иеронимом, а в наши дни Швейцером, то мы говорим не: «подай нам хлѣб наш на каждый день», или «подай нам хлѣб, необходимый для нашего существованія», или «подай нам сверхсущностный хлѣб», но «подай нам наш грядущій хлѣб» (это самый правильный

перевод греческаго *epiousios*), понимая под этим грядущим хлѣбом пир мессіанскаго Царства, т.-е. радость и силу Царства.

Подлинная мессіанская вѣра требует, чтобы будущая мессіанская реальность имѣла для нас больше значенія, чѣм реальность настоящая. Духовность мессіанская соединяется здѣсь с духовностью эсхатологической. Смысл нашей жизни должен быть в том, на что мы надѣемся и чего желаем. Первые христиане жили в мессіанском и эсхатологическом напряженіи, ожидая «парусіи», возвращенія Христа. Такое состояніе духа стало чуждым для нас. Оно питалось в высокой степени такими тенденціями, как милленаризм (который может сослаться на имена Юстина мученика, Св. Ириней, Лактанція и Тертуллиана), монтанизм (который еще ожидает своего справедливаго историческаго суда) или современные секты, которыя имѣют, впрочем, разныя непріемлемыя стороны. Но огромная масса христиан прочно укоренена в настоящей жизни. Они думают, что послѣ смерти будет нѣчто — предпочтительно, счастье, сущность котораго не представляют себѣ отчетливо, — но это второе существованіе разсматривается как дополненіе к земной жизни, как постскриптум к письму, как приложеніе к книгѣ. В дѣйствительности, настоящая жизнь есть лишь предисловіе к книгѣ. Сама книга — это жизнь вѣчная. Уже теперь нужно перекинуть наше сердце по ту сторону рубежа. Значит ли это, что мессіанско-эсхатологическая вѣра непременно отнимет у людей всякій интерес к настоящей жизни, будет воспринимать аскетов, живущих вдали от міра, одним ожиданіем конца? Напротив. Поставить удареніе на грядущем Царствѣ значит получить пламенное вдохновеніе для битв земной жизни, значит сообщить новую и безконечную цѣльность малѣйшим подробностям этих битв. Гете сказал, что «тот, кто работает для своего времени, работает для всѣх времен». И обратно, можно сказать, что тот, кто хочет работать для вѣчнаго Царства Мессіи, тот работает особенно для своего собственнаго времени.

Еврейскій мессіанизм искал не личнаго спасенія, но коллективнаго. Нужно было спасти народ израильскій. У христианскаго мессіанизма тоже вселенскіе горизонты. Христиане составляют новый Израиль. Всякій, кто входит в круг мессіанской вѣры, должен избавиться от болѣзненной одержимости своим собственным спасеніем и думать о спасеніи в терминах соборности. Божественный план обнимает все человѣчество. Апостол Павел желал быть отлученным, если бы мог спасти этим своих братьев.

Повторяем еще раз, мессіанская вѣра не предполагает отрыва от земли. Она вѣрит в вѣчную жизнь и Царство небесное, но она вѣрит также в возвращеніе Христа на эту землю, в мессіанское Царство, которое на землѣ будет предшествовать концу міра. Большинство вѣрующих перестали принимать всерьез слова ап. Павла о земном торжествѣ Христа. Но мы имѣем право, как и первые христиане, по-

нимать эти слова буквально и наивно, ожидать возвращения Мессии к нам и сдѣлать это возвращение средоточіем нашей духовной жизни.

Мессіанское царство не будет результатом прямолинейной эволюціи, непрерывнаго прогресса. Евангеліе сравнивает его пришествіе с молніей. Оно придет, как катастрофа. Нѣтъ мессіанской вѣры без этой идеи конечной катастрофы, одновременно страшной и блаженной. Каждый христіанин, одушевленный христіанской вѣрой, должен имѣть в себѣ нѣчто катастрофическое. Но как можем мы участвовать в этом христіанском катастрофизмѣ, когда не знаем ни дня ни часа, когда, может-быть, еще сотни вѣков отдѣляют нас от Царства? Всѣ эти слова о мессіанизмѣ, эсхатологіи, катастрофѣ не превращаются ли в чистую словесность за отсутствіем непосредственнаго практическаго примѣненія? Нѣтъ, потому что мы можем уже сейчас получить от нашей мессіанской вѣры два результата. Во-первых, результат личный: мы можем нашим собственным внутренним состояніем духа призывать и реализовать в нас желанную катастрофу, позволить Мессіи овладѣть мощно нашей душой. И потом мы можем дѣйствовать вовнѣ, идя мессіанским и эсхатологическим путем. Это значит, что, если мы сами горим мессіанской вѣрой, мы сообщим другим это напряженіе, этот огонь, это ожиданіе. Наше присутствіе будет для других толчком, электрическим разрядом, внезапным озареніем. Таким образом мы зажжем в разных мѣстах маленькіе очаги пожара, которые молнія соединит в один костер, когда возгорится послѣдній великій мессіанскій пожар. Ибо вселенская мессіанская катастрофа будет внезапной и независящей от нас, но в то же время она должна быть подготовлена нами и как бы начата на этой землѣ.

Ап. Петр говорит во втором посланіи (II, 12) странныя слова: мы должны ожидать и ускорять пришествіе «дня Божія». Как же можем мы ускорить этот день? Есть простой отвѣтъ на этот вопрос: Иисус пришел в міръ сказать в прикровенных выраженіях, что конец міра зависит от воли его слушателей. Он так не хотѣл, чтобы мы устраивались в этом мірѣ, что начертал нам этику, несовмѣстимую с продолженіем нормальнаго человѣческаго общежитія. Швейцер удачно назвал «Interimethik» эту переходную этику, которая позволила бы людям вызвать конец міра. Ибо, если бы люди осуществили абсолютную бѣдность, абсолютную чистоту, абсолютную любовь, указанную в Нагорной проповѣди, то этот міръ окончился бы, преобразившись в мессіанское Царство. Но христіане, в массѣ своей, не восприняли Нагорную проповѣдь, как заповѣдь абсолютную. Они обосновались на этой жизни и на компромиссѣ. Нѣкогда они умоляли: «Гряди, Господи Иисусе», а в средніе вѣка молились об отсрочкѣ конечной катастрофы, pro tunc finis. Но остается еще в нашей власти ускорить конец, если мы добровольно поставим себя в нравственныя условія, которыя должны привести к нему.

Эсхатологическое истолкованіе проповѣди Иисуса с большой энер-

гій было выдвинуто многими экзегетами в концѣ XIX-го и в XX-ом вѣкѣ против морализирующаго истолкованія либеральнаго протестантства. Но странно, что, параллельно с этой научной тенденціей, но зародилось эсхатологическаго теченія в христіанском благочестіи. Швейцер в этом отношеніи представляет исключеніе. Отсутствие сильнаго мессіанскаго и эсхатологическаго ударенія является источником слабости для современнаго христіанства. Мессіанскій энтузіазм мог бы явиться ферментом жизни для «соціальнаго христіанства». Этот энтузіазм мог бы явиться противовѣсом и преодоленіем ложных мессіанизмов, коммунистическаго и тоталитарнаго государства. В то же время он отвѣтил бы на то, что есть истиннаго и жизненнаго в этих мессіанизмах, на их смутныя чаянія лучшаго порядка. Дерзновенное христіанское мессіанство открыло бы людям великую надежду, против которой и смерть безсильна. Оно провозгласило бы великое освобожденіе, оно сказало бы современному міру то, что Павел говорил грекам: «Сего то Бога, котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вам». Христіанское мессіанство явилось бы фактором сближенія с Исламом, который предвидит возвращеніе Иисуса перед концом міра, и с іудейством, которое чаеет мессіанской эры. (Впрочем, судьбы еврейскаго народа внутренне связаны с будущими событіями христіанской эсхатологіи, и можно сказать, что этот народ как бы держит ключи мессіанскаго Царства).

Почему великое мессіанское движеніе не могло бы возгорѣться внутри христіанства? Как бы то ни было, будем повторять с вѣрой слова ап. Петра (II, III, 13): «Мы, по обѣтованію его, ожидаем новаго неба и новой земли, на которых обитает правда».

Иеромонах Лев Жилле.

ПОД ЗНАКОМ ГИБЕЛИ

Не буду повторять в тысячный раз характеристики нашего времени. Всякому, кто не слѣп, очевидна его гибельность, всякій, кто не глух, слышит подземные раскаты приближающагося землетрясенія. Но есть в нашей эпохѣ одна черта, утвержденіе которой может показаться парадоксальным, — до такой степени, на первый взгляд, все в ней говорит об обратном. Парадокс этот заключается в том, что наша безбожная, — а не только нехристіанская — эпоха, наше материалистическое, нигилистическое, ланцизированное время вмѣстѣ с тѣм оказывается временем как бы по преимуществу христіанским, как бы призванным раскрыть и утвердить христіанскую тайну в мірѣ. И точнѣе, — тайну христіанскаго Апокалипсиса. Этот парадокс подтвержда-

ется не развитием каких-либо христианских учений, не наличием крупных богословов в различных исповеданиях, не ростом экуменического движения или успехами миссионерской работы, — а самой сущностью нашей эпохи, ее гибельностью, ее какой-то обнаженностью.

Какими идиллическими кажутся нам прошлые века истории. Как прочна и неприкосновенна была в них жизнь, — жизненный уклад, границы государств, экономической строй, образ правления, образ мышления, стройность философских систем, темп жизни, прочность профессий, налаженность семей, святость частной собственности, мощь церковных организаций и т. д. Гибель, смерть, призрачность жизни, хрупкость быта, — разве это было понятно людям последних веков? В человеческих сердцах, в народах, во всем мире царствовала полнокровная и румяная языческая жизнь. Чего же дивиться, что эта языческая жизнь проникла зачастую, — то в грубой, то в утонченнейшей форме, — и в христианское сознание? Она была госпожой.

И одинокими пророчествами, каким-то эхом вѣчности звучат в этом прочном и временном голоса отдельных людей, как Достоевский и Толстой в России и такие же единицы на Западе.

Трехмерное пространство казалось ненарушимым. Законы природы преграждали все пути чудесам. Прогресс и эволюция медленно катили свой воз в гору, к общедоступному счастью, к точно вымеренной справедливости, к трезвому и расчетливому братству человечества.

Но вот в наших домах зашатались и упали стѣны, а за ними оказались не привычные улицы привычных городов, но какой-то необъятный пустырь, по которому разгуливают все вѣтра вселенной. Жизнь оказалась короткой, непрочной и не очень дорого стоящей. Границы государств покособились и смѣстились. Законы рухнули. На человеческую душу нахлынул первобытный хаос. Вместо крепкой, нормальной, самоуверенной жизни в нашу судьбу ворвалась смерть.

Смерть сбѣжала нас дальноруче и прозорливѣе. Смерть стерла все узоры причудливых рисунков жизни и замѣнила их простым, точным и единственным рисунком креста. Человѣчество, просыпаясь и оглядываясь, с удивлением и недоумѣнием увидѣло, что оно находится на Голгофе. И Голгофа постепенно становится единственным мѣстом, на котором может быть человеческая душа. Все остальное или обличено или обличается. Все остальное просто как-то не достаточно серьезно, не питательно, не реально, призрачно.

Эпоха, когда человечество стоит у подножия креста, эпоха, когда человечество дышит страданіем, когда в каждой человеческой душе образ Божий унижен, заушен, оплеван и распят, — это ли не по преимуществу христианская эпоха? Есть времена, когда можно быть глухим и слѣпым. Сейчас человек не может не видѣть и не слышать.

Бѣдное язычество чувствует, как сгорают его рукотворные идолы, оно напрягает послѣднія силы, воздвигает новых божков. Но ни

кто не хочет обманываться их призрачной мощью. И нѣту ли в этом возрождаемом явно язычествѣ еще одного доказательства того, что наше время по существу своему пропитано духом христианства? Когда, несмотря на христианское обличіе, мир был полон языческих чувств, настроеній, вѣрованій, язычество не проявляло себя, оно довольствовалось внутренней побѣдой над христианством и прятало свои знамена и лозуи. Теперь же, когда, вопреки даже волѣ обязанных душ, все заставляет их взглянуть в глаза христианской вѣчности, увидѣть свершающийся Апокалипсис, — язычество сбрасывает личину, язычество завѣряет, что оно не умирает на всем протяжении христианской истории, язычество объявляет открытый бой христианству.

Так вещи становятся на мѣста. Кончился сон, в котором все было обманно и противоестественно. Наступает трезвое утро. Кто знает, — быть может, послѣднее утро в истории человечества, и кто сейчас не проснется, тому уж не будет времени просыпаться.

Мучительное, пытающее, блаженное, освобождающее утро. В его свѣтѣ ясно виден вознесенный над миром крест. Человек распинается на крестѣ. Это ли не христианская эпоха?

Иллюзии сгорают. Сгорают языческие боги. Как мал перечень того, что остается. Остается Бог, жизнь, смерть, любовь и простая, честная правда. Все остальное сгорает. И как часто этот пожар пронзает своим огнем самую нѣдра нашего существа, выжигая вросшие в них языческие навыки и вѣрованія, как часто это происходит там, гдѣ этого всего труднѣе ждать.

В прочном языческом мире вчерашнего дня и христианское сознание испытывало на себѣ огромное вліяніе всей окружающей языческой атмосферы. Веками тянулся медленный процесс угашенія огня, окостенѣнія духа, оплотнѣнія порывов. Крѣпкой, плотной, полужазыческой быт вѣдрялся в христианскую Церковь, ритуал являлся мертвым регистратором давно забытых порывов. Основной вопрос тут не только во внѣшних вещах. Основной вопрос в гораздо болѣе тонких и глубоких соблазнах, которые насковозь пронзили христианское сознание, врѣзались в самый центр христианства, разложили его человеческую сердцевину.

Мнѣ хочется привести один самый поражающій примѣр. Я буду говорить о монашествѣ, области как будто наименѣе доступной для языческих вліяній, болѣе замкнутой, болѣе сильно живой традиціями самых напряженно-христианских веков.

Для моей мысли совсѣм не важно упоминать о фактах полного языческаго извращенія, которое можно было наблюдать в монашествѣ, о том, что зачастую истинный смысл его был подмѣнен самым неприкрашенным и открытым служеніем миру сему. Часто или не часто это случалось, — не важно. Добросовѣстному и любящему взору ясно, что не этими извращеніями опредѣлялось монашество. Даже тот факт, что подымался вопрос о введеніи в монашескіе обѣты четвер-

таго обѣта, — зарок не пить, — может быть и является знаменіем упадочнаго времени, но по существу не характеризует основного ру-сла монашеской жизни.

Мнѣ хочется говорить о каких-то самых существенных, внутренно-доброкачественных установках, которые мнѣ представляются страшными именно ввиду своей доброкачественности, искренности, ввиду того, что они требовали жертвенности, подвига, аскетическаго напряженія.

Существует обычный довод, когда отвергают возможность активнаго монашества в православіи. Говорят, что оно по существу своему искони было не активно, а созерцательно. Мнѣ думается, что это не вѣрно, во всяком случаѣ не вѣрно в примѣненіи к послѣдним вѣкам его существованія. И главное, не вѣрно такое двухчленное дѣленіе монашества на активное и созерцательное. В него не входит то, что было самым распространенным, самым обычным и припятым в русском монашествѣ. Мнѣ кажется правильнѣе было бы говорить о трехчленном дѣленіи.

Всегда существовало монашество отрѣшенное, созерцательное. По его путям идут немногія единицы. Может-быть, только в рѣдкія эпохи огромнаго напряженія оно может опредѣлять собою цѣль теченія, — пустыннослужителей, столпников, молчальников. Напряженіе проходит, огонь гаснет, — и этим путем идут единицы, особо к нему призванія.

Существует и монашество активное, обращенное к міру. У нас в послѣдніе вѣка было чрезвычайно мало его представителей. Мнѣ кажется, что было бы неправильным опредѣлять его, как нѣкую погруженность в стихіи міра, как нѣкую христіанскую суету. Может-быть, такое обращенное к міру монашество особенно сильно ощущает то, что мір во злѣ лежит. Какой мір лежит во злѣ? Богом созданный, который так возлюбил Бог, что отдал Сына Своего Единороднаго за грѣхи его на смертную муку. И монашество обращается к міру, потому что любит этот образ Божій міра, образ Божій человѣка, прорѣзает его в грѣхѣ и иноѣ исторической дѣйствительности. Как в созерцательном монашествѣ, так и в этом, центральна установка на вѣчность, преодоленіе временнаго, богообщеніе, — или непосредственное, или через подлинное человѣко- и міро-общеніе. И то и другое монашество только тогда достигает подлиннаго своего развитія, подлинной высоты, когда ориентировано на Апокалипсис, на эсхатологию, на грядущее Царство Христово, когда может не только свою пустыню и пещеру, но и свой страннопріимный дом, школу, бібліотеку, больницу, — весь мір, в котором подвизается, — ощущать как храм, когда не боится вѣчно твердить молитву первых христіан: «Ей, гряди, Господи Исусе».

Призрачность міра обличена. Томящійся в смертной немощи образ Божій в человѣкѣ вызывает пламенную любовь, готовность к слу-

женію, к жертвѣ. Монах отдает себя без остатка на эту жертву, отрывается от себя, от стяжанія своего, от своего куска, крова, благополучія, от устройства собственной души, от всякаго «образа жизни».

И в этом раскрывается подлинный и глубокий смысл монашескаго обѣта нестяжанія. Нельзя думать, что в нем человѣкъ отказывается от накопленія матеріальных богатств, от сребролюбія, от своей частной собственности. Это само собою разумѣется, но этого не достаточно. Он отрывается от стяжанія-стягиванія своего духовнаго міра в единое цѣлое, он не хочет стяжать своего «я». И чѣм выше он, тѣм болѣе до конца он оказывается слугою всякаго, — и на службѣ не только его имущество, не только мускулы его рук и ног, не только думающая голова, — его дух, его святая святых, его молитва, — весь он до конца отдан на службу, весь он до конца хочет быть орудіем в руках Божіей.

Идолы падают, сгорают. Не только грубые и легко обличаемые идолы плотской похоти, чревоугодія, сребролюбія, нѣтъ, — тончайшіе, изысканнѣйшіе идолы, — культ «моей» семьи, «моего» искусства, «моего» творчества, «моего» пути, «моего» благолѣпшаго образа жизни, — все обличено. Ничего своего. Сам человѣкъ, «яко цвѣтъ сѣльный».

И тогда ничего не остается кромѣ любви, и тогда одно желаніе: Ей гряди, Господи Исусе!

Я уже упомянула, что на фундаментѣ таких апокалиптических или, шире, общехристіанских, настроеній могут вырастать оба типа монашества. Но я также говорила, что не они характеризуют монашество послѣдних вѣков. То, что было в послѣдніе вѣка, и что, может-быть, не окончательно ушло, — это как бы промежуточный тип. Он уводит человѣка от міра с его грѣхом и скорбями, он окружает человѣка высокими стѣнами монастыря, но он не доводит его до пустыни, до пещеры, до одинокааго стоянія перед Богом. В нем человѣкъ не сир, не опустошен и чаг, а в прочном кольцѣ братій своих, в прочном противостояніи міру, под защитой, за оградой.

Есть одна точная параллель этому монашескому типу в свѣтском мірѣ, — это семья. Да и в просторѣчій мы часто забываем, что перед человѣком стоят на выбор два пути — семья и монашество, — один как бы замѣняет другой.

Мнѣ кажется, что по существу это совершенно не вѣрно: монашество упирается в эсхатологию, а семья вырастает из природных, подзакопных корней матеріальнаго міра. Но фактически, если говорить о монашествѣ этого послѣдняго типа, то параллель между ним и семьей дѣйствительно существует. И в том, что эта параллель дѣйствительно существует, играет роль одно из самых основных свойств монашеских обѣтов, правда, воспринимаемое в нѣкотором искаженіи. Это обѣт цѣломудрія. Он приводит в подавляющем большинствѣ своем к монашеству людей, не имѣвших собственной семьи, не строи-

ших личной жизни, не увидѣвших остраго противорѣчія, абсолютной несовмѣстимости личной жизни и неизбѣжнаго для монашества апокалиптического устроенія духа. Произошло очень странное явление, которое постепенно переродило основныя монашескія установки.

Желаніе построить семью вовсе не исчерпывается стремленіем удовлетворить плотским инстинктам, земной тягѣ к любви, даже к дѣторожденію. В основѣ семьи также прочно лежит еще один инстинкт, чрезвычайно могучій в человѣческой душѣ, — это завиваніе гнѣзда, организація и строеніе своей собственной жизни, отдѣленной стѣнами от міра, замкнутой на крѣпкіе засовы. Человѣкъ создает свой образ жизни, человѣкъ печется не только о своем матеріальном благополучіи, но и о нравственной чистотѣ своей жизни, о ея внутреннем благодѣіи, он ее ограждает от вѣшной грязи, от всякаго засоренія, он ее хранит, он в ней утверждает свое личное «я» и свое семейно-коллективное «мы», — противопоставляя их всякому вѣшнему «они».

И вот люди, искренне принимающіе обѣтъ цѣломудрія, отказываются от одной части того, что заставляет строить семью: они не примут ни плотской любви, ни дѣторожденія. Но они принимают все другое, что лежит в основѣ построенія семьи. Они хотят устроения своей жизни, общности быта, высоких стѣн, за которыя не проникает грязь и скорбь міра. Они строят нѣкую духовную семью, и ограждают ее, и берегут от всяких посягательств, как святыню. Человѣкъ начинает отдавать все силы, чтобы обезпечить ей матеріальное благополучіе, нравственную чистоту, чтобы поддержать в ней дух братскаго единства. Он много физически трудится для этой монашеской своей семьи, он отказывается от личных благ во имя общаго, во имя своего общежительнаго устава, он приносит жертвы.

На первый взгляд, тут все очень хорошо, даже прекрасно.

Вѣдь, инокъ значит иной, — а в таком случаѣ он обязан осуществить это иное в отдѣленіи себя от всего міра и в единеніи с такими же иными, с иноками. Высокія стѣны и замки оправданы. Оправдана святость и недоступность монашескаго очага, — параллельно святости и недоступности семейнаго очага.

Да и не только на первый взгляд это все прекрасно, — бывают эпохи, дліящаяся вѣка, когда и по существу не может быть иного монашества за исключеніем ничтожнаго, ничего не опредѣляющаго количества монахов, имѣющих к другому монашеству какое-то особое личное призваніе. И в такія эпохи отшельники уходят из монастырей в пустыни, а люди, видящіе свое призваніе в отдачѣ себя на служеніе міру, всего чаще и не постригаются, а создают странные облики юродивых и блаженных, ничего не берегущих, не строящих своей жизни, являющихся по слову апостола сором для міра, не имѣющих склонности ни к каким стяжаніям.

Кто знает, не они ли по преимуществу иноки, т.-е. иные по сравне-

нію со всѣми живущими по мірским законам, — охранять, копить, беречь?

Но об этом не приходится задумываться, когда мір благополучен, юродствуют единицы, и единицы чувствуют апокалиптистическіе знаки в человѣческой исторіи. Когда мір благополучен, законно и оправдано именно такое традиціонное береженіе монашескаго очага. С одной стороны, в этом есть элемент, — пусть тончайшій, еле замѣтный, — языческаго вліянія, от котораго почти никакая душа не свободна, а, с другой стороны, это есть и береженіе себя от языческих вліяній, от прелести міра сего. В монастырѣ эти прелести тоньше, облагороженнѣе, благодѣльнѣе.

Это если говорить о прошлом. Ну, а когда само время учит нас вѣчной правдѣ свершающагося Апокалипсиса, когда время, наперекор безбожным душам, которыми полон мір, само по себѣ становится вѣстником апокалиптических свершеній, когда человѣчество дѣйствительно возводится на Голгофу, когда нѣту путей, и нѣту устроеній в мірѣ, — можно ли в такую эпоху, в нашу эпоху принять обычное, традиціонное двухвѣковое монашеское прошлое, как нѣкоторое обязательство для монашескаго будущаго? Нѣтъ, нельзя.

И как ни трудно поднять руку на благодѣльную, прокизанную любовью прекрасную идею монашеской, отгороженной от міра, семьи, на свѣтлый монастырь, — все же рука подымается.

Внутренній голос требует нестяжанія и в этой области.

Пустите за ваши стѣны безпризорных ворюшек, разбейте ваш прекрасный уставной уклад вихрями вѣшной жизни, унижитесь, опустошитесь, умалитесь, — как бы вы ни умаялись, как бы ни опустошались, — развѣ это сравнится с умаленіем, с самоуничиженіем Христа, — даже не на Голгофѣ, не на позорном крестѣ, а в Вифлеемских яслях, когда ангелы лѣли вокруг, и мір был полон благоволенія?

Примите обѣтъ нестяжанія во всей его опустошающей суровости, сожгите всякій уют, даже монастырскій, сожгите ваше сердце так, чтобы оно отказалось от уюта, и тогда скажите: «Готово мое сердце, готово».

Бывают времена, когда все сказанное не может быть очевидным и ясным, потому что сам воздух вокруг нас язычествует и соблазняет нас идольскими чарами.

Но наше время, — оно дѣйствительно христіанствует в самой своей страдающей сущности, оно в наших сердцах разбивает и разрушает все прочное, все устоявшееся, освященное вѣками, нам дорогое. Оно помогает нам дѣйствительно и до конца принять обѣтъ нестяжанія, искать не «образа» жизни, а «безобразія», юродскаго безобразія жизни, искать не монастырских стѣн, а полного отсутствія самой тонкой перегородки, отдѣляющей сердце от міра, от его боли.

И сейчас нам даруется не христіанство, погруженное в стихіи мі-

ра сего, а крест его, огонь его, самоотречение и самоотдача, эсхатология христианская.

И не надо думать, что все сказанное относится исключительно к монашеству. Я говорила о нем, чтобы ярче выявить мою основную мысль. Но эта основная мысль, мне кажется, определяет собою судьбу современного мира в его целом. Она проста и ясна.

Время обернулось сейчас апокалиптическим ангелом, трубящим и взывающим в каждой человеческой душе. Случайное и условное свивается, как слуха, и обнажает вѣчные корни жизни. Человѣкъ стоит перед гибелью. Гибель обличает ничтожность, временность, хрупкость его мечтаній и стремленій. Все сгорает. Остается только Бог, человеческая душа, вѣчность и любовь.

Это так, — для каждаго, — для монаха и мірянина, для христианина и язычника, для праведнаго и грѣшнаго.

И кто хочет в наши страшные дни идти единственным путем, уводящим от гибели, — «да отвергнется себя, и возьмет крест свой и идет».

Монахиня Марія.

ВСЕМІРНЫЙ СЪѢЗД ПРАКТИЧЕСКАГО ХРИСТИАНСТВА В ОКСФОРДѢ

I

Может показаться удивительным, что люди, исповѣдующіе одну и ту же религію, хотя и распавшіюся на нѣсколько различных исповѣданій, но сохранившую общность основных учительных книг, общность преданій, обрядов и таинств, не могут прийти к согласію в основных вопросах жизни и выработать ряд общих точек зрѣнія по основным практическим проблемам, поставленным современностью. Перед лицом общей надвигающейся опасности безвѣрія и культурнаго одичанія, грозящаго христианскому міру, вопросы христианскаго поведенія и христианской жизни должны были бы, как кажется, получить отвѣты однозначные и для всѣх христиан обязательные. Если этого нѣтъ, то не превращается ли само понятіе христианства практически в пустой звук?

Убѣжденіе в возможности найти такую общность лежит в основаніи движенія, которое возникло в 1925 году на созванном, по инициативѣ архіепископа Унсалскаго, Натана Седерблема, Съѣздѣ христианскихъ церквей в Стокгольмѣ. На съѣздѣ этомъ родилось так на-

званное «экуменическое» христианское движеніе и образовалась постоянная организція «Практическаго Христианства» («Universal Christian Council for Life and Works»). При Совѣтѣ этого движенія, имѣющемъ постоянное мѣстопробываніе в Женевѣ, былъ образованъ постоянный Теологическій Институтъ, во главѣ котораго стоитъ проф. Адольфъ Келлеръ, и постоянное Исслѣдовательское Бюро во главѣ с директорами, Гансомъ Шейфельдомъ и Нильсомъ Эренштремомъ.

Подготовительная работа по состоявшемуся в іюль 1937 года Оксфордскому Съѣзду велась Исслѣдовательскимъ Бюро с 1932 года. В 1933 году была созвана особая конференція в Ренгсдорфѣ, посвященная вопросу о «Церкви и социальномъ строѣ». На этой конференціи выяснилось, что социальныя проблемы в настоящее время тѣснѣйшимъ образомъ связаны с природой и задачами современныхъ государствъ, власть которыхъ во многихъ отношеніяхъ притязаетъ направлять и формировать социальную жизнь. Такимъ образомъ, в силу современнаго положенія вещей, проблема государства выдвинута была на первый планъ и стала главнымъ предметомъ вниманія. В 1934 году была созвана особая конференція в Парижѣ на тему «Церковь и современныя проблемы государственной жизни». На совѣщаніи Совѣта Практическаго Христианства в Фево (Данія) в 1934 году рѣшено было, что проектируемый в 1937 году Всемирный Съѣздъ Практическаго Христианства в Оксфордѣ долженъ быть посвященъ темѣ: «Церковь, общество и государство».

Сами руководители движенія и инициаторы Оксфордскаго Съѣзда слѣдующимъ образомъ опредѣляютъ смыслъ и значеніе означенной темы. «Продолжавшійся вѣками конфликтъ между Церковью и свѣтской властью, послѣ эпохи примиренія и терпимости, вступилъ снова в состояніе обостренія... Церковь, несомнѣнно, переживаетъ нынѣ сильнѣйшій кризисъ, какой только извѣстенъ исторіи. Она снова очутилась лицомъ к лицу с проблемами, аналогичными тѣмъ, которыя возникали, когда она, в прошлые дни своей исторіи, стояла перед Римскимъ міромъ. Вопросъ, который встаетъ передъ ней и который насъ нынѣ волнуетъ, есть вопросъ, названный проф. Эрнстомъ Баркеромъ, можетъ быть, самымъ глубокимъ в исторіи¹⁾ — вопросъ об отношеніи Церкви, какъ носительницы сверх-мірскаго авторитета, къ организованной корпорации, какой является всякое огосударственное общество. Основной темой Оксфордскаго Съѣзда, какъ это слѣдуетъ изъ перваго объявленія о немъ, является борьба не за жизнь, а за смерть между христианской вѣрой и секулярными, языческими стремленіями нашей эпохи».

Оксфордскому Съѣзду предшествовала огромная подготовительная работа, руководимая предсѣдателемъ особой исслѣдовательской

¹⁾ В одномъ изъ печатныхъ сборниковъ, посвященныхъ работамъ Съѣзда, серія которыхъ печатается, начиная с января 1937 года, в издательствѣ G. Allen and Unwin в Лондонѣ.

комиссии в Англии, д-ром Ольдхемом, вышеупомянутым Женевским Исследовательским Бюро и особой комиссией в Соединенных Штатах, во главе которой стояли д-р Г. П. Ван-Дузен и проф. Джон Боннет. К работѣ этой привлечены были ученые всего мира. Им было поручено в рядѣ специальных рефератов освѣтить с различных точек зрѣнія слѣдующія основныя темы: 1) Христіанское понятіе о человѣкѣ; 2) Царство Божіе и человѣческая исторія; 3) Христіанство и общественная жизнь; 4) Церковь и ея общественныя функціи; 5) Церковь и государство; 6) Церковь, общество и государство в их отношеніи к проблемѣ воспитанія; 7) Церковь, общество и государство в их отношеніи к социальному порядку; 8) Вселенская церковь и международный порядок. На темы эти было написано болѣе ста различных докладов, которые были разосланы всѣм участникам научной работы для отзывов и критических замѣчаній. В результатѣ письменнаго и устнаго обмѣна мнѣній выработана была не только программа Оксфордскаго Съѣзда, но и предварительный текст резолюцій, в которых нашли выраженіе различныя взгляды христіанскаго мира, формулированы разногласія и сведены в одно цѣлое общія точки зрѣнія. Таким образом участники Съѣзда пріѣхали в Оксфорд с огромным, подготовленным в результатѣ вышеописанной работы матеріалом, который они были призваны оцѣнить, принять или отвергнуть. Без преувеличенія можно сказать, что рѣдко международныя съѣзды бывают столь подготовлены к своей работѣ, как был подготовлен Оксфордскій Съѣзд. Резолюціи его, напечатанныя цѣпью отдѣльной книгой «The Churches Survey their Task. The report of the Conference at Oxford, July 1937, on Church, Community, and State», London. G. Allen and Unwin Ltd, 1937, являются не только продуктом соборной научной работы, но и выраженіем экуменическаго христіанскаго общественнаго мнѣнія, которое внесло в предварительную работу свои сужденія, поправки и оцѣнки.

На Оксфордском Съѣздѣ 1937 года не было, к сожалѣнію, представлено все вселенское христіанство. Отсутствовали на нем официально представители римско-католической Церкви, хотя нѣкоторые из католических ученых и принимали участіе в предварительной научной работѣ. Отсутствие Рима было фактом чрезвычайно прискорбным и уменьшающим вселенскую цѣпность оксфордскаго дѣла. Архіепископ Кентерберійскій в своем вступительном словѣ при открытіи Съѣзда выразил надежду, что придет день, когда, пред лицом общей опасности и в сознаніи предстоящих всѣм нам реальностей, Римская Католическая Церковь присоединится к совмѣстной христіанской работѣ. Горестно было и то, что Германская Евангелическая Церковь, представители которой столь много внесли в предварительную работу, по независящим обстоятельствам, не могла прислать на Съѣзд своих делегатов. Делегатам этим не были выданы заграничныя паспорта націонал-соціалистическим правительством. (Здѣсь кстати от-

мѣтим, что на Съѣздѣ присутствовали делегаты итальянских протестантов, в Италіи около 100.000 человек). Оксфордскій Съѣзд обратился к Германской Евангелической Церкви с особым посланіем, выражающим чувства глубокой симпатіи и сочувствія нѣмецким братьям, переживающим в настоящее время столь великія испытанія. Само собою разумѣется, что отсутствовали представители и Православной Церкви в Совѣтской Россіи. Испытанія, которыя переживает русская Церковь в условіях совѣтской жизни таковы, что к ней немислимо было обратиться даже с посланіем. Но Оксфордскій Съѣзд в особой резолюціи осудил религіозныя гоненія в совѣтской Россіи, равно как и преслѣдованія, которым подверглось духовенство Абиссинской Церкви послѣ завоеванія этой страны Италіей.

Остальной христіанскій мир был представлен на Съѣздѣ широко и полно. Были представлены всѣ церкви С. Ш. Америки, церкви Великобританіи и Ирландіи, евангелическая Церковь Австріи, Болгаріи, евангелическія и протестантскія церкви Чехословакіи, Даніи, Эстоніи, Финляндіи, Франціи, Федерация протестантских свободных церквей Германіи, протестантская церковь Греціи, протестантскія церкви Голландіи, Венгріи, Италіи, Латвіи, Литвы, Норвегіи, протестантскія церкви Польши, Румыніи, Швеціи, евангелическая Церковь Испаніи, федерация протестантских церквей Швейцаріи, Юроставіи и Старо-Католическая Церковь Англии. Из Православных Церквей присутствовали делегаты: Вселенскаго патріарха, Патріарха Александрійскаго, Антиохійскаго, Иерусалимскаго, Православной Церкви Кипра, Греческой Православной Церкви, церковей Румыніи, Югославіи, Болгаріи, Польши, Русских Эмигрантских Церквей (Карловацкаго Собора и Православной Церкви Западной Европы). От восточных инославных церквей были представители Коптской церкви, Армянской церкви, церкви Ассирійской. Кромѣ того представлены были различныя церкви других материков и стран, именно, Австраліи, Китая, Вест-Индіи, Японіи, Кореи, Мексики, Новой Зеландіи, Филиппинских Островов, Южной Америки, Южной Африки.

II

Двѣ недѣли, в теченіе которых продолжался Съѣзд, прошли в напряженной работѣ. Едва ли можно было найти лучшее мѣсто для Съѣзда, чѣм Оксфорд. Вся жизнь этого города как бы создана для одной основной цѣли — для удовлетворенія научных, умственных и духовных интересов человѣка. Таковы были до войны нѣкоторые небольшіе университетскіе города Германіи, таков же в меньшей, если не в большей степени — Оксфорд. В центрѣ подобных городов стоит университет, к которому стянуты всѣ нити жизни. Когда занятія в университетѣ прекращаются, город пустѣет и замирает. В Оксфордѣ, в сущности, нѣтъ такого единаго центра, что зависит от специфической системы англійскаго высшаго образованія. Окс-

форд — полицентричен: в нем столько университетов, сколько колледжей. И одновременно весь Оксфорд, с особым присущим ему «оксфордским» духом — один, единый университет. Каждый колледж — это студенческое и профессорское общежитие с совокупностью примыкающих к нему научных учреждений, институтов, библиотек и т. д. По архитектурѣ своей Оксфорд напоминает болѣе всего старые итальянскіе города — напоминает настолько, что, гуляя по Оксфорду, думаешь, что находишься гдѣ-то в Веронѣ или Болоньѣ. Другое небо и другія, сѣверныя краски. Здѣсь, в старинных храмах и зданіях, вы встрѣтите всѣ стили англійской архитектуры — англійскую готику, ренессанс, барокко, англійскій ампир. Город в цѣлом как бы огромный музей, в котором от всего вѣет традиціей и стариной.

Делегаты Съезда размѣщены были в различных колледжах. Мы жили в Вустер-колледжѣ, часть зданій котораго построена еще в XIII-XIV вѣкѣ. Каждому была предоставлена небольшая квартира в двѣ комнаты — помещеніе, в котором обычно живут оксфордскіе студенты. Несмотря на древность зданія, вездѣ чувствовался англійскій высокий комфорт, англійская солидность и степенность. Окна моих комнат выходили в старинный, принадлежащій колледжу парк, газоны котораго были подобны зеленому ковру — тѣ знаменитыя англійскіе газоны, по которым можно, к удивленію, ходить, как по полу. Только здѣсь, в Оксфордѣ, удалось почувствовать, какое удобство и покой могут окружать жизнь, посвященную наукѣ, — впечатлѣніе особенно разительное при безпокойности нашего эмигрантскаго существованія.

Работы Съезда занимали весь день — с утра до ночи. День начинался общей церковной службой в 9 час. 30 мин., которую вели по очереди представители всѣх церквей и всѣх націй. Затѣм в 10 час. 15 мин. открывались или утреннія пленарныя засѣданія или собранія различных комиссій. Сейчас же послѣ завтрака открывались собранія различных редакціонных комитетов, потом в 5 час. — снова пленарное засѣданіе, в 6 час. 45 мин. служба и послѣ обѣда до 10 час. 30 мин. работа комиссій. К 11 час. почти лужно было быть дома, так как зданія колледжей в этот час запираются, и в них нельзя болѣе никакими силами проникнуть. Так живут в Оксфордѣ и студенты, так живет весь город: послѣ одиннадцати часов ночи он совершенно мертв.

Зрѣлище пленарных засѣданій, происходивших в огромном залѣ городской ратуши, оставляли впечатлѣніе импозантное и неизгладимое. В президіумѣ на эстрадѣ — люди всѣх націй, европейцы, американцы, черные и бѣлые, индусы, негры, представители желтой расы. Никогда христіанство не представлялось столь вселенски, как во время Оксфордскаго Съезда, который истинно сгладил расовыя различія и предрасудки. Это отмѣчено было при открытіи Съезда архіепископом Кентерберійским, который сказал, что «с Оксфорда на-

чинается совершенно новыи факт христіанской исторіи»... Факт этот «дает возможность христіанам перешагнуть пороги, раздѣляющіе между собою расы и національности, и свидѣтельствует о том, что на помощь царству міра сего приходят спасительныя энергіи Царства Божія»... Тот же мотив о вселенском, сверхнаціональном характерѣ христіанства звучал в рѣчах цѣлаго ряда других членов Съезда. Китайскій делегат, д-р Т. З. Ку, в проникновенной рѣчи обличал банальность исторических христіанских церквей, которыя, вмѣсто того, чтобы быть образцом для свѣтскаго общества, принимали за образец идеалы этого послѣдняго. В особенности чувствовалось это в отношеніи христіан бѣлой расы к расам цвѣтным. Так потеряна была идея единства и вселенскости христіанства и воздвигнуты были барьеры между народами, расами и племенами. Названный мотив особо был подчеркнут в посланіи Оксфордскаго Съезда, обращенном к христіанам всего міра. «Христіанство, говорится в этом посланіи, смотрит на различія рас, как на промыслительный план Божій — обогащать человѣчество через различіе Божіих даров. Сурово осуждает церковь, как бунт против Бога, расовую гордость и расовыя антагонизмы. ...Каждый человѣкъ призван Богом служить своим ближним в том обществѣ, к которому он принадлежит. Но національный эгоизм, стремящійся к подавленію других національностей или меньшинств, является не меньшим грѣхом перед Творцом всѣх народов и рас, чѣм эгоизм индивидуальный. Обожествленіе націй, расы, класса или каких-либо политических или культурных идеалов является идолослуженіем и может повести только к дальнѣйшим раздѣленіям и бѣдам».

Кромѣ вопроса о вселенском характерѣ христіанства в общих программных рѣчах, произнесенных на первых пленарных засѣданіях, особо были выдвинуты слѣдующіе вопросы: вопрос о существѣ Церкви и ея смыслѣ, Церковь как экуменическое общество, современное положеніе міра, Церковь в міру, задачи и назначеніе мірян, цѣнность и достоинство человѣка. На послѣдующих пленарных засѣданіях обсуждались и принимались выработанныя в комиссіях резолюціи и выработывались общія рѣшенія.

III

Съездом было образовано пять основных комиссій, составленных из делегатов различных церквей и посвященных слѣдующим вопросам: первая комиссія — по вопросу «Церковь и общество»; вторая — по вопросу «Церковь и государство»; третья — «Церковь и экономическій порядок»; четвертая — «Церковь и проблема воспитанія»; пятая — «вселенская Церковь и международный порядок» со спеціальной подкомиссіей, посвященной вопросу об отношеніи христіанства к войнѣ. Резолюціи этих комиссій, принятыя общим собраніем и отредактированныя спеціальным редакціонным комитетом, на-

печатаны, вмѣстѣ с другими матеріалами, в вышеупомянутой книгѣ «The Churches survey their task».

Нѣтъ возможности в кратком отчетѣ описать всю ту сложную работу, которая велась в комиссіях. Хотѣлось бы только особо отмѣтить то, что было внесено в работу русскими делегатами, положеніе которых было очень отвѣтственно и трудно. На Съѣздѣ преобладали все же протестанты, что не могло не отразиться на его дѣятельности и на принятых им резолюціях. Многое, что происходило на Съѣздѣ, навѣяно было интересами западнаго, преимущественно англо-саксонскаго міра и характерными особенностями его жизни. Нам, русским эмигрантам, интересы эти во многих отношеніях далеки и чужды. Политически мы стоим внѣ дѣйствительной жизни, являемся только ея зрителями. Это является нашим минусом, но в то же время дает нам и нѣкоторыя дѣйствительныя преимущества. Именно, мы обладаем способностью подлинно незаинтересованнаго и, слѣдовательно, безпристрастнаго и объективнаго подхода к тем проблемам, обсужденіе которых с точки зрѣнія живых интересов менѣе отвлеченно, но в то же время может быть и менѣе объективным. Кромѣ того, как ни далеко стоит русское православіе от проблем «практическаго христіанства» — и это наш большой недостаток — все же в глубинах своих оно таит такія интуиціи, которыя в концѣ концов приводят к иным рѣшеніям основных жизненных проблем по сравнению с рѣшеніями, принимаемыми западными вѣроисповѣданіями, протестантством и римским католичеством. Мы вездѣ старались внести это «свое» в освѣщеніе поставленных на обсужденіе вопросов, — не нам судить, насколько это удалось сдѣлать и провести.

Существовала опасность, что вторая комиссія, посвященная проблемѣ отношенія Церкви к государству, превратится в нѣкій трибунал, призванный судить одни политическіе режимы с точки зрѣнія других, им противоположных и враждебных. И так как на Съѣздѣ преобладали представители демократических государств, то существовала опасность, что работы комиссіи превратятся в политическій суд над диктатурами. Нужно было проявить особую осторожность, чтобы христіанское дѣло не превратилось в политическій процесс и в то же время не растворилось в безпринципном оппортунизмѣ. Это в значительной степени облегчало все дѣло. Но слѣдует с полным безпристрастіем отмѣтить, что правильной постановкѣ вопроса содѣйствовали во многом русскіе делегаты. Проф. Б. П. Вышеславцевым были сформулированы во второй комиссіи слѣдующіе пункты, которые отлично выразили правильную постановку названнаго вопроса, помогшую избѣгать многих подводных камней. Пункты эти были предметом его рѣчи, произнесенной на пленумѣ, и в общем смыслѣ, так же как и в отдѣльных выраженіях, отразились на текстѣ принятой второй комиссіей резолюціи. Пункты эти таковы:

«1. Христіанская Церковь имѣет право и обязана высказывать свои сужденія о справедливости и несправедливости известных политических форм — в особенности же в период их кризиса и великих преобразованій.

2. В грандіозном современном конфликтѣ демократій с диктатурами и с государственным тоталитаризмом христіанская Церковь должна стоять высоко над спорящими и не солидаризироваться ни с одним из них. В то же время она должна формулировать тѣ политическія цѣнности и избличать тѣ демоніи, которыя свойственны как демократіи, так и диктатурам.

3. Основная цѣнность, присущая демократіи, есть цѣнность человѣческой личности, которая защищается в демократіях признаніем субъективных публичных прав человѣка и гражданина. Самое основное из этих прав есть право свободы человѣческой совѣсти. Парламентаризм и режим современных политических партій не являются вѣчными цѣностями — напротив, в этих институтах всего легче проявляются демоніи демократическаго образа правленія.

4. Что касается до диктатур, то с точки зрѣнія христіанскаго понятія справедливости эту политическую форму нужно признать равносильной военному положенію или положенію необходимой обороны. Диктатура не есть какаяд-либо политическая форма, но является переходной стадіей, из которой может родиться новое государство будущаго; однако же может случиться, что диктатура вырождается в род самаго примитивнаго и хорошо знакомаго исторіи деспотизма. В опасности этой лежит демонизм всех диктаторіальных режимов.

5. Существуют различныя диктатуры и различныя виды тоталитарных режимов. Нельзя поэтому вынести о них какого-либо общаго, однозначнаго сужденія. Существуют диктатуры, которыя не склонны отрицать духовной свободы личности, которыя не преслѣдуют религіи и не гонят Церкви. Но существуют диктатуры, которыя цѣликом поглощают человѣческую свободу, предписывают исповѣданіе обязательной государственной идеологіи, гонят религію и Церковь. Отношеніе христіан к тому и другому виду диктатур не может быть вполне одинаковым».

В принятых резолюціях Съѣзд не солидаризировался с какой-либо опредѣленной формой государственнаго устройства. Однаково были им осуждены, как дезинтегрирующія тенденціи современной жизни, созданныя новѣйшей демократической культурой, так и тѣ ловѣйшія тенденціи к интеграціи, которыя приводят к превращенію государства в абсолютную цѣнность. «Мы признаем, говорится в вышеупомянутом Посланіи Съѣзда, что государство в своей собственной сферѣ обладает высшим авторитетом. Ему свыше поставлена задача блюсти правовой порядок и направлять жизнь своего народа». Но так как власть исходит от Бога, то и государственная власть подчинена Его суду. Бог есть источник права и справедливости, а государство не господин, а слуга народа. «Христіанин может призна-

вать высшую власть только за Богом; его лояльность по отношению к государству вытекает из его отношения к Богу и никогда не может вытеснить этой подчиненности нашей Богу и стать на ее место». В основной резолюции подчеркивается также, что государство в этом греховном мире, в котором мы живем, часто становится орудием греха и зла. Государство не является последним источником права, но только его гарантом. Таким образом осуждается всякая попытка абсолютизации государства, откуда бы она ни исходила.

Другого характера затруднения встали в пятой комиссии — в особенности в ее секции, посвященной проблеме войны. Нам, русским, казалось, что наши западные братья подходят к этому вопросу не с достаточной диалектичностью — не формулируют достаточно резко того безысходного трагизма, который должен отличать христианское отношение к этой страшной проблеме. В протестантизме существуют по вопросу о войне два различных и противоположных установления. Одна из них, свойственная протестантизму германскому, считает войну неизбежным Божиим наказанием, от которого не уйти человеку. Некоторые представители этого взгляда склонны даже идти дальше и видеть в войне известное божеское решение («*Entscheidung*»), через которое Божество проводит свою волю в мир и в то же время карает человека. Война, таким образом, если прямо не оправдывается, то во всяком случае считается неизбежным установлением сего мира. Другой, противоположный взгляд, характерный для протестантского отношения к войне, решительно отрицает войну, как всякое насилие, и требует для христиан непротивления, неучастия в войне. Тому и другому взгляду нам пришлось противопоставить ту точку зрения, которую мы считали православной¹⁾, и которую можно назвать теорией действительного, активного трагизма в отношении человека к проблеме войны. Она была сформулирована в представленных в пятую комиссию пишищих эти строки тезисах, которые были также предметом его речи на собрании пленума.

«Будучи согласным с главными выводами проекта резолюции, я не могу не подчеркнуть различия религиозных чувств и теологических соображений, которые определяют наше православное отношение к войне. Подчеркиваю, что я говорю не только от себя лично, но и от имени некоторых представителей нашей православной группы.

1. Основным для нас является переживание мистического зла убийства, религиозной и метафизической сущности уничтожения чужой человеческой жизни. Момент этот совершенно не выражен в меморандуме, что весьма ослабляет его убедительность и силу. Для нас ужас убийства вытекает не из чувства простой сентимен-

1) Редакция «Нового Града» не считает возможным признать характер исключительной православности за резолюцией русской группы. Трагизм войны дѣлает неизбежным и в православии наличие разных личных решений.

тальности, но из глубочайших религиозных переживаний. Человѣкоубійство является, согласно Библии, первым и самым отвратительным преступлением — первым послѣдствием грѣхопадения (убійство Каином Авеля, проклятіе Каина, заповѣдь «не убій», сужденія об этом всех отцов Церкви и пр.). Ужас войны заключается в этом допущении убійства, переходящем иногда в его прославление. Тот, кто не чувствует мистическаго ужаса убійства, тот не способен к воспріятію ужаса грѣха и лишен способности любви. Ибо запрещеніе убійства есть выраженіе минимума любви человека к своему ближнему. Кто не владеет этим минимумом, тот не способен переживать раскаянія в грѣхѣ, так как убійство есть предѣл грѣха. Мы обязаны сказать это миру, так как современный мир потерял эту способность и уже болѣе не реагирует на человѣкоубійство, считая его дѣлом нормальным и обычным.

2. Диалектика, свойственная нашему нравственному отношению к войне, начинается там, гдѣ ужас убійства сталкивается с угрозой насильственной смерти, нависшей над моими близкими, моим народом, моим государством. Могу ли я из чисто индивидуалистическаго стремления не впасть в грѣх, допустить, что будут на моих глазах убиваемы мои братья, мои дѣти, мои близкіе? Может ли мое созерцаніе акта убійства, совершаемаго другим человеком, быть спокойным и бездѣятельным? Всѣ теоріи непротивления злу насиліем грѣшат тѣм, что они хотят из человека сдѣлать пассивнаго созерцателя чужого убійства. Они хотят человека из участника возможной житейской драмы превратить в простаго зрителя, который смотрит на мировую трагедію как бы со сцены, во имя того, что хочет не замарать рук и тѣм спастись. Настоящая трагедія войны и убійства заключается в том, что человек принужден стать дѣйствующим лицом трагедіи. Бывают ситуаціи, когда человек обязан, жертвуя своей собственной жизнью, взять на свою душу грѣх для спасенія жизни своих ближних. Поднимая меч и совершая насиліе, даже для защиты, мы совершаем зло и потому грѣшим, но можем быть оправданы перед лицом Высшаго Судьи, как человѣческое право оправдывает преступленіе, совершенное в состояніи необходимой обороны.

3. Отсюда слѣдует, что война с христианской точки зрения мыслима (однако отнюдь не рекомендуется) при слѣдующих условіях: а) как состояніе, вызванное крайней необходимостью обороны, а не как институт международнаго права; б) как послѣднее средство защиты, которое можно примѣнять только тогда, когда исчерпаны всѣ другія средства. Тогда в трагической ситуаціи крайней нужды, христианин может и должен взять на себя грѣх, чтобы избѣжать большаго и страшнаго грѣха — именно, пассивнаго созерцанія, ради спасенія своей индивидуальной души, убійства своих близких, гибели своего народа и своего государства.

4. К сказанному пужно еще прибавить, что тот акт самообороны, о котором мы говорим, и который называется неизбежной войной, не является актом индивидуальным, но актом соборным. Нельзя апеллировать только к одной индивидуальной совести человека, так как существует еще соборная совесть — совесть нации, совесть государства. Нельзя утверждать, что соборная совесть не погрязима и не может ошибаться. Но в то же время невозможно сводить все к совести индивидуальной, рассматривать все с точки зрения интересов отдельной человеческой души. Существует особый моральный эгоизм, который лично спасение ставит выше жизни своих ближних, своего народа, своего государства. Впадать в него столь же ошибочно, как и ввернуть в абсолютную непогрязимость человеческого коллектива. Поэтому едва ли возможно вопрос о войне сводить только к одной индивидуальной совести и не соотноситься с требованиями совести соборной. С этой точки зрения едва ли можно без всяких оговорок принять положения, изложенные в одном из пунктов проекта резолюции о войне, где допускается уклонение от воинской повинности на основании «сознательных» убеждений отдельного человека.

Пункты эти были предметом особого обсуждения в комиссии и в редакционном комитете. Считаясь с ними, предварительный проект резолюции был подвергнут пересмотру и в него вставлен особый абзац, напечатанный курсивом и содержащий суровое осуждение войны. (Цитируемая книга, стр. 178) ¹⁾

Недостаток места не позволяет нам подробно останавливаться на резолюциях, касающихся существующего экономического порядка и отношения Церкви к вопросам воспитания. В сокращенном тексте, формулированном в Обращении Съезда ко всему миру, по поводу экономического порядка говорится между прочим следующее: «В области экономической первым долгом является настойчивое указание, что всякая экономическая деятельность, как и все сферы человеческой жизни, должна быть подчинена закону Христову. И прежде всего с точки зрения христианской совести не может быть терпимо существование экономических классов, являющихся препятствием для осуществления братских отношений между людьми. Между тем мы стоим перед все продолжающимся нестерпимым неравенством людей в их воспитании, в распределении досуга и в прочих условиях жизни. Развитие экономической жизни привело к увеличению погоны за стяжанием и создало совершенно ложное понятие об экономическом и социальном успехе... Сейчас мы являемся свидетелями возникновения социальных движений, представляющих собою реакцию против указанных фактов. Но они связывают борьбу за социальную справедливость с отрицанием всякой религиозной веры... Церковь же может поддер-

¹⁾ Поясняем: пункт о законности участия в войне вошел в резолюцию Оксфордского Съезда, и редакция «Новаго Града» это привнесла, как большое достижение христианской совести.

живать утопических надежд, питаемых этими движениями, и решительно отвергает их безбожный характер. Но в то же время нельзя не признать, что сами христиане вследствие свойственной им слепоты к вопиющему злу в экономических отношениях людей, несут на себе долю ответственности за антирелигиозный характер названных движений».

В области вопросов воспитания настойчиво высказывается требование, что Церковь должна иметь свободу воспитывать своих детей в христианском духе. При наличии конфликта между Церковью и нехристианским пониманием жизни, Церковь призывается к тому, чтобы «быть готовой к борьбе за христианскую правду». Задачей христианского воспитания является, по словам резолюции, обеспечение наибольшей широкой возможности к развитию тех «даров», какие Господь вложил в человеческую душу. Осуждается всякое проведение принципа неравенства в воспитании, препятствующего идеям истинного братства в социальной жизни.

Труды Оксфордского Съезда кладут фундамент для будущей многолетней работы по объединению христианских Церквей и по выработке общехристианского понимания основных проблем человеческого поведения в сложных и трудных условиях современной жизни. Мы стоим только в самом начале этого пути, этой трудной задачи, разрешение которой зависит в значительной степени от сочувствия начатому делу со стороны членов Церкви, всей верующей паствы. К сожалению, в нашей русской среде об экуменическом движении мало знают и мало им интересуются. Сданный краткий отчет о Съезде ставит своей целью пробудить интерес русской эмиграции к тому начинанию, которое возникло 12 лет назад в Стокгольме, и существенным моментом в развитии которого был Оксфордский Съезд. Пожелаем же, чтобы движение это нашло широкий отклик в русской православной среде.

Н. Н. Алексѣев.

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ТРУДА

Уже не раз на страницах «Новаго Града» говорилось о социальных исканиях духовно настроенной французской интеллигенции. За истекшие годы, эти искания большей частью сводились к общей постановке вопроса о взаимоотношении христианского мировоззрения и современного социально-экономического мира.

Но встав на определенные позиции духовной революции (разрыв с неправдой капиталистического мира и восстановление «персонализма»), необходимо было сделать еще один шаг: доказать

на дѣлѣ, что обновленное, социальное христианство не развивается в «пустом пространствѣ», а способно к творческому и плодотворному истолкованію современности.

За послѣдній год в этом направленіи былъ сдѣлан ряд интересныхъ попытокъ. Намъ бы особенно хотѣлось отмѣтить двѣ недавно вышедшія книги, принадлежащія перу выдающихся французскихъ католическихъ мыслителей: «По ту сторону машинизма», Марселя Малькора, и «Труд и Человѣкъ», Этьенна Борна и Франсуа Анри¹⁾

Книга Малькора охватываетъ всю сложную экономическую проблему производства и распредѣленія, которому авторъ удѣляетъ очень большое мѣсто. Труд этотъ, написанный для специалистовъ и техниковъ, подлежитъ научному разбору. Мы выдѣляемъ изъ него лишь тѣ главы, которыя специально посвящены проблемѣ труда.

Не разъ приходится слышать, что современная техника создала «стальной Вавилон», в которомъ нѣтъ мѣста для духовнаго міросозерцанія.

Одни этому радуются, видя в индустриализаціи побѣду человеческого разума и приближеніе «счастливой жизни», автоматически и безъ малѣйшаго перебора вырабатываемой для всѣхъ и вся. Другіе наоборотъ сокрушаются, считая технику исчадіемъ ада, злѣйшимъ врагомъ, нѣкоей смертоносной силой, раздробляющей цѣлостную личность.

Этотъ врагъ, созданный капитализмомъ, проявилъ себя в еще болѣе жуткомъ обликѣ в странѣ «колхозовъ и гигантовъ». Тейлоризмъ, фордизмъ, система Бедо, вызвавшіе столь глубокое возмущеніе в социалистическихъ кругахъ, выродились подъ игомъ Сталина в ударничество и стахановщину.

Положеніе современнаго производственнаго міра настолько трагично, что пессимисты готовы считать, что никакія социальныя реформы, никакой «трудоустройство» не спасетъ человѣка отъ всепожирающей машины. Индустриальныя темпы нашихъ дней приводятъ къ непрерывному и неизбѣжному увеличенію безработицы, и обрекаютъ пролетаріатъ на полуголодное существованіе.

Болѣе того, нѣкоторые буржуазныя идеологи считаютъ, что кризисъ производства ведетъ къ поощренію лѣни, бездѣлья, «праздношатанія»... Ибо трудящійся, даже если онъ не превратился в безработнаго, присутствуетъ при постоянномъ сокращеніи рабочаго дня. В скоромъ времени, при безпрестанномъ развитіи и усовершенствованіи техники, человѣкъ будетъ работать лишь незначительное количество часовъ в день. Тогда встанетъ во весь свой ростъ новая проблема — проблема досуга. Ибо, такъ по крайней мѣрѣ думаютъ нѣкоторые, совершенно невозможно предвидѣть чѣмъ раскрыщенное отъ труда че-

ловѣчество заполнитъ свободныя часы, а, можетъ-быть, цѣлыя дни и недѣли.

Нужно признать, что ни капитализмъ, ни социальныя демократіи Америки, Франціи и Бельгіи, ни массовая организація труда и досуга в тоталитарныхъ странахъ до сихъ поръ не разрѣшили этой задачи, и, если и предложили кое-какія конкретныя и эмпирическія мѣры, то не сумѣли создать подлинной трудовой идеологіи, живой и творческой философіи труда.

В разбираемыхъ двухъ книгахъ мы находимъ, если не вполне исчерпывающій отвѣтъ на эти животрепещущіе вопросы современности, то во всякомъ случаѣ весьма интересное заданіе, общую схему, на которой долженъ будетъ строиться новый трудовой гуманизмъ.

То, что представляется намъ болѣе цѣннымъ в этой попыткѣ, это положительный, оптимистическій подходъ къ современной технологіи и твердая вѣра в возможность ея преодоленія. Преодоленіе это должно совершиться, по мнѣнію авторовъ, не в порядкѣ устраненія техническихъ процессовъ и возврата къ ручному станку и домотканымъ матеріямъ (какъ учитъ Ганди), а черезъ преобразеніе, включеніе машины въ вѣчный, духовный планъ человеческого бытія и подлинныхъ религиозныхъ цѣнностей.

**

Марсель Малькоръ, авторъ книги «По ту сторону машинизма» — дѣятельный кооператоръ, техникъ и организаторъ обширныхъ сельскохозяйственныхъ общественныхъ предприятий в Тунисѣ. Интересно отмѣтить, что Малькоръ впервые столкнулся съ проблемой труда во время войны на авіаціонномъ заводѣ, организація котораго ему была поручена. Не имѣя в то время особаго предубѣжденія относительно «раціонализациі», и преслѣдуя опредѣленную цѣль поднятія производства в сѣвѣрномъ порядкѣ и в интересахъ національной защиты, молодой техникъ, не задумываясь, ввелъ в свои мастерскія «американскую систему труда», т.-е. тейлоризацію, или, вѣрнѣе, фордизацію.

Этотъ опытъ, давшій блестящіе результаты в смыслѣ поднятія производственныхъ силъ, послужилъ однако для Малькора доказательствомъ несправедливости и порочности всей современной трудовой системы. Онъ рассказываетъ в своей книгѣ о томъ, какъ на его глазахъ искусные, испытанные в своемъ ремеслѣ французскіе механики, глубоко связанные традиціей с «артизанами» и мастерами средневѣковья, перешли отъ личнаго к безличному производству... Вмѣсто того, чтобы создавать цѣлостный, «почти живой организмъ», они сдѣлались мелкими специалистами, обреченными изготовлять отдѣльныя колеса

1) Marcel Malcor: «Au delà du Machinisme», Etienne de Vogue et François Henri: «Le Travail et l'Homme». Ed. Desclée de Brouwer, 1937

и винтики, ничтожные, выработанные по шаблону составные части. Автор в начале не понимал сопротивления, недовольства, крайней нервности рабочих, потерявших радость жизни и любовь к своему делу. Лишь позднее он пришел к заключению, что, отняв у них ценность труда, он тем самым лишил их человеческого образа.

На основе этого личного, глубоко продуманного опыта, Малькор и предпринял критику автоматизма, указывая на трагическую судьбу человеческих роботов, управляемых машиной. Если в послевоенные годы европейского и особенно американского «процветания», рационализация труда еще кое-как оправдывалась сравнительным благосостоянием рабочих, то в нынешних условиях системы Форда и Бедо приводят и впрямь к катастрофическому росту безработицы.

Автор видит нечто подлинно чудовищное и бессмысленное в постоянном лихорадочном развитии производственной техники. По численности американских экономистов, широкое применение новых существующих наилучших индустриальных методов увеличило бы производство в сорок раз, причем для работы, исполняемой 25-ю миллионами рабочих, потребовалось бы лишь 625.000.

✱

Рационализация техники не только выбрасывает толпы рабочих на улицу, лишает их куса хлеба и превращает стабилизированный в XIX-ом веке пролетариат в текучую, деклассированную массу. Она, как мы видели, обезличивает, обезчеловечивает тех «счастливых», которые сохранили свое право на труд. На больших заводах осталось лишь незначительное количество изобретателей и чертежников, имеющих возможность проявлять личное творчество. Понятие мастерства, или, выражаясь на современном языке, квалификации, все больше и больше стирается. Конвейер погасил любовь трудящегося к своему труду, ибо то, что он производит, лишено всякой ценности, превращается в дешевый и безличный «ширпотреб».

Наконец, обезличен и сам потребитель; нет больше любителей, умеющих ценить мастерство; остается лишь массовый, анонимный покупатель, поглощающий анонимный, вульгаризированный товар.

Но как выйти из этого и впрямь чудовищного производственного тупика? Марсель Малькор иронически пишет о тех, именующих себя «прогрессивными», социальных кругах, которые принимают машинизм, как «неизбежное зло», и считают возможным с ним примириться. Имфются даже христиане, которые готовы видеть в индустриализации «Божью волю», перед которой остается только смириться, и, как красочно выражается автор, «окрестить машину».

Малькор подчеркивает основную мысль, что современная индустриализация — это проекция первородного греха в социально-экономическом плане, и что его преодоление так же необходимо в этой

сфере, как и в сфере личного спасения. Но для этого необходимо проанализировать самую суть машинизма, родившегося, как он пишет, от буржуазного духа — т.е. от духа эгоизма, алчности и завоевания.

Скупость предпринимателя, погоня великих «капитанов индустрии» XIX-го века за исключительно материальными, земными благами, презрительное обуржуазившейся интеллигенции к трудящимся и труду, замена ценностей биржевыми ценностями — таковы проекции первородного греха в индустриальном мире. Современные организаторы производства забыли, что человек не создан для того, чтобы жить стадообразно. Огромные производственные и городские центры, созданные машинизмом, являются физически, умственно и морально пагубными: семья не выдерживает этой обстановки, непрочность жилища и труда лишает самое понятие семейного очага всякого смысла. Людям больше не связывает ни единство рождения, ни единство стабилизированной совместной жизни, ни единство ремесла. Где «ближние»? и что случилось с личностью?».

✱

Малькор слишком хорошо знает условия современной индустриальной эры, чтобы полагать, что этот бурный поток можно остановить и повернуть вспять. Но, изучив источники этого потока и процесс его стихийного развития, он пришел к убеждению, что катастрофический период машинизма изживается на наших глазах. Сама жизнь толкает технику на новые пути; новейшие открытия науки, изобретения, сделанные в области энергии, и особенно электричества, все то новое, что мы узнаем сейчас о структуре материи и о ее применении, разрушают основы «стального Вавилона», вчера еще казавшиеся невыбылыми...

XIX-ый век, открывший машинизму грандиозные перспективы, был веком анализа, разсудочности, он «всем сердцем повěřил в реальность материи, одной материи, и тем самым превратил ее в нечто необходимое и господствующее». Символ этой первоначальной индустриальной эры, — каменный уголь. Человек не только реально, но и аллегорически «спустился в недра земли» (in inferos). Это «эпоха сгущенной материи», эпоха парового котла, железных дорог, банков, заводов, классового боя... Религия этой эпохи выражена Огюстом Конттом, ее архитектура — Эйфелем. Первые два десятилетия XX-го века еще примыкают к «первоначальной эре». Но они уже озарены трагическим светом. В них ощущается крайнее напряжение; человек впервые понимает, что вместо того, чтобы «покорить материю», как горделиво выражались его отцы, он сблался ее пленником, и что «грандиозное здание капитализма» начинает шататься.

**

Но самая последняя усовершенствования науки и техники как будто и созданы именно для того, чтобы раскрѣпить человека, спасти его от индустриального «рока». Концентрация XIX-го века, зародившаяся вокруг паровой машины, начинает расплываться благодаря новым, все болѣе широким примѣнениям электричества. Индивидуальный мотор, энергия, производимая средними и малыми мастерскими, все болѣе и болѣе замѣняют гигантские производственные муравейники. Во Франціи, например, появляется новый тип маленького предпринимателя, так сказать «фабричного кустика», индивидуального мастера, работающего с небольшим количеством рабочих и являющегося прямым потомком артизана¹⁾. Новой «деконцентрации» не предвидѣл Маркс, когда предсказывал всецелое поглощение маленьких предприятий мощными индустриальными организациями. Это возрождение, так сказать, во второй степени, индивидуального ремесленника, «старателя», происходит сейчас и в СССР.

Наша эра — эра менѣе сгущенной, менѣе давящей и непроницаемой материи. Малькор отмѣчает, что, тогда как в XIX-ом веке, производство было скорѣе занято «оформлением» материи, т.е. внѣшними, не органическими, а чисто механическими процессами, — пыль, наоборот, техника в первую очередь интересуется самой сущностью вещества, — химическія и физическія превращения материи, структура атомов и ея измѣненія, сложные процессы плавки иковки играют первую роль, как в производственных цехах, так и в лабораторіях.

Развитіе радио также ведет к деконцентрации. Вмѣсто громоздкаго кабеля и сложнаго бюрократическаго аппарата телеграфа и телефона, человечество пользуется новыми «воздушными», неосязаемыми и незримыми путями эфира; причем, как известно, техника все болѣе упрощает методы, вырабатывает новые аппараты и придает им все болѣе передвинутую, удобную, индивидуальную форму. Вмѣсто концентрации — распространение (diffusion), вмѣсто коллективно-административнаго аппарата, личное, «кустарное» дѣло.

Наконец, желѣзныя дороги, с их массивной монополярной системой, все чаще замѣняются автомобилем и автокаром, которые как бы воскресают в новой современной, ете узнаваемой формѣ, эпоху дилижансов. Этот способ сообщения гораздо болѣе эластичен, чѣм рельсовые пути, он превращает путешествие в нечто менѣе шаблонное, механическое. С развитіем же авіаціи, это раскрѣпощеніе от чугуннаго заснѣія дѣлается все ошутимѣе. Пилот борется со свободной стихіей, «погружен в живыя силы природы, как рыбак тысячу лѣт тому назад».

¹⁾ Автор, между прочим, отмѣчает, что ремесленники и механики возвращаются в провинцію, в маленькіе города, когда-то опустошенные концентраціей.

**

Этой, «поднявшейся из нѣдр земли», новой, раскрѣпощенной техники, должна соответствовать и новая духовность, — возвращеніе к цѣлостности. XIX-ый век был веком расщепленности, многогранности и многообразія; отдѣльные интересы даннаго момента принимались за так называемый общій интерес». Человѣчество должно вернуться к единым истокам духа, примирить существующіе противорѣчивыя интересы, не в горизонтальном, а в вертикальном планѣ. Понятіе о братствѣ всего человечества не должно быть отвлеченным яриципом, а происходить из реального чувства родства, из осознанія трансцендентнаго факта, что все мы приходим от одного Отца. Цѣлостность возможна лишь в связи с общим высшим Началом. Именно потому, что в горизонтальном планѣ человек не может приобрести блаженства и создать рай на землѣ, «стальной Вавилон» все болѣе превращается в кровавый призрак.

В нашем современном мѣрѣ, как и двѣ тысячи лѣт тому назад, осуществляется евангельская истина: «Ищите сначала Царствія Божьяго, и остальное придастся вам».

**

Пути технического раскрѣпощенія, связаннаго с религиозным преобразованием труда, рассматриваются также в книгѣ Борна и Анри «Труд и Человек».

«Проблема труда, пишут авторы этой интересной книги, не есть только проблема техники, производства и распределенія. Исторія со- вѣтской Россіи доказывает, что недостаточно технической революціи; для того, чтобы по настоящему улучшить условия человечества, необходима духовная революція... Мы христіане не достаточно внимательно отнеслись к идеѣ труда в современной цивилизаціи».

Берн и Анри подчеркивают, что заслуга социалистических ученых — в восстановленіи подлинных цѣнностей труда. Существованіе этих подлинных цѣнностей смутно ощущает и народ; если он так глубоко возненавидѣл современные условия производства, то именно потому, что они лишают труд всякаго достоинства и всякой положительной цѣли. Массы трудящихся осознали свою солидарность, свое духовное родство. Они хотят работать не только для себя, но для всего міра. Им чуждо аскетическое воспріятіе труда, весьма распространенное в нѣкоторых христіанских кругах, по котому обязанность работать есть лишь наказаніе, связанное с идеей страданія и первороднаго грѣха. Христіане слишком часто забывают, что Адам трудился и в земном раю, трудился плодотворно и радостно, и что послѣ паденія кара, его постигшая, вовсе не заключалась в том, чтобы работать, а в том, что он «в потѣ лица» должен был добывать хлѣб свой.

ет, как опасно порою пытаться втискивать жизнь в рамки определенной системы. Правда, у Марселя Малькора чувствуется больше реальное, конкретное восприятие жизни, чем у Борна и Анри, не прошедших, как Малькор, практической индустриальной школы в мастерских и на предприятиях. Но, быть может, необходимо было бы услышать подлинный голос трудящегося, им лично выраженный и на его языке изложенный опыт, охватывающий всю органическую сложность производственного мира.

Тем не менее, труды Малькора, Борна и Анри, представляют большой вклад в христианское социальное учение. Их главная заслуга именно и заключается в том, что они ставят проблему труда и подчеркивают необходимость создания новой трудовой философии.

Больше того, идеология разбираемых нами авторов не есть нечто случайно или искусственно создавшееся. Она отвечает определенным, почвенным устремлениям французского и бельгийского христианско-трудового движения. Эти устремления были выражены с исключительной силой на последнем конгрессе ЮС'а (Христианская трудовая молодежь), на котором тысячи молодых рабочих проявили свою солидарность, как в социальном, так и в духовном плане. На этом знаменательном съезде, как помнится, обдвня служились на алтарь, сооруженном из каменного угля и железной руды, освещенном фонарями рудокопов. Человек, «поднявшийся из недр земли на свет Божий», как бы праздновал свое освобождение от «давящей материи».

Книги Малькора, Борна и Анри лишней раз наводят читателя на мысль, что тяжелая грозовая туча, нависшая над современным миром, могут быть разряжены лишь духовными силами. В то время как казавшийся несокрушимым «стальной Вавилон» все больше теряет свою реальность и превращается из сгущенной материи в картонный город, евангельское учение, наоборот, свидетельствует о своей силе и динамике. Ибо оно одно предлагает не горизонтальное, а вертикальное, трансцендентное разрешение трудовой проблемы, несущее с собой подлинное раскрытие целостного человека.

Елена Извольская.

ОБЩЕЕ ДѢЛО

Почему о Федорове не пишут? Даже профессиональные литераторы, еженедельно строчащие статьи — и о второстепенном и третьестепенном — никогда или почти никогда о Федорове не заикались. Это очень симптоматично: о первостепенном, главном, трудно писать, а о сверхстепенном — совсем невозможно. Руки опускаются от страха — исказить, опростить; чувствуешь значительность каждой

мелочи — и боишься чрезмерной ответственности. Этим, впрочем, объясняется формальная «неудача» Федорова, самого оригинального русского мыслителя. Его «записку» от неученых к ученым («Вопрос о братстве или о родстве, о причинах небратского, неродственного, т.-е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства») в отрывках читали еще Достоевский, Соловьев, Толстой. Но отделялись как-то по школьному: писали ему восторженные письма, порицали «детали» (уговаривали отказаться от воскрешения мертвых). В их же творчество, в их сознание Ф. не вошел (осознательно): как будто они все откладывали «это» на более зрелое, на спасительное — потом.

Федоровское «дѣло» до сих пор еще не напечатано целиком: даже не известно, какая часть издана — двадцатая или десятая. Одни объясняют это тем, что нельзя еще всего обнародовать — не досрочно, — другие отмалчиваются. Ученики же его на каждую страницу Ф. издали, примѣрно, по собственной брошюре, гладко строя плоскую систему (Ф. боялся «систем»). Мне случалось встречать людей равнодушных к Ф. (это чаще всего люди «дореволюционного» склада), но большинство из них ознакомившись с «общим дѣлом» не по Ф., а — по его ученым ученикам. Платона же своего Федоров видимо, еще не имѣет.

А между тем федоровские идеи таинственным, иррациональным путем проскользнули в самую гущу (подчас) жизни, живут (неосознанно) во множестве людей, довлѣют им. Нѣтъ, нѣтъ, в любой «глуши», в любом зале, да мелькнет Ф. Встрѣчаются энтузиасты Ф. (это особый психологический тип), они часто совсем его не читали и все же в дѣлом «знают» его: так намагничены поля Ф., такой явственной аурой он окружен.

Учениками Ф. оказались и большевики. Пятилѣтка — куцая, оскопленная федоровская идея.

Плановую борьбу со смертью можно начинать только в братстве! «Они умерли, а мы остались: значит, мы их недостаточно любили. Они умерли потому, что мы их недостаточно любили». Бог не может хотѣть смерти. Смерть есть слѣдствие, завершение отсутствія любви. Отсюда федоровское «братство сынов для воскрешения умерщвленных отцов». Братство построенное по образу Св. Троицы: нераздельной и неслиянной. Всемирная армія, планомерно борющаяся со слѣпыми, косными силами природы. Армія, сражающаяся не за страх, а за совѣсть, потому что рѣшается вопрос личного бессмертія и воскрешения личных отцов и «дядей». Основа смерти в небратском состоянии мира. Общими усилиями, братьям нетрудно обуздать, «вернуть» стихійныя силы природы. Это онѣ медленно и неуклонно работают на смерть и на распад. Но если иначе «поставить паруса», то эти же косныя силы начнут работать ежесекундно на воссоздание, на воскрешение.

В каждом из нас жива хоть одна «клетка» ушедших предков. И как одной искры достаточно, чтобы раздуть пламя, так этой «клетки» достаточно, чтобы «раздуть» умерщвленного. И если постигните истину занимаются опредѣленным дѣлом, то всякій, занимающийся этим дѣлом, — постигает истину: такова метафизика общаго (праваго) дѣла и дѣйствія. Вся жизнь превращается в дѣло воскресенія (других дѣл нѣтъ); литургія, наконец, выносится за предѣлы храма — обнимает всю жизнь. И почтальон, вручающій письмо адресату, принимает участие во внѣхрамовой литургіи: потому что и письмо это будет так или иначе связано с дѣлом воскресенія. Бог свершит все общинное — руками преображенных любовью людей. На этой землѣ все сомкнулось в порочном кругѣ истребленія. «Я убиваю себя, чтобы не убивать других» (предсмертная записка Вейнигера). Одно пожирает другое, одно произрастает из другого, новое поколѣніе вытѣсняет старое — отцов. Вся земля уже повторенный, трупный прах. Нужно порвать эту цѣпь, уйти с этого кладбища, перейти на другія планеты — не оскверненная смертью. Естественно, что, в противоположность многим, Ф. думает, что наша техника — еще дѣтскій лепет, что она направлена на губительный вздор, что ее нужно стимулировать под опредѣленным углом. Нѣкоторые публицисты специализировались на канадской пшеницѣ и на бразильском кофе. Дѣйствительно: топят, сжигают. Но подсчитал ли кто-нибудь, что получится, если 300 милліонам индусов и 400 милліонам китайцев дать хлѣба до сыта: по полтора фунта на человѣка, — и ежедневно? На долго ли хватит канадской пшеницы? А бразильское кофе? (кстати, к нему, кажется, полагается сахар). А если на сегодня и хватит, то, вѣдь, один неурожай — ливни или засуха — может все измѣнить. А в отношеніи регуляціи погоды, послѣ зонтика, человѣкъ еще ничего не придумал. Горожанин не чувствует своей зависимости от стихійных, слѣпых сил природы, но в полѣ онѣ господствуют всецѣло. Мысль Ф., в моем ощущеніи, слѣдующая. Весь наш пресловутый техническій прогресс касается предметов роскоши. Мы в состояніи одѣть весь мір в шелковые чулки и снабдить его презервативами. Но предметов первой необходимости (хлѣба, здоровья, жизни) мы дать не можем. А бесплатная наука и промышленность, толкаемая разрозненными, эгоистическими интересами, ничего раздора дать не сможет. Эта конкурирующая промышленность «шелковых чулков» рождает войны и революціи; ее же родила — похоть. Цѣнный для творчества сексуальный момент, очищенный от похоти, Ф. направляет на другое: вмѣсто смертоноснаго зачатія — воскресеніе отцов. Главное зло не социальное, а биологическое: смерть и ее производныя. Братство и единство поколѣній: молодых и старых, живых и умерщвленных — вот новые «космическіе» лозунги, с которыми суждено встрѣтиться российскому максимализму.

В. С. Яновскій.

«ТРЕТЬЯ РОССІЯ»

(«Орган осуществленія новаго синтеза») № 8

«Третья Россія» является органом «теченія», созданнаго и развиваемаго, в сущности, одним человѣком. Статьи нѣскольких других участников занимают такое незначительное мѣсто, что ничего не прибавляют к ученію самого основателя журнала — П. Боранецкаго. Он очутился в Парижѣ лѣтъ шесть тому назад, бѣжав из Россіи. В это время уже началась «вторая» эмиграція. Но то были большей частью невозвращенцы, люди правящей коммунистической касты, вышедшей из дореволюціоннаго подполья. Боранецкій же был первым, появившимся в эмиграціи человѣком новаго социального міра, поднятаго на поверхность землетрясеніем революціи. Первые его выступленія поразили многих. Это был не докладчик, излагающій свои размышленія по тому или другому поводу, а человѣкъ одержимый идеей, ставшей всей его жизнью, его «кровью и снами». В самой этой идее — «абсолютный идеал преображенія міра и, в частности, побѣды над смертью», и во всем обликѣ Боранецкаго чудилось что-то от Кириллова и Шатова, даже его имя, Петр Степанович, напоминало роман Достоевскаго. Его слушали с тѣм чувством, о котором писал в «Числах» Георгій Иванов: «Он стоит сейчас на эстрадѣ эмигрантскаго диспута, но десятки, сотни тысяч, милліоны, может-быть, таких, как он, стоят на великой русской землѣ, и пусть они ни о каком титанизмѣ и не помышляют — головы их, их души сформированы по тому же самому образцу».

Но цѣлому ряду доходящих до нас свидѣтельств мы можем догадываться, как сформированы эти головы и души. Пользуюсь характеристикой, данной таким внимательным наблюдателем русской жизни, как Г. Федотов: «Народ выдѣляет из себя молодую, огромную по численности интеллигенцію, которая, не щадя себя, не боясь никаких жертв, вгрызается в «гранит науки», идет на заводы, в поля — строить новую Россію, счастливую, богатую, великую. Героическая мечта этого поколѣнія — завоевать воздух, пустыни, полярные льды».

В сущности, все ученіе «Третьей Россіи» вырастает как попытка осознанія и идейнаго выраженія духа этого новаго русскаго интеллигента «из простых», проникнутаго ломоносовской волей стать «разумным и великим» и вѣрой в свои силы, в науку, в строительство культуры, в творческое и героическое человѣческое дѣйствіе. Будучи сам выходцем из этих «обинтеллигеченных» масс, поднимающихся на мѣсто поглощенных катаклизмом старых правящих и культурных слоев, Боранецкій опредѣляет этот дух как новую «мораль»

господства, по господства не над себѣ подобными, а над окружающим миром — Природой и Историей, над своим положением и своей судьбой». «Она навѣяна, пишет он, тѣм строгим пафосом, той мистикой гигантов, которые пронизывают собой могучую стихию русской революции, несмотря даже на мертвящее и всеизсушающее дѣйствие господствующаго — материалистическаго мирозерцанія». Представленія, к которым Боранецкій приходит в результатѣ осознанія этого «пробивающагося сквозь официально-материалистическую кору новаго ощущенія міра и высшаго достоинства и призванія человека», не могут вмѣститься в «мѣру» культуры и человека, установленную правящей кастой с ея «марксистским материалистическим мирозерцаніем и аморально-нигилистической концепціей изменности и ничтожества человека». Невозможность развивать свои новыя идеи в Россіи заставляет его бѣжать, чтобы здѣсь, за границей, разработать их в цѣлое ученіе, называемое им — «Титаническое мирозерцаніе — Прометеизм».

В основѣ этого мирозерцанія лежит зачарованность сознанія видѣніем безграничных, превышающих все то, о чем нѣкогда мечтали утопіи и грезили мифы, возможностей, открываемых все ускоряющимся научным и техническим прогрессом. Тѣм острѣе Боранецкій чувствует «трагически-парадоксальное» противорѣчіе между этими возможностями и «предѣльным по своей необезпеченности, жестокости и трудности» существованіем современнаго человека, под властью звѣринных инстинктов и борьбы за существованіе, пользующагося дивным могуществом машинизма не для устройства «рая на землѣ», а для взаимнаго порабощенія и истребленія. В моральной и организационной неспособности человечества справиться со своим «физическим» могуществом, переросшим его «рабье и скотское сознаніе», Боранецкій видит главную причину тѣх грозных социальных, политических и международных конфликтов, от которых шатается теперь мір.

Воодушевленный тѣм подъемом жизненной и творческой воли, который, насколько мы можем отсюда судить, присущ духу всей становящейся новой русской интеллигенціи, Боранецкій с негодованіем отказывается от предлагаемаго нѣкоторыми современными мыслителями и общественными дѣятелями выхода из этих затрудненій в ограниченіи техническаго прогресса. Опредѣляя подобное предположеніе, как «смѣсь цинизма, растерянности и сознанія своей дальнѣйшей исторической несостоятельности», он пишет: «Эти невѣроятныя силы и возможности, которыя нам открываются теперь, или подымут нас к вершинам бытія в величайшем Утвержденіи, или низвергнут нас в бездну его в ужаснѣйшем разрушеніи. Третьей возможности нам не дано. Стоя у порога их таинственнаго и безграничнаго резервуара, мы уже не можем оставаться в том состояніи серединной посредственности, в котором мы пребывали до сих пор».

Таким образом у человечества, если оно хочет продолжать жить, нѣтъ другого выхода, как найти в себѣ достаточную моральную энергию, чтобы стать достойным этих открытых перед ним возможностей. «Под смертным страхом» чудовищной катастрофы, оно должно произвести перестройку самой структуры всѣх хозяйственных, социальных и международных отношеній. В предѣлѣ своем эта перестройка представляется Боранецкому как созданіе Всемирных Соединенных Штатов. «В то же время — говорит он, организациія міра не может мыслиться только со стороны его внѣшняго, социального существованія, со стороны тѣла, но должна пониматься также и со стороны его внутренняго духовнаго бытія, со стороны его «души». Тѣм болѣе, что именно здѣсь, в сферѣ духовнаго, а не матерьяльнаго — примат жизни и ея первооснова. Нужна, поэтому, «новая высшая мироорганизующая духовность».

Осознаніе этой необходимости является, мнѣ кажется, наиболѣе цѣнной частью работы Боранецкаго, придавая ей характер чего-то, относящагося к дѣйствительной сущности дѣла. Вот этого «чего-то» так не хватает книгам о современном кризисѣ многих мыслителей, которые не отдают себѣ достаточно яснаго отчета в глубинѣ переворота, вносящаго в условія людскаго существованія все быстрѣе идущим овладѣніем силами природы, и в неустрашимости поставленной этим переворотом дилеммы: или человечество должно стать дѣйствительно человечеством, или оно идет навстрѣчу всемірной тоталитарной войнѣ.

Для нас, конечно, особое значеніе имѣет то обстоятельство, что это видѣніе смысла современной эпохи явилось Боранецкому еще до бѣгства за границу, и что в главном оно опредѣляется тенденціей, повидимому, общей новым поколѣніям Россіи. К сожалѣнію, построенія, при помощи которых он пытается осознать и выразить дух этой тенденціи, все болѣе принимают лично мнѣ кажущійся странным характер проповѣди какой-то новой «высшей», чѣм «отжившее» христіанство, религіи.

Этот отказ от христіанства является чертой, наиболѣе рѣзко отличающей «Третью Россію» от других пореволюционных теченій, с которыми она во многом сходится в критикѣ, как «стараго міра», так и коммунистическаго и фашистскаго опытов его «преображенія». Общее для этих теченій стремленіе «строить на христіанствѣ», формулированное когда то Ю. Ширинским-Шихматовым как «сознаніе долга универсальнаго осуществленія христіанской правды в жизни личной, общественной, государственной и всечеловѣческой», отвергается Боранецким как несостоятельное. Так, в частности, по поводу ученія Федорова, он пишет: «Это такая же в извѣстном смыслѣ попытка «оцерковленія» или «христіанизациі» техники, как и обычныя стремленія к «оцерковленію» и «христіанизациі» жизни, культуры, обществности и даже государства. И как из этих общих стремленій к

«оцерковленію» и «христiанизациі» жизни ничего кромѣ дѣяческаго извращенія христiанства и теологическаго оскверненія жизни не выходило, так, тѣм болѣе, из данной частной попытки православнаго «оцерковленія» техники — явления наиболѣе чуждаго христiанству — ничего кромѣ противостественнаго извращенія и церкви и техники получитья и не может».

В своей критикѣ этихъ попытокъ Боранецкій во многом совпадаетъ с отношеніемъ к нимъ тѣхъ христiан, которые такъ же, как и он, считаютъ, что христiанство несомѣстимо со строительствомъ во времени и исторіи. Но если эти христiане отказываются отъ строительства міра, то Боранецкій отказывается отъ христiанства. Так, по его словамъ, — «с христiанствомъ можно умирать, но с христiанствомъ нельзя жить, а тѣм болѣе нельзя творить Исторію, преобразовать міръ... Его настоящая жизнь, это «загробная» жизнь, эта же служитъ лишь приуготовленіемъ к ней. Христiанство, такимъ образомъ, в своемъ наиболѣе рѣшающемъ моментѣ, ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ Буддизма».

Этихъ цитатъ, я думаю, достаточно, чтобы показать, что в главномъ отношеніи Боранецкаго к христiанству основано на томъ, распространенномъ и среди самихъ христiан, «шпеннгауеровскомъ» пониманіи христiанства, которое дѣйствительно, в наиболѣе рѣшающемъ моментѣ, сводитъ его к буддизму и индусскому сознанію безсилія, суетности и напрасности человѣческаго дѣйствія, и отказу отъ жизненной воли. Несомѣстимость этого сознанія, принимаемаго Боранецкимъ за христiанское, с тѣмъ героическимъ и творческимъ духомъ, которымъ воодушевлено все его міросозерзаніе, и заставляетъ его отказаться отъ христiанства.

Я думаю, что в данномъ случаѣ передъ нами одинъ изъ безчисленныхъ примѣровъ того, все продолжающагося трагическаго недоразумѣнія, которое началось еще во времена Возрожденія, когда, по словамъ Бергсона, двѣ стороны звѣзды христiанскаго идеала стали восприниматься людьми какъ двѣ противоположныя, исключаютія друг друга тенденціи.

Однимъ изъ страшныхъ послѣдствій этого недоразумѣнія и явился кризисъ, приведшій теперь цивилизованныя народы на край катастрофы. Все неудержимѣй втягиваются они в чудовищную тоталитарную войну и не могутъ выйти на дорогу освобожденія, открываемую передъ ними, можетъ-быть, уже безграничною властью человѣческаго генія надъ энергіями матеріи. Причина, мѣшающая имъ выйти на эту дорогу, лежитъ уже не в матеріальныхъ препятствіяхъ, а в самой звѣрипой и наѣжкомообразной моральной структурѣ человѣка и общества. Боранецкій правильно, мнѣ кажется, видитъ выходъ не в пораженческой приостановкѣ техническаго прогресса, все равно невозможной, а в новомъ духовномъ подъемѣ. Но говоря о необходимости для этого «мобилизациі силъ любви и жертвенности, вмѣсто силъ ненависти и эгоизма», онъ в то же время отворачивается отъ христiанства, единственнаго источника силъ любви, в продолженіе вѣковъ поившаго корни все-го моральнаго творчества человѣчества. Этотъ отказъ и создаетъ для

него необходимость, ни больше, ни меньше, какъ построить доктрину новой, «высшей» чѣмъ христiанство, религіи. Вопросы социальныя и актуально-политическія все болѣе оттѣсняются в его работѣ на второе мѣсто созданіемъ метафизики и «мировъ» этой новой религіи. Я не могу сейчасъ касаться философской цѣнности построенной Боранецкаго. С «общественной» точки зрѣнія, важно, что в основѣ его ученія лежитъ не христiанская идея личности, а представленіе очень близкое къ увлекавшему одно время Толстого индусскому ученію о всеединствѣ людей, раздробленныхъ во времени и пространствѣ на индивидуумовъ, но слитыхъ во «Всемъ», в скрытой «подъ покрываломъ Майи» вѣвременною и вѣвпространственной сущности жизни. Только в противоположность буддизму, призывающему покинуть «актуальный планъ существованія» и уйти в созерзаніе Абсолюта, Боранецкій видитъ смыслъ жизни в реализациі «потенціального онтологическаго плана бытія» в актуальномъ мірѣ, в Исторіи. При неясности ученія о личности, эта идея актуализациі онтологическаго «единства всего во всемъ», положенная имъ в основаніе его замысла организациі міра, кажется мнѣ способной привести к той же, правдѣ расширенной до «человѣчества», философіи «мы», на которой стоитъ фашизмъ и націонал-соціализмъ. Правда, доктрина Боранецкаго далеко еще не закончена. Но тамъ, гдѣ с самаго начала во главу угла не поставлена ясно и опредѣленно идея личности, гдѣ всѣ социальныя и политическія вопросы не ставятся в отношенія к ней, мы имѣемъ право опасаться и подозрѣвать.

В. Варшавскій.

«ДНЕВНИКЪ БЕЗРАБОТНАГО ИНТЕЛЛИГЕНТА»

Новая книга Дени де Ружмона¹⁾ не принадлежитъ къ распространенному теперь литературному роду «интимнаго монолога с упраздненіемъ конкретныхъ социальныхъ или духовныхъ условій дѣйствительнаго существованія каждаго человѣка». Главное ея содержаніе составляютъ записи влечательнѣйшаго автора, продолжавшаго опытъ переселенія изъ Парижа в провинцію, и «диалоговъ» с людьми изъ народа, встрѣченными в этомъ путешествіи, — вопросовъ и отвѣтовъ, приводящихъ автора къ разсужденіямъ «обо всемъ»: о кризисѣ современной культуры и социальнаго строя, о «предательствѣ клерковъ» и упадочности литературы, о

¹⁾ Denis de Rougemont, Journal d'un intellectuel en chômage.

последнем смыслъ жизни человѣка и всей стонающей твари, ждущей, «что и сама тварь освобождена будет от рабства тлѣннѣю в свободу славы дѣтей Божіих».

Желая отмѣнить мѣста, казавшіяся мнѣ наиболѣе важными, я увидѣл, что мнѣ пришлось бы цитировать чуть ли не всю книгу и даже предыдущія книги Ружмона, так как все значеніе большинства этихъ разсужденій становится яснымъ только «в перспективѣ» всего его творчества. Поэтому ограничусь лишь укладывающимся в рецензію вопросом о пользѣ, какую можетъ принести эта книга русскому читателю. Такой утилитарный подход оправдывается мыслью самого автора, что книги должны быть полезны, должны давать «точные рецепты» — указанія, которыми можно воспользоваться. Одна из цѣлей, которыя он себѣ ставит в своемъ дневникѣ — показать на своемъ примѣрѣ, как интеллигент можетъ спастись от худшей несправедливости, связанной с безработицей: от необходимости брать первую попавшуюся работу, хотя бы то была работа наиболѣе далекая от его призванія.

В чемъ этотъ секретъ? — «Во Франціи тысячи пустыхъ домов, ищите и вы найдете такой дом за самую ничтожную плату или совѣмъ даромъ».

Но на какія средства жить, если даже найдется такой пустующій домъ? Переводами, статьями, книгами Ружмонъ продолжаетъ зарабатывать достаточно, чтобы вдвоёмъ с женою прожить не голодая в такомъ бесплатно предоставленномъ домѣ.

Для огромнаго большинства эмигрантов-интеллигентовъ все это неосуществимо: у нихъ нѣтъ ни друзей, имѣющихъ в провинціи пустые дома, ни возможности, сидя в такомъ домѣ, перебиваться литературнымъ трудомъ. Но значитъ ли это, что книга Ружмона перестаетъ быть полезной для русскаго читателя?

Конечно, изолированность русскаго эмигранта гораздо страшнѣе и губительнѣе, чѣмъ одиночество, которое испытываетъ Ружмонъ в провинціи. И все-таки примѣръ душевнаго строя, дающаго ему силы чувствовать себя счастливымъ при самыхъ скромныхъ матеріальныхъ условіяхъ, в «необитаемой» провинціи, безъ постояннаго заработка, безъ близкихъ друзей, можетъ и эмигранту помочь бороться с отчаяніемъ, охватывающимъ от сознанія своего одиночества, отсутствія «настоящей» жизни, необезпеченности своего существованія.

По нѣкоторымъ косвеннымъ замѣчаніямъ автора можно почувствовать, на чемъ основанъ этотъ душевный строй. Такъ в одномъ мѣстѣ онъ пишетъ: «Духъ бѣдности доступенъ только тѣмъ, кто способенъ вѣрить во что-то иное, кромѣ одной своей жизни, своихъ успѣховъ, удобствъ, положенія в обществѣ и даже своей духовной цѣнности». Или, напримѣръ, сравнивая французское слово «solitude» с нѣмецкимъ «Gott-gemeinsamkeit», онъ замѣчаетъ: «Тотъ, кто предстоитъ передъ Богомъ, одинокъ. Но какъ только онъ вступаетъ в это строго-личное общеніе со

своимъ Богомъ, онъ сейчасъ же оказывается связаннымъ с людьми цѣпью отвѣтственности. Отдѣлившись от міра, онъ возвращается в него совершенно по-иному, не для того, чтобы терпѣть его, а для того, чтобы сотрудничать в дѣлѣ его преображенія».

Конечно, людямъ, с подозрительностью относящимся къ возможности такого мистическаго опыта, слова эти могутъ показаться несоответствующими ничему реальному. Но это не имѣетъ значенія. Независимо от того, откуда она берется, заражаетъ сама вѣра автора в человѣческое дѣйствіе, вѣра, опредѣляющая все его отношеніе к жизни и в частности его пониманіе задачъ литературы как творчества, направляемаго не стремленіемъ «изготовлять предметы искусства», а «волей узнать міръ, чтобы его измѣнить, узнать его пастелью, чтобы наше дѣйствіе могло измѣнить судьбу его жертвъ, каковыми мы сами являемся».

Именно эта вѣра в творческое дѣйствіе и связанное с этимъ безстрашіе и спокойствіе (могущее быть только у дѣйствующаго человѣка реальное ощущеніе значенія словъ «довлѣетъ днѣви злѣба его») придаетъ книгѣ Ружмона ту атмосферу подлиннаго моральнаго здоровья, котораго такъ мало в современной литературѣ, и которое такъ необходимо многимъ эмигрантскимъ литераторамъ, захлебнувшимся в «говоровомъ окруженіи пустоты».

Но еще большую духовную помощь, эта книга можетъ принести людямъ новыхъ эмигрантскихъ поколѣній, близкимъ к такъ называемымъ революціоннымъ теченіямъ. Эти теченія, несомнѣнно, составляютъ наиболѣе живой и творческой секторъ эмигрантской общественности. Но онъ постоянно обламывается по краямъ: отдѣльные люди и цѣлыя группы срываются в фашизмъ и смѣновѣховство. Не говоря уже о томъ, что вообще почти вся эмигрантская молодежь проникнута духомъ фашизма во всѣхъ его оттѣнкахъ, начиная с про-совѣтскаго и кончая обыкновеннымъ черносотенствомъ, слегка подмалеваннымъ под стиль вѣка.

Всѣмъ этимъ эмигрантскимъ молодымъ людямъ было бы дѣйствительно полезно прочесть дневникъ Ружмона.

Вотъ краткіе выводы, к которымъ онъ приходитъ в результатѣ опыта жизни в провинціи, сначала на маленькомъ островѣ в океанѣ у береговъ Ванден, потомъ на югѣ в департаментѣ Гардъ:

«Здѣсь мертво — фраза, которую услышишь повсюду в провинціи. Всюду апатія, инертность. Здѣсь люди еле живутъ, они только прозябаютъ. Каждый за себя на своемъ клочкѣ бесплодной земли. Сколько опустѣвшихъ областей, оставленныхъ деревень, вспаханыхъ полей, разоренныхъ сельскихъ хозяйствъ и, главное, чувство скуки, оторванности от всего міра. В провинціи нѣтъ больше жизни, инициативы, настоящей радости. Понятно, что молодежь бросаетъ землю и уходитъ в города».

Гдѣ люди, могущіе спасти край от полнаго умиранія, к которому его привели ставленники Бюиссона, крупные собственники и оплот

капитализма — всё эти живущие на пенсию радикалы и социалисты? Какія силы подымаются против этого распада жизни, происходящего по вину либеральной системы, не умевшей организовать во время то, что должно быть организовано?

Вот разсужденіе «фашиста» или ученика Ленина: народ не знает, в чем его интересы, и как их нужно защищать. Распросите человека из народа о причинах кризиса, от которого он страдает, и какія меры оздоровленія ему представляются необходимыми, он вам отвѣтит абстрактными газетными клише.

Отсюда вывод: нужно помочь народу, не спрашивая его мнѣнія. Только Вождь или единственная партія могут навязать этому подавленному народу новый политическій порядок, который ему позволит подняться, работать, плодиться.

Этому выводу автор противопоставляет разсужденіе персоналиста. На первый взгляд, дѣйствительно кажется, что народ ничего не знает о своих настоящих интересах. Но это оттого, что он не умеет их выразить. Это правда, что на собраніях вы услышите только общія мнѣнія, взятые из газет. Но нужно послушать, что говорят люди из народа, каждый в отдельности, в конкретных условіях их жизни и работы. Сумѣйте заставить их разговариваться, и вы услышите много разумнаго, жизненнаго, реальнаго, что может опрокинуть предыдущія циническія заключенія. Всѣ их пожеланія идут в направленіи реформ, предлагаемых персоналистами: самоуправленіе, солидаризм, мѣстные синдикаты, развитіе освободительной техники, спорта, образованія, средств сообщенія.

Вывод: «экипаж» молодых, новых людей, вышедших из всѣх классов общества, надлежит высказать то, о чем молчат газеты, ораторы, плакаты, то-есть дѣйствительную волю трудящихся, искаженную политиканским жаргоном.

Диктатура — единственное рѣшеніе тѣх, кто отказывается воспитать народ. Диктатура или воспитаніе? вот вопрос XX вѣка. Диктатура очень слаба. У нея есть только один сильный аргумент против нас: на кого и на что вы ставите, на какой класс, на какіе интересы? — Мы ставим на усиліе людей наиболѣе челоуѣчных. — Это не много, скажете вы. — Но только это истинно».

Это напоминаніе о челоуѣчности, может-быть, заставит молодых эмигрантов, соблазняющихся строительством культуры и социальнаго строя средствами, применяемыми совѣтским или гитлеровским режимом, задуматься о том, почему, несмотря на всѣ их огромныя достиженія торжество тоталитарных государств готовит челоуѣчеству небывалую еще в исторіи духовную катастрофу.

Я не могу здѣсь останавливаться на ученіи о личности, из котораго исходят в своих реформаторских замыслах персоналисты. Это ученіе, сближающее идею личности с евангельской идеей ближняго, знакомо русским читателям по статьям и книгам одного из главных

его основоположников — Бердяева. «Персонализм» опредѣляет всю «точку зрѣнія» Дени де Ружмона не только как социальнаго философа, но и как писателя-художника. Читая его описанія встрѣч с людьми из народа, убѣждаешься, что это не только эффектная фраза, когда он пишет в кафе у порг д-Итали: «Смотрю на этих людей в кепках и па их жен. Можно сказать: это рабочіе и мѣщане. Одежда, язык, психологія их классов. Но можно сказать и так: это люди, за которых умер Христос».

В. Варшавскій.

ИСКАНІЯ МЛАДОРОССОВ

Перед нами второй выпуск «Русскаго Временника» (Париж 1938), изданія группы молодежи, отколовшейся от Союза Младороссов. Среди разнообразных «пореволюціонных» теченій новый журнал приятно удивляет, как свѣжестью мысли, дѣйствительным духом исканій, так и направленіем, в котором эти исканія ведутся. Для «Русскаго Временника», называющаго себя «органом революціонной монархической мысли», вѣрность религиозной и національной традиціи России соединяется с серьезным, и не только словесным устремленіем к идеалам русской интеллигенціи: свободѣ, демократіи и даже социализму. Синтез такого размаха, конечно, дѣло не легкое, и авторы подчас довольно далеко расходятся в постановкѣ новых вѣх. Но общій дух, их одушевляющій, настолько близок к «Новому Граду», что, несмотря на чуждую нам монархическую мистику, мы готовы видѣть в группѣ «Русскаго Временника» своих ближайших друзей.

Дружба, как и вражда, обязывает к откровенности. И мы, признавая цѣнность многих формулировок и характеристик (среди авторов есть люди, безспорно, талантливые), обязаны указать и пункты расхожденія — или дать сигнал об опасностях.

Опасные пункты лежат на обоих крайних флангах молодой группы: на том флангѣ, который можно было бы назвать правым или националистическим, и на лѣвом, или либеральном. Правый фланг представлен двумя Попандонуло (С. и В.). Они оба проникнуты тѣм пафосом, я бы сказал той мистикой, которая сродни позднему славянофильству эпохи Александра III. Ближе всего они по духу к Л. Тихомирову, общему учителю современнаго монархизма. В своих «Мыслях Русскаго Монархиста», В. Попандонуло исходит из идеи «всеобщаго духовнаго единства», как цѣли всякаго общества и культуры. Понимая это единство не как предѣльный идеал, а как конкрет-

ное состояніе, уже осуществившееся в исторіи, автор естественно приходит к самодержавной монархіи, как лучшему историческому воплощенію единства. Здѣсь порочен монизм самой исходной точки. Цѣлью не можетъ быть единство во что бы то ни стало, а единство в истинѣ. Но путь к истинѣ ведетъ всегда черезъ діалектическія противоположности, черезъ борьбу. Конкретно, политика должна создать лучшія формы для культуры раскрывающейся, движущейся истины, а не единство окончательно найденнаго. Отсюда необходимость плюрализма политическихъ началъ и опасность всѣхъ монистическихъ идеалов. Самодержавная монархія славянофиловъ есть утопія прошлаго, жестокое искаженіе исторической правды. При всѣхъ ея историческихъ заслугахъ, русская монархія никогда не была идеальнымъ носителемъ (не существовавшего) единства. Она была церковно-боярской в XV столѣтіи, опричной в XVI, дворянско-купеческой в XVII, дворянской только в XVIII, бюрократически-полицейской в XIX. Всенародной (и то в ограниченномъ смыслѣ) ей удавалось стать лишь в немногіе великіе моменты русской исторіи: борьба с татарами, реформы Петра I и Александра II. В наше время полной духовной расколотости единство самодержавія можетъ быть только тоталитарнымъ насиліемъ.

С. По пандопуло в статьѣ о пораженствѣ защищаетъ тезисъ обороны Россіи, близкій и нам. Но в защитѣ своей он исходитъ изъ предпосылокъ, которыя можно назвать интегральнымъ націонализмомъ. Его оборона Россіи проистекаетъ прежде всего изъ вѣры в Россію, какъ «мощь физическую и духовную». Эта мощь, повидимому, не нуждается ни в какомъ иномъ нравственномъ или религіозномъ оправданіи. В системѣ духовныхъ цѣнностей нація получаетъ неподобающее, верховное положеніе. Авторъ просто не хочетъ мыслить себѣ возможность конфликта между его народомъ и правдой, народомъ и церковью, народомъ и Христомъ. По средневѣковому церковному сознанию, христіанинъ можетъ участвовать в войнѣ лишь справедливой. Новое, творимое международно-демократическое сознание (увы, теперь болѣе разрушаемое, чѣмъ творимое) возвращается къ средневѣковой предпосылкѣ. Долженъ быть высшій трибуналъ и надъ народами. Иначе жизнь станетъ невозможной, и наша культура разрушится в войнахъ абсолютныхъ, самодовлѣющихъ государствъ.

На противоположномъ лѣвомъ флангѣ Левъ Закутнн, в острой и превосходно написанной статьѣ «Споръ о демократіи», пытается найти конкретное опредѣленіе для демократіи, идеалъ которой он, какъ и всѣ участники сборника, считаетъ своимъ. Но сводя демократію къ ряду «свободъ», он беретъ на себя защиту скорѣе либерализма, чѣмъ демократіи. Защищать свободу в наши дни дѣло поистинѣ рыцарское, — и в пореволюціонномъ станѣ необычное. В современной демократіи наслѣдіе либерализма есть, конечно, самое цѣнное и самое хрупкое. И тѣмъ

не менѣе свободой демократія не исчерпывается. Она имѣетъ свое содержаніе, трудно опредѣлимое. Не желая искать его в «народовластіи», мы вынуждены все-таки углубляться в коренной смыслъ той правды, которая скрывается в этомъ словѣ: назовемъ ли ее «самоуправленіемъ народа», построеніемъ власти «снизу вверхъ», всенародной организаціей власти, или какъ-нибудь иначе. Во всякомъ случаѣ, для автора здѣсь открытая проблема для дальнѣйшаго изслѣдованія.

Л. И. Горбовъ в статьѣ «Въ защиту Монархіи» даетъ спокойное и прозрачное построеніе монархіи конституціонной, или демократической, по классической формулѣ: «монархъ царствуетъ, но не управляетъ». Все, что можно сказать объ этомъ политическомъ идеалѣ, столь привлекательномъ в Англіи или в сѣверной Европѣ, это то, что онъ является утопическимъ для Россіи и вообще для революціонныхъ эпохъ. Тамъ, гдѣ власть по необходимости принимаетъ диктаторіальный характеръ, монархія или сама превращается въ династическую диктатуру (или самодержавіе), или играетъ унизительную роль тѣни диктатора. Ни в Италіи, ни в Греціи, она неспособна защитить народъ отъ тирановъ.

Сравнивая двѣ, прямо противоположныя защиты монархіи в «Русскомъ Временникѣ», мы видимъ, что онѣ обѣ сбиваются на утопіи: славянофильскую и парламентарную. Нашъ выводъ: вопросъ о монархіи нельзя ставить абстрактно. А ставитъ его конкретно, значитъ ставитъ его для Россіи, в обстановкѣ пореволюціонной. А здѣсь и поднимается вопросъ первый — о династіи и ея носителяхъ, и вопросъ второй — о народномъ отношеніи къ этой династіи. И вотъ тутъ то оказывается, что весь нравственный капиталъ, которымъ нѣкогда династія обладала, она начисто растеряла за два послѣднихъ царствованія. В Россіи, какъ и во Франціи начала XIX вѣка, любой изъ революціонныхъ маршаловъ имѣетъ больше шансовъ на (эфемерный, конечно) тронъ, чѣмъ старая династія, неразрывно связанная в народномъ сознаниіи съ дворянской Россіей.

В заключеніе не могу не указать на досадное чувство, которое вызываетъ в отдѣлѣ «Библиографіи» рецензія на богословскій сборникъ «Живое Преданіе». Журналъ, конечно, могъ бы прекрасно обойтись безъ богословскихъ рецензій. Тѣмъ болѣе непонятно, почему он поручилъ ее автору, извѣстному крайней реакціонностью своихъ богословскихъ взглядовъ. Рецензія представляетъ огульное отрицаніе, в пронически-презрительномъ тонѣ, всѣхъ новыхъ и свѣжихъ теченій в православной мысли, которыя нашли себѣ отраженіе в «Живомъ Преданіи». А тамъ пишутъ далеко не революціонеры, скорѣе люди того типа, которые называются «свободными консерваторами». Къ лицу ли молодому и свободному «Русскому Временнику» это реакціонное пятно?

Г. Федотов.

ЛЕВ ЗАКУТИН. «О ЧУВСТВѢ И ЧУВСТВЕННОСТИ».

Философскій этюд. «Космос», Париж 1937.

Читателя, далекаго от философіи, заглавіе книги Льва Закутина может легко ввести в заблужденіе. Под философским этюдом о чувствѣ и чувственности гораздо естественнѣе представить себѣ психологическій набросок по философіи любви, чѣм философское изслѣдованіе данных тоталитарнаго сознания. Слово изслѣдованіе впрочем не примѣнимо к работѣ Закутина. Его книжка (в ней всего только 121 страница) не изслѣдованіе природы сознанія, а лишь интересный, сложный и всеохватывающій план такого изслѣдованія. Эпиграф, украшающій книжку, претендует, впрочем, на большее, а именно на высказываніе новых мыслей. Я не говорю, что этих новых мыслей в этюдѣ Закутина нѣтъ, но этюд написан в таком стилѣ, что вопрос об оригинальности анализов автора неразрѣшим. Книга Закутина почти-что записная книжка философа. Ея дикція интимна, афористична и лабораторна. Автор говорит как-бы сам с собою. Он строго опредѣляет один за другим всѣ вводимые им термины, по эти опредѣленія носят авторитарно-формальный, иногда, кажется, чисто словесный характер. Автор нигдѣ не связывает своих опредѣленій ни с организующим центром своей мысли, ни с опредѣленіями родственных ему философских систем. Всякое-же философское опредѣленіе возможно исключительно только как вчлененіе отдѣльных философских понятій или в цѣлостность своего собственнаго философствованія, или в объемлющую цѣлостность міровой философіи.

Несмотря на то, что Л. Закутин нигдѣ не опредѣляет себя как феноменолога, вряд-ли возможно сомнѣніе в том, что он во многих отношеніях весьма близок к феноменологii Больцано, столь блестяще возрожденной в началѣ столѣтія только-что скончавшимся Эдмундом Гуссерлем. Высказанная, правда, лишь мимоходом, Закутиным мысль, что «рѣшеніе» философских вопросов заключается прежде всего в их «уясненіи» и что задача философіи не в построеніи отвлеченных систем, а в постиженіи «фактов», т.-е. конкретных данных того сознанія, внутри котораго находится мір, очень близка глубокой мысли Гуссерля, что объективности философіи мѣшает глубокомыслие конструктивно произвольных систем, прежде всего систем нѣмецкаго идеализма. В связи с этим положеніем Гуссерля мнѣ представляется важным отмѣтить тот факт, что Гуссерль, будучи чистым ученым, весьма далеким от всякаго христіанства, создал философію болѣе легко уживающуюся с ним, чѣм христіански-гностическая система стараго Шеллинга. Подчер-

киваніем этого обстоятельства я хочу сказать, что в качествѣ христіанскаго философа Л. Закутин находится на методологически вполнѣ правильном пути.

Книга Закутина распадается на три части: на часть логическую, эстетическую и этическую. Теоретическая часть утверждает «тоталитарность сознанія», для котораго нѣтъ ничего вышшаго, и описывает имманентные ему моменты міра: ощущеніе, представленіе, матерія, вещь, факт, эмоція.

Вторая часть изслѣдует главным образом три вопроса: во первых классическій вопрос Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, вопрос психофизическаго параллелизма; во вторых, не менѣе классическій вопрос трансцендентальной эстетики Канта, т.-е. вопрос времени и пространства в их отношеніи к нашим ощущеніям и представленіям и в третьих, наконец, вопрос взаимоотношенія желанія и воли, который представляет собою как-бы переход к третьей, этической части книги.

Эта третья часть, самая короткая, но, быть может, и самая интересная часть книги. В качествѣ глубоко продуманнаго философскаго вопроса она может и не философу дать много матеріала для живого раздумья над сложными вопросами человѣческой жизни. В ней вырисовывается духовный облик автора, его христіанская вѣра в дух, как в жидительное начало міра, в сознаніе, как в «умаленный дух», в свободу, как в побѣду духа над чувственностью и воли над желаніем, в любовь, как в высшее чувство и т. д.

Книга Закутина не популярная книга. Она требует проработки, а не простаго прочтенія. В ней много интересных мыслей. Как на примѣр укажу на мнѣніе Закутина, что Гегель ошибочно считал, будто діалектическія триады идут по прямой, а не по кругу, или на его упрек Канту, что он не различал ощущеній и представленій. Что касается замѣчанія о Гегелѣ, то о нем можно было-бы спорить, если-бы оно было высказано болѣе обстоятельно (очень совѣтовал-бы автору продумать свой тезис по прочтеніи соответствующих глав книги Рихарда Кронера «Von Kant bis Hegel»). Что же касается Канта, то не возможно сомнѣваться в том, что Кант строго различал ощущенія (Empfindungen) и представленія (Vorstellungen) (ср. § 2 «Трансцендентальной эстетики»).

Важнѣе этих отдѣльных неточностей недостаточная выясненность основнаго понятія автора, понятія сознанія. Говоря, что сознаніе тоталитарно, что «всѣ возможные дѣленія возможны внутри сознанія», которое «не воспринимает мір и вещи, но творит их», автор не может конечно, имѣть в виду эмпирическаго сознанія человѣка, хотя нѣкоторые срывы в сторону так называемаго «физиологическаго идеализма» у него и имѣются. Как ни важно, однако, ограниченіе индивидуально-

эмпирического сознания от тоталитарного сознания философии, его одного для современной философии мало. Оставляя в стороне детали отдельных гносеологических учений, мы все-же не можем не отличать «трансцендентальной апперцепции» Канта, от гносеологического субъекта неокантианства и трансцендентального «его» феноменологии от сознания Бергсоновского интуитивистического имманентизма. Очень внимательно прочтя книгу Закутина, я все-же не могу дать себе ясного отчета в том, чем сознание его концепции отличается от сознания перечисленных систем.

Заключивая свою рецензию мне хочется указать на то, что я так критично отнесся к книге молодого автора лишь потому, что для меня совершенно очевидны ее большие и притом не только теоретические достоинства. Если признать верной мысль Закутина, что практическая философия всегда важнее теоретической, ибо «*primum vivere, deinde philosophari*», то необходимо признать и то, что духовно напряженное философствование в смысле жизненного служения много важнее выработки более или менее совершенных книг. В том, что такое напряженное служение идеалу в книге Закутина налицо, сомневаться не приходится. Без того психологического подвига, который сам Закутин описывает в своей книге как вторую стадию аскетизма, требующего «равнодушия к комфорту, безсеребренничества, отсутствия карьеризма и ложного честолюбия», написать такую книгу, как «Чувство и чувственность» в тяжелой эмигрантской жизни нельзя. Непремьнно смалодушествуешь. Закутин рискнул. Будем надеяться, что в награду за риск автору будет дана возможность дальнейшей разработки захвативших его проблем.

Ф. Степун.

РУССКАЯ НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Издание за рубежом на русском языке работ русских ученых — задача в условиях эмиграции чрезвычайно трудная. Но перед людьми, которым дорога русская культура, которые верят в будущее России, задача эта стоит с повелительной настоятельностью. Первые годы можно было еще надеяться на скорое окончание изгнания, верить, что научная работа там, в России, не оборвется. Уничтожение свободы научной мысли, введение обязательной казенной идеологии сдѣлали на родине научную работу невозможной, по крайней мере в области гуманитарных наук, истории, философии, истории религии, экономики, правовѣдения, истории литературы. За рубежом же русским ученым негде печатать свои работы на русском языке. А молодые русские ученые, к счастью, довольно многочисленные, не могут часто и браться за русские темы: не всегда они могут увидѣть свѣтъ и на иностранном языке. Русская научная традиция грозит оборваться.

Группа русских ученых предприняла, под общим обозначением «Русская Научная Библиотека», издание

оригинальных работ русских ученых. В настоящее время уже намечены к печати в ближайшіе годы нижеслѣдующія работы (по алфавиту):

Н. Н. АЛЕКСѢЕВ. *«Мир и человек»*. Опыт философской антропологии.

П. М. БИЦЦЛЛИ. *«Факторы истории Европы»*.

Ф. Ф. ЗЪЛИНСКІИ. *«Религия римской республики»*.

Н. О. ЛОССКІИ. *«Основы этики»*.

П. Н. МИЛЮКОВ. *«Очерки русской культуры»* (т. I, ч. 2-ая). Население и экономика.

Н. Л. ОКУНЕВ. *«Искусство древней Армении»*.

М. И. РОСТОВЦЕВ. *«Эллинистическая социально-экономическая история»*.

П. Н. САВИЦКІИ. *«Основы геополитики России»*.

П. Б. СТРУВЕ. *«Экономическая и социальная история России с древнѣйшихъ времен и до нашего времени»*.

А. Н. ФАТЪЕВ. *«М. М. Сперанскій»*.

Г. П. ФЕДОТОВ. *«История русской религиозности»*.

С. Л. ФРАНК. *«О непостижимом»*.

Д. И. ЧИЖЕВСКІИ. *«Гегель в России»*.

Объяснен и ряд других работ, точныя заглавія которых пока еще не установлены.

В ближайшем году будут выпущены нижеслѣдующія работы:

Ф. Ф. ЗЪЛИНСКІИ. *«Религия римской республики»*.

П. Н. МИЛЮКОВ. *«Очерки русской культуры»*. Население и экономика.

П. Б. СТРУВЕ. *«Экономическая и социальная история России с древнѣйшихъ времен и до нашего времени»*.

Д. И. ЧИЖЕВСКІИ. *«Гегель в России»*.

Издательскій Комитет оставляет за собой право изменить, по техническимъ условіям, порядок изданія.

Цѣна подписки на четыре тома (в среднем по 20 печатныхъ листовъ — 320 страницъ каждый) — 5 долларовъ. 50 номерованныхъ экземпляровъ на лучшей бумагѣ — 10 долларовъ за 4 тома. Цѣна указана с доставкой в предѣлахъ Франціи. За доставку в другія страны взимается дополнительно 50 центовъ. В отдѣльной продажѣ цѣна будетъ повышена.

Издательскій Комитет обращается ко всѣм, кому дорога русская культура, с просьбой поддержать его начинаніе.

Подписку — в любой валютѣ по курсу дня — просят адресовать в Издательство «Современныя Записки», 6, rue Daviel, Paris (13^e).

Издательскій Комитет :

Проф. Н. Н. АЛЕКСѢЕВ.

С. Н. БРЕЙНЕР.

И. И. БУНАКОВ.

Проф. В. Б. ЕЛЪЯШЕВИЧ.

Проф. А. М. МИХЕЛЬСОН.

Проф. Г. П. ФЕДОТОВ.

Ціна 10 франк. ☉

REVUE TRIMESTRIELLE

Dépositaire: YMCA.Presse

29, rue Saint-Didier, 29

P A R I S