

НОВЫЙ ГРАД

3



CITÉ NOUVELLE

Н О В Ы Й Г Р А Д

под редакцией

И. Бунакова, Ф. Степуна и Г. Федотова

3

Библиотека
Института истории
и философии
Академии наук СССР

инн 007
76.

П А Р И Ж

1932

К молодежи

К вам, к русской молодежи в изгнании, мы обращаемся с призывом

Положение русской молодежи в эмиграции тяжело, даже трагично. Идут годы, когда силы жизни ищут для себя формы, определяющей все будущее. Человек хочет воплотиться социально. И этих форм, этого воплощения не дано. Мы живем в безплотном мире, где накапливающиеся духовные энергии еще не находят для себя разрешения. В этом источник страданий и тяжелых ошибок.

Два легких пути, в сущности срыва, открываются перед русской молодежью: в Европу и в СССР. Или стать французом, немцем, англичанином, или возвращенцем, комсомольцем, подданным Сталина. И тот и другой путь обещают оформление жизни, окончательную определенность, конец сомненьям. Но и там и здесь — духовная смерть.

Что можно сказать молодому человеку, который, отчаявшись в России и в своем возвращении на родину, хочет стать европейцем до конца, воспринять иное национальное сознание? В сущности, одно. Он отказывается от великой судьбы ради маленького благополучия. Ему, потерявшему русскую глубину, не найти иной, чужой глубины. Он останется пустышкой, носящейся на поверхности чужого моря. Его удѣл — духовное мѣщанство.

Но что сказать юному идеалисту, который хочет служить своему народу, разделить его мученическую судьбу — и вернуться в Советскую Россию? Ты хочешь служить России, строить ее промышленность, ее культуру. — Хорошо. Но будь трезвым и посмотри в глаза правды. От тебя потребуют не только технической работы, но и чего-то иного. Потребуют отречения от всего, что еще свято для тебя: от Бога, от отца и матери, от великаго русского прошлаго, от состраданія и чело-

Содержаніе:

К молодежи	3
Ф. Степун. О человекѣ «Новаго Града»	6
Г. Федотов. Что такое социализм?	21
Прот. С. Булаков. Душа социализма	33
Н. Бердяев. Социальный кризис культуры	46
Н. Лосский. Свобода и хозяйственная демократія	54
С. Гессен. Современный кризис и перерождение капитализма	60

Идеи и жизнь

Герм. Лев Жилле. Христианское движение против войны ..	72
Б. Ижболдин. Германские экономисты о судьбѣ капитализма ..	73
Ф. Степун. «Третья Россія»	80
Г. Федотов. Война с Востока	83

Книги

Б. Бицилли. Н. Бердяев. Христианство и классовая борьба. Его-же. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. — Н. Лосский. Б. Вышеславцев. Этика преобразеннаго зрѣса. — Б. Ижболдин. G. Wiring. Zwischen-europa und die deutsche Zukunft; W. Hoffmann. Süd-öst-Europa. — П. Бицилли. В. Groethuysen. Origines de l'esprit bourgeois en France. — П. Бицилли. А. Fourgeaud. La rationalisation	87
--	----

вѣчности. Ты должен предать своих друзей на смерть, отречься от своей совѣсти и замѣнить ее политическим приказом. Ты должен участвовать в истребленіи цѣлых классов, которые стоят поперек дороги новой власти. Если ты можешь стать Иудой и Каином, и на крови и преступленіи строить новую Россію, тогда иди. Но многіе ли из юных мечтателей, влюбленных в легенду возрождающейся Россіи, представляют себѣ, что их ожидает в ней?

Есть и иная, болѣе тонкая форма возвращенческаго соблазна: оставаясь в изгнаніи, духовно ассимилируются с СССР. Привѣтствуют творческую энергію ея молодежи, героизм строителей пятилѣтки, стараются усвоить себѣ их душевный строй, их военный напор, самый язык. К чему? Чтобы завоевать себѣ сейчас их сочувствіе в борьбѣ за національную Россію и легче слиться с их рядами, когда придет время вмѣстѣ с ними эту Россію строить.

В этой установкѣ правильна обращенность к Россіи, стремленіе увидѣть творческія силы в ея хаосѣ и включиться в работу ея возстановленія. Но не облегчайте себѣ этой задачи, не жертвуйте оппортунистически своим лучшим духовным благом ради минутнаго и весьма спорнаго успѣха. Вам нравится трудовая энергія и дисциплина комсомольца? Но почему вы забываете о том, что он не только строит заводы, но и разрушает храмы; не только помогает на сельских работах, но и безпощадно разстрѣливает крестьян. И вообще — что отчаянная энергія комсомола (12 милліонов) направлена, по существу, против народа — против 150 милліонов, которые голодом, обезземеленіем, разстрѣлами насильственно загоняются в техническій рай. Что из построеннаго на крови города исключены не только божескія, но и человѣческія цѣнности — состраданія, справедливости, свободы. Вы думаете, так легко отдѣлать форму от содержанія и заполнить сегодняшнюю комсомольскую энергію завтрашним религиозным и національным идеалом? Глубокое заблужденіе. Необходимо перерожденіе самого человѣческаго типа, перестройка всей духовной личности, чтобы комсомолец мог стать строителем христіанской Россіи.

Вы хотите помочь ему в этой духовной перестройкѣ? Так

не подражайте ему, а дайте ему то, чего у него нѣтъ. Ваше назначеніе — русской эмигрантской молодежи — быть дополненіем молодежи внутри-россійской. Хранить, беречь и развивать тѣ цѣнности, которыя заглушаются на родинѣ, но без которых нѣтъ человѣческой жизни на землѣ: вѣры, любви, свободы, уваженія к истинѣ, достоинству человѣческой личности. Когда-нибудь и на них будет спрос в Россіи. Не думайте, что сегодняшній день будет длиться вѣчно. Настанет горькое похмелье послѣ кроваваго пира, и Россія, лучшіе сыны ея, истомятся по духовной правдѣ, по новому—т.-е. старому и вѣчному—человѣческому лицу. Неужели тогда вы, вернушіеся в Россію, покажете матери все ту же безчеловѣчную маску цинизма и жестокости под трехцвѣтным или оранжевым, императорским или фашистским, или — избави, Боже — православным знаменем? Мы привѣствуем волевою активностью, которая движет на героическую борьбу со злом, в образѣ коммунизма придавившем Россію. Боритесь, в борьбѣ ищите остраго оружія, выковывайте новую, цѣлесообразную тактику. Но не угашайте духа.

Организуите свою духовную личность. Оставленное вам судьбою время употребите на воспитаніе из себя трудовых строителей-граждан — не новых тиранов, а сынов Россіи. Крѣпкіе мускулы, сильная воля— всегда нужны в жизни. Но в Россіи сейчас нѣтъ недостатка в людях воли и мускулов. От в а с ждет Россія — чтобы вы принесли с собой огонь вѣры в мір безбожія, оружіе знанія в страну полузнайства и технически обученнаго варварства и, наконец, уваженіе к свободѣ и достоинству человѣка — в землю рабства и насилія над человѣком.

Если такими вы вернетесь на родину, и с такой вѣрой будете строить Россію, благо вам и ей. Тогда, по только тогда воздвигаемое в ней зданіе будет стѣнами новаго града, а не новой тюрьмы.

Редакція.

О человекѣ „Новаго Града“

Большинство наших политических споров — так повелось уже с давних пор — все время вертится вокруг программных и тактических вопросов. Отрицать первостепенную важность этих споров я ни в какой мѣрѣ и степени не собираюсь. Я хочу указать лишь на третій, по моему, не менѣ существенный вопрос, над которым всѣ мы думаем гораздо меньше, чѣм он того заслуживает; на вопрос о внутренней сущности того человекѣ, который будет строить грядущую Россію. Как ни важны наши программные и тактическіе замыслы, их одних все же мало. Одинаковыя программы могут в руках разных людей обернуться совершенно разными результатами. Не подлежит никакому сомнѣнію, что успѣх большевизма объясняется не в послѣднюю очередь тѣм, что при всем своем презрѣніи к отдѣльной человеческой личности, он всегда проявлял очень большую чуткость к проблемѣ пригоднаго для революціи человеческого матеріала.

Большевизм — это не только программа и тактика, это и полусознательная ставка на вполне опредѣленнаго человекѣ. Такая же ставка на «своего» человекѣ характерна и для фашизма, и для націонал-соціализма; но прежде всего, конечно, для католицизма. У современной демократіи такого «своего» человекѣ, котораго можно было бы по глазам узнать, — нѣтъ. Нѣтъ потому, что она принципиально отрицает связь своей политики с тѣми обликами идей, что оформляют человеческія лица, потому что она не понимает того, что так хорошо понимал знаменитый американскій психолог Джемс, утверждавшій, что для всякой хозяйки, сдающей комнату, гораздо важнѣе знать міросозерцаніе своего будущаго жильца, чѣм его бюджет.

Выдвигая во главу угла всѣх политических вопросов вопрос о человекѣ, я дѣлаю это отнюдь не в этически-педагогическом, толстовском порядкѣ, а по соображеніям гораздо болѣе прак-

тическим. Всматриваясь в политическую, хозяйственную и финансовую жизнь современной Европы, нельзя не видѣть, что ея сложность, которая явно будет еще прогрессировать, дошла до таких размѣров, что разобраться в ней простому смертному совершенно невозможно. Рационализированное капиталистическое хозяйство, по всей линіи переплетающееся с международной политикой, завязывается на наших глазах в рационально уже не постижимый узел. Этот узел каждый предприниматель и даже каждый обыватель чувствует узлом, затягивающимся у него на шеѣ. Да и как ему не затягиваться, когда в современном, покоющемся на господствѣ личных интересов обществѣ люди перестают понимать, как им лучше всего защитить свои интересы, как надежнѣе всего помѣстить свои сбереженія. Чрезмѣрной сложностью всѣх хозяйственных и финансовых вопросов объясняется, между прочим, и большой психологическій успѣх (особенно в Германіи) экономически несостоятельной теоріей «автаркіи». В автаркическом стремленіи производственно и потребительски окопаться в своей собственной странѣ сказывается безсознательное стремленіе уйти из-под власти и необозримости міровых взаимоотношеній. Что на этом пути механическаго упрощенія неупрощаемаго положенія выхода нѣтъ, об этом говорить не приходится. Гораздо важнѣе потому другой выход, заключающійся в ставкѣ нашего рационалистическаго міра на иррациональную сущность личности. Циммервальден Лаваль, проводящій націоналистическую политику, Макдональд, возглавляющій кабинет, в который входит консерватор Болдвин, монархист Гинденбург и католик Брюннинг, — все это убѣдительнѣе примѣры двуединаго процесса: процесса выдвиганія политически водительствовающей личности на почвѣ распада партій и программ. Думается, что в дальнѣйшем этот процесс будет еще усиливаться. В основу политических образованій будут полагаться не столько рациональныя программы, сколько иррациональное тяготѣніе к опредѣленному человеческому образу.

Творческій замысел о человекѣ завтрашняго дня становится, таким образом, основною задачею всякаго вновь слагающагося политическаго теченія.

То, к чему Запад сейчас снова приходит, в сущности всегда господствовало в России. Конечно, русские революционные партии до изступления спорили о программах; без тщательного анализа программных разногласий между с.-р. и с.-д., большевиками и меньшевиками истории русской революции не поймешь. И все же не будет, думается, преувеличением сказать, что для русской политической жизни **типология духовных обликов** играет гораздо больше существенную роль, чем разветвление программ. Быть может, даже особая острота русско-интеллигентских программных споров тем и объясняется, что в них не столько намечались совершенно неизбежные в будущем практические мероприятия, сколько закрепились определенные мировоззренческие вбросы и этические устремления.

Если бы русские оппозиционные партии были озабочены всего только практически неизбежными (а тем самым и политически возможными) способами борьбы с царской властью, то, право, им не было о чем спорить. Дистанция между самодержавно-православной Россией и Россией оппозиционно-революционных замыслов оставалась вплоть до войны такой громадной, что всем партиям от кадетов до с.-д. было в сущности по пути. Изучая историю общественных течений, нельзя не видеть, что все их исключительное богатство представляет собою по отношению к практическим задачам государственного строительства какую-то излишнюю роскошь, объясняемую прежде всего мировоззренческими исканиями русского духа. Для уничтожения крепостного права, а в дальнейшем для превращения России в правовое государство русской интеллигенции не было вовсе необходимо подводить на славянофильский лад под свою столь естественную любовь к православной деревне заимствованный у Шеллинга историко-философский фундамент, заканчивать, в стиль Рудиных и Бакуниных, свои студенческие споры о Гегеле и Сен-Симоне на европейских баррикадах и в европейских тюрьмах: «ранними человеколюбцами» ходить в народ, сближая его с опасностью для собственной жизни на какое-то социалистическое богомолье; доказывать на путях с.-р. террора, что герой, действительно, выше толпы, или, увлек-

шись новизною марксистской социологии, выгонять в крестьянской России парниковый пролетариат в качестве незабываемой базы мировой пролетарской революции.

Все эти сверхполитические искания «социальной правды» кончились не политическим освобождением России, а ее закрепощением церковно-приходскому марксизму Ленина и комсомольской муштрой. Результат по-истине убогий, но одновременно все же и грандиозный: грандиозный, потому что в **кривом зеркале** большевицкого синтеза своеобразно переплелись все главные течения русских общественно-политических и мировоззренческих исканий. Так в большевицком сознании, которое необходимо, конечно, отличать от коммунистической идеологии, совершенно очевидны черты той **целостности**, т. е., того единства теории и практики, той корневой связанности всех сфер сознания и областей культуры, что, в качестве своей главной мысли, утверждали славянофилы. Но в этом большевицком «славянофильстве» не хватает главного — той религиозной вбросы в свободу, без которой культурное и политическое осуществление целостного сознания неизбежно превращается в предельное насилие над инакомыслящими. И действительно, огнем и мечом гонят большевики русский народ на свою социалистическую Иордань — крестить в новую вбросу.

В самом начале была в большевизме заложена также все определеннее раскрывающаяся сейчас в России народническая идея социалистического мессианизма. Но и она в большевизме обездушена и изуродована: по мнению большевиков, Россия спасет мир не своим исконным **общинным** социализмом, как утопично, но все же понятно учили народники, а пролетарски-чистым марксистским учением, что не только не верно, но и не понятно.

Очень сильна в большевизме и злосчастная русская тема бунта: высокая оцнка формы разрушения, как формы творчества. Но и в этой теме какой-то непонятный излом. Бакунинско-бланкистская «музыка» бунта, которую призывал слушать и Блок, превращена в рационалистически-марксистском ленинизм в какую-то «алгебру» разрушения. Не в этом ли превращении надо искать объяснение тому, почему коммунистическое

разрушение лишено всякого творчества? Почему все творчество советской России (прежде всего литература) связано не с вѣрой большевизма, а со **страданием** подъяремной России.

Не избѣг своеобразнаго искаженія, наконец, и сам «научный социализм» Маркса. И из него большевики вынули душу, превратив марксистскую теорію діалектическаго экономизма в практику игнорирующаго всякую экономику панполитизма.

Мертвый узел этого лже-тезиса в живое сѣмя новой русской культуры никакими ухищреніями превратить нельзя. Но разсѣчь его в партійных, комсомольских, пролетарских, а отчасти уже и в обывательски-большевицких сердцах новой красной интеллигенціи — одним ударом — тоже невозможно.

Здѣсь нужна долгая, кропотливая работа над созданием новаго міросозерцанія, над возвращением новаго человѣка.

Защищая идею создания новаго цѣлостнаго міросозерцанія и возвращенія новаго человѣка, часто наталкиваешься на соображеніе, что новыя мысли и новые люди не возвращаются, а растут. Соображеніе это, конечно, совершенно вѣрно. Сѣсть за стол и выдумать новое міросозерцаніе нельзя. Но, вѣдь, этого никто и не старается дѣлать. Защитники мысли, что борьба против большевиков возможна только на путях противопоставленія их міропониманію новой творческой идеи, совѣм не обязаны чувствовать себя всевластными строителями своих гордых замыслов. Этот путь утопически-разсудочнаго титанизма, которым шли большевики, ни к чему, кромѣ как к страшному развалу жизни, привести не может. Болѣе, чѣм когда-либо, необходимо сейчас воздержаніе на выдумку. Сейчас необходимо не быстрый міросозерцательный монтаж из подручнаго матеріала случайно подвернувшихся свѣдѣній и личных переживаній, а внимательное, напряженное, отвѣтственное вслушиваніе во все происходящее в мірѣ и с міром и религіозно-предметное разгадываніе его судеб. Подлинно **цѣлостное** міросозерцаніе нельзя смѣшивать с міросозерцаніем всего только **цѣльным**. Цѣлостность есть религіозная форма цѣльности. В условіях христіанской культуры цѣлостное міросозерцаніе есть потому неизбѣжно міросозерцаніе христіанское.

Человѣкъ «Новаго града» есть таким образом прежде всего ревнитель цѣлостнаго христіанскаго міросозерцанія, в этом корень его антибольшевизма. Положеніе это требует однако, подробнаго разясненія.

Для того, чтобы не исказить в своем представленіи искомый образ человѣка «Новаго града», необходимо помнить; что никакого раз навсегда даннаго цѣлостнаго христіанскаго міросозерцанія Евангеліе в себѣ не содержит. Евангеліе христіанство не только не заключает в себѣ, как о том еще недавно (в преніях по поводу доклада Н. А. Бердяева) напомнил П. Б. Струве, никакой социальной программы, но также не дает вполнѣ опредѣленных отвѣтов и на цѣлый ряд других, не менѣе важных вопросов, — напимѣр, на вопрос о любви, о семьѣ, о творчествѣ, о культурѣ и т. д. Из этого не подлежащаго оспариванію факта слѣдует, что под цѣлостным христіанским міросозерцаніем нельзя понимать чисто теоретическое распространеніе основ евангеліскаго міросозерцанія на всѣ животрепещущіе вопросы современности. Таким виѣшним путем к цѣлостному христіанскому міросозерцанію не прійти. **Міросозерцательная скупость Евангелія не случайна, а провиденціальна.** Ея смысл в указаніи на то, что сущность христіанства не в теоретическом исповѣданіи и практическом осуществленіи міросозерцательных положеній, а в свободном и творческом **раскрытіи** религіознаго смысла міра и жизни из глубин опытно-конкретнаго познанія о Христѣ. Неподвижным и вѣчным началом христіанскаго міросозерцанія является таким образом только Христос; мір же и жизнь, постоянно заново становящіеся в историческом процессѣ, являются началом мѣняющимся. Из этого слѣдует, что, насколько **абсолютна вѣра Христова**, настолько же **относительны всѣ христіанскія міросозерцанія**. Перед человѣком «Новаго града» стоит сейчас не только задача борьбы за христіанство, но и задача борьбы за требуемое современностью христіанское міровоззрѣніе, за организацию живой, духовной, практической связи между христіанством и современностью.

Как бы разны люди разных политических убѣждений ни относились к тому, что сейчас происходит в мірѣ, в одном согласны всѣ: мір нынѣ живет — воюет и буйствует — о хлѣбѣ насущном. Из всѣх тем современности наиболѣе острой и больной темой является тема социальнаго устройства міра. Как ни ложно с теоретической точки зрѣнія ученіе Маркса о том, что всѣ формы государственной и политической жизни, а равно и всѣ формы культурнаго творчества являются только «надстройкой над производственным базисом», за ним все же нельзя не признать значенія величайшаго пророчества о всем том, что мы сейчас переживаем. Причем наиболѣе характерною чертою всего переживаемаго является то, что большевики, дѣйствительно повѣрившіе в то, что человек только и живет борьбою за хлѣб, несмотря на всю титаническую борьбу за свой социальный рай, этого насущнаго хлѣба Россіи дать не могут, и не могут, конечно, только потому, что **свою** мечту об устройеніи человечества любят болѣе того ближняго, котораго заставляют на свою мечту работать. Перед лицом большевизма человеку «Новаго града» становится, как никогда, ясным, что на всякій утопически-мечтательный безудерж есть только одна узда: живая любовь к ближнему, мѣшающая превращать его в строительный матеріал Царствія Божія на землѣ. **Соціологически** — христіанство может быть, таким образом, опредѣлено, как **антиутопизм**, как пафос конкретности и постепенности социальнаго устройства. Этим стремленіем к трезвости опредѣляется отношеніе новгородскаго міросозерцанія и новгородскаго человека ко всѣм началам современной политической борьбы, к коммунизму и націонализму, к государству, классу и партіи, к демократіи и парламентаризму.

Перед тѣм, как попытаться опредѣлить сущность отношенія новгородскаго сознанія ко всѣм этим началам, необходимо указать на тѣ возникающіе на пути самаго христіанства соблазны, которые могут ему помѣшать осилить стоящіе перед ним историческія заданія.

Таких соблазнов три: соблазн клерикализма, индивидуалистическаго лжеаскетизма и церковной романтики.

Соблазн клерикализма есть с точки зрѣнія **вѣроисповѣд-**

ных различій прежде всего соблазн католическій. Его сущность в стремленіи получить в свое распоряженіе **готовое** христіанское міросозерцаніе и избавиться от мучительной отвѣтственности личнаго религіознаго творчества. Перед человеком «Новаго града» стоит задача преодоленія этого стремленія. То, что с католической точки зрѣнія, быть может, и должно представляться величайшим недостатком православія, а именно неизбежность вольнаго православнаго философствованія (Хомяков, Соловьев, Бердяев) — русскому человеку «Новаго града» представляется глубочайшею цѣнностью православной религіозности. Ему слышно: — христіанство, стремящееся к преобразенію міра не может и не должно быть связано никаким официально-церковным, **клерикальным** міросозерцаніем. Крѣпкая церковная жизнь и вольное, дерзающее міросозерцательное, политическое и социальное творчество — таков должен быть строй религіознаго сознанія человека «Новаго града», благодарно ощущающаго провиденціальныи смысл міросозерцательной скупости евангельскаго христіанства.

Второй соблазн, стоящій нынѣ на пути раскрытія **социальнаго** смысла христіанства, есть соблазн индивидуалистическаго аскетизма. Соблазн этот гораздо глубже и понятнѣе перваго. Мір охвачен сейчас таким безоглядным безуміем, таким почти вдохновенным злом, что мысль о его христіанском просвѣтленіи невольно начинает казаться легкомысленной утопией. Возникают сомнѣнія: нужно ли вообще христіанину заботиться об улучшеніи міра, не является ли крушеніе всѣх надежд на будущее кратчайшим путем в царство вѣчности? Не глубже ли, религіозно, — молиться за грѣшный мір, чѣм стараться его исправить? Не важнѣе ли спасти свою душу, чѣм изничтожать дух большевизма? Да и почему думать, что мір счастливый и разумный будет болѣе глубоко жить религіозною жизнью, чѣм мір безумный и несчастный?

Всѣ эти мысли сами по себѣ понятны и вѣрны. И все же тенденція аскетически - индивидуалистическаго выхода из міра — ложна. Конечно, «мір лежит во злѣ», и конечно, Царствіе небесное не есть послѣдняя счастливая стадія земной исторіи

человѣчества, но прекращать на этом основаніи борьбу с социальным злом — недопустимо.

Пусть даже вѣрно, что «пост и молитва» являются болѣе дѣйствительными формами борьбы со злом, чѣм общественно-политическая борьба с духом большевизма, — кто из нас, людей атеистическаго вѣка, имѣет право сказать о себѣ, что он не согласен на низшія формы борьбы, что он будет бороться только постом и молитвой?

Пусть вѣрно, что мир счастливый и разумный не будет крѣпче помнить о Богѣ, чѣм мир безумный и несчастный, все равно: — **принимать** безуміе, как силовую станцію для производства религиозной энергіи, — недопустимо. В исторіи бывали времена, когда спасеніе души, быть может, и могло совершаться помимо озабоченности социально-политическими судьбами міра. Сейчас свершаются времена иныя. Сейчас «спор Бога с дьяволом» ведется на социальнo - политической территоріи. Так, по крайней мѣрѣ, должны, как мнѣ кажется, ощущать люди «Новаго града», не могущіе принять социальнo не встревоженнаго индивидуалистическаго христіанства.

Третій соблазн — соблазн романтизма. Он гораздо распространѣннѣе первых двух, и совсѣм освободиться от него, особенно в эмиграціи, очень трудно.

Русскіе люди, ушедшіе в изгнаніе, потеряли все. Как ни тоскуй, Россіи из Европы не увидишь. От ея пейзажа, от ея хлѣбов и лугов, усадеб и деревень остались только силуэты православныхъ церквей. Войдешь, забудешься и кажется, что выйдя увидишь Россію. Вот и ходят русскіе люди, еще вчера, быть может, убежденные атеисты, по церквамъ зарубежья, как по роднымъ мѣстам. Всею душою уходя в прошлое, слушают с закрытыми глазами невнятные и даже непонятные им церковныя напѣвы. Души увлажняются слезами и, влажные, начинают клубиться воспоминаніями.

Во всем этом нѣтъ ничего дурнаго. Сойчас многіе русскіе люди приходят к вѣрѣ на путяхъ внезапно открывающейся им красоты церкви. Нетлѣнная красота церкви есть одна изъ величайшихъ твердынь христіанства. Нечувствительность к благоуханію этой красоты сыграла роковую роль в протестантизмѣ. И

все же, нельзя ни на минуту забывать, что лирически-скорбная ворожба, которой нынѣ многіе отдаются в церкви, совсѣм не вѣра. До чего она далека от вѣры, явствует из того, что она в своихъ низшихъ формахъ зачастую почти сливается с такими формами лирической ворожбы, какъ застольныя воспоминанія о Ледяномъ походѣ, о генералѣ Дроздовском, о Галлиполи; стадіей ниже — с разливомъ души при звукахъ русской пѣсни и, наконецъ, с надрывнымъ погруженіемъ в «черный морокъ цыганскихъ пѣсенъ».

Конечно, разница между національно - церковной, патриотически - военной и эротически - цыганской лирикой очень велика, но при всей значительности этой разницы в душѣ эмиграціи все же есть тропинка, на которой дьяконскіе возгласы встрѣчаются с гитарнымъ переборомъ. Задача новоградскаго человѣка эту тропинку и в своей душѣ и в душѣ эмиграціи перекопать. Христіанство «Новаго града» должно быть не романтическимъ убѣжищемъ тѣней прошлаго, а крѣпкимъ фундаментомъ будущаго. При всей своей духовной и церковно-мистической напряженности, оно должно быть трезвой, крѣпкой и дѣйственной **рабочей** силой.

Начертая ту христіанскую психологію, за которую необходимо бороться человѣку «Новаго града», я долженъ вернуться к поставленному мною выше вопросу о взаимоотношеніи христіанства и политики. В сущности, отвѣтъ на этотъ вопросъ уже предрѣшенъ моимъ утвержденіемъ, что социологически христіанство должно быть опредѣлено какъ анти-утопизмъ. Исходя из природы утопизма, проще всего прійти к уточненію основнаго принципа христіанской политики.

Сущность утопіи — заключается в вѣрѣ, что на путяхъ **разумнаго** устроенія общества возможно осуществленіе **полнаго** счастья на землѣ. Ленину, осмотрительнѣйшему, трезвому, политическому тактику и все-таки одному изъ величайшихъ утопистовъ, судьба предоставила всѣ возможности осуществленія его утопіи. Осуществленіе это накрѣпко связало разсудочный духъ утопизма с насильническимъ безуміемъ демагогіи и диктатуры. Сейчас и в Европѣ (прежде всего в Германіи) диктатура высоко поднимаетъ свою голову. В горячихъ глазахъ этой страш-

ной головы все та же безумная мечта: — взять и **свою** **человѣческой** волею уничтожить все вчерашнее и злое и завтра водворить порядок и рай на землѣ.

Ясно, что христіанскому міросозерцанію ничто не может быть болѣе чуждо, чѣм двуединый дух утопізма и насилія. Осью христіанскаго сознанія является идея Богочеловѣчества, несомѣстная с идеей всемогущаго человѣка. Истина христіанскому сознанію не задана, а дана. Открытіе **совершенно новых, не связанных** с христіанством истиин для христіанскаго сознанія немислимо. В центрѣ христіанства стоит вѣра в «безуміе креста» (Тютчев), и потому христіанство несомѣстимо с утопической вѣрою в разум. Также несомѣстимо христіанство и с идеей **права** на насиліе. Верховною формою связи Бога и человѣка христіанство мыслит идею сыновства. Христіанин является не Божьим подданным, а сыном Божьим. Эта идея сыновства, усыновленія не теряет и не может терять своего значанія и в сферѣ христіанской политики. Ни один христіанскій политик не может стремиться забривать в свои ряды не преобразенных его истиной вѣроподданных. Всякій должен стремиться к тому, чтобы все новые и новые люди **усыновлялись** исповѣдуемой им самим истиной, чтобы они просвѣлялись ею, чтобы она внутри овладѣвала ими. Дух христіанской политики есть дух свободы, дух освобожденія через истину. Человѣкъ «Новаго града» органически свободолобив. Для него свобода не отдѣлима от истины. Для него свобода есть путь нисхожденія истины в жизнь и путь восхожденія жизни к истинѣ.

Свобода есть и символ вѣры демократіи, ведущей сейчас тяжелую борьбу с захватнической тенденціей диктаторіальной утопіи. Так возникает вопрос об отношеніи міросозерцанія «Новаго града» к міросозерцанію демократіи.

Проблема демократіи очень сложна, к тому же еще и усложнена всевозможными недоразумѣніями и страстями. Ставя вопрос об отношеніи человѣка «Новаго града» к демократіи, нельзя не начать с признанія, что типичный современный западно-европейскій демократ, по всему своему душевно-духовно-

му складу, не может быть особенно близок людям «Новаго града». Типичный **современный** демократ в глубинѣ своего сердца всегда просвѣщен: рационалист, прогрессист, оптимист. К религіи он относится в лучшем случаѣ (на правом либеральном флангѣ) равнодушно, в худшем (на лѣвом, социалистическом) отрицательно. Из всего Гегеля он запомнил только одно положеніе, что «количество переходит в качество», и потому вѣрит, что человѣкъ, получившій большинство голосов, наидостойнѣйшій человѣкъ. В истину он не вѣрит, считая ее случайною суммою господствующих в данное время мнѣній. В наукѣ он цѣнит болѣе всего технику, в искусствѣ — развлеченіе, в природѣ — лужайку для отдыха. В теоріи он за семью и вѣрность, на практикѣ же он создал систему двухдѣтной семьи и благополучных измѣн. В теоріи он пацифист (только что зачитывавшійся Ремарком), на практикѣ же, когда дѣло доходило до защиты своих интересов (правильно или неправильно понятых, все равно), он проявляет и крѣпкіе нервы и воинскія доблести, ибо в свои интересы он вѣрит не так, как в истину и мораль, а совѣм серьезно, по настоящему.

Русская публицистика — от Герцена до Горькаго, от Леонтьева до Бердяева много издѣвавшаяся над мѣщанством Запада, никогда, к сожалѣнію, с достаточной остротой не отдѣляла мѣщанства от демократіи и тѣм самым много повредила правильному пониманію **духовной** сущности демократическаго принципа. Конечно, западно-европейскій мѣщанин вырос вмѣстѣ с демократіей, в формах демократіи завладѣл міром, но из этого отнюдь не слѣдует, что демократія по существу представляет собою политическую форму мѣщанскаго общежитія. Самое поверхностное знакомство с исторіей с неоспоримою ясностью устанавливает, что корни современной демократіи гораздо глубже корней мѣщанства. Корни демократіи — **религіозные** корни реформации, корни мѣщанства — **рационалистическіе** корни поздняго просвѣщенства. Даже такой мыслитель, как Локк, обосновывает демократію совершенно религіозно: человѣкъ, по его мысли, принадлежит Богу, и потому не может ни отдать себя в **полное** распоряженіе другому человѣку, ни взять другого в свое распоряженіе. В качествѣ «Божьей соб-

ственности», человек может «право распоряжения своею волею лишь на время доверить другому, свободно избранному им человеку», но навсегда подарить себя другому он не может, ибо он искони принадлежит не себе, а Богу. Эти мысли легли, как известно, в основу философии государства Монтескье (которая их религиозно, правда, обездушила), а тем самым и в основу той политической демократии, которую нужно строго отличать от психологического склада современного демократа-мещанина. Насколько этот последний чужд и враждебен духу «Новаго града», настолько же демократия в принципе ему близка.

Однако и оставляя в стороне историю демократии, нельзя не видеть, что ее основной принцип — принцип защиты свободы мнѣнія, как формы коллективного исканія освобождающей истины — должен быть близок духу христианской политики. Конечно, **верховная Истина** в христианствѣ дана. Но в своем нераскрытом видѣ она недостаточна для разрѣшенія конкретных, культурно-политических и социальных вопросов. Разрѣшение это возможно только через ее сложное мирозерцательное раскрытие применительно к постоянно мѣняющейся исторической обстановкѣ.

В католичествѣ это раскрытие совершается под знаком догмата о непогрѣшимости. Православие этого догмата не знает. Мирозерцательное раскрытие верховной Истины христианства возможно в православии, как было уже выше сказано, лишь на путях личного религиозного творчества. Пути эти неизбежно приводят к многообразию христианских мирозерцаний, а тем самым и к многообразию рѣшеній тѣх или иных социально-политических вопросов. Так люди, в искренности и в глубинѣ христианских чувств и вѣрованій которых мы сомнѣваться не можем, совершенно по разному смотрят на судьбу русской церкви; разные их взгляды, очевидно, связаны с различіем их философских мирозерцаний, за которыми определенно стоят и разные политическія убѣждения. Будь мы, эмигранты, в свободной Россіи, всѣ эти точки зрѣнія, вѣроятно, превратились бы в разные христианскія партіи. Никакой **чисто политической** инстанціи, которая могла бы разрѣшить спор этих христианских мирозер-

дарство и преобразуемый им социальный строй. Политическія партіи со своими традиціями, укоренившимся консерватизмом борьбы, слишком далеки от производственного процесса, и в эпоху, когда производственные проблемы заслоняют все поле зрѣнія, должны уступить мѣсто профессиональным организациям в руководствѣ социальным преобразованием. Профессиональные экономическія связи в такую эпоху оказываются для рабочего сильнѣе территориальных — его избирательнаго округа — и политических — его партіи. Все это объясняет рост корпоративной идеи в государственном правѣ нашего времени. Повидимому, социальная демократія осуществит себя в государствах в формах синдикализма. Но остается вопросом, сохранятся ли, на ряду с синдикальным строем, остатки стараго политическаго государства — двойственность парламента — или нѣт. В первом случаѣ мы получаем сложную социальную структуру, напоминающую Флоренцію на рубежѣ XIV вѣка. Сложность не есть противопоказаніе. Ограничимся указаніем проблемы для будущаго.

Корпоративное общество, разумѣется, столь же далеко от совершеннаго равновѣсія, как и общество политическое. Лишь деспотія обезпечивает надолго (иногда на тысячелѣтія) социальное равновѣсіе. Упрек в гармонизаціи, может быть, одно из самых сильных обвиненій, какія могут быть выдвинуты против общественнаго строя. Гармонизація означает застой и медленный декаданс, ибо жизнь движется противорѣчіями. Противорѣчія интересов между профессиональными корпорациями являются движущим элементом внутри корпоративнаго общества. Борьба классов и партій современнаго міра продолжается в социалистическом — борьбой профессій. Рабочему сознанию совершенно чуждо понятіе о профессиональном равенствѣ. Даже в коммунистической Россіи аристократическое первородство металлиста перед текстильщиком никѣм не оспаривается. Цѣльи профессіи будут подниматься наверх и падать, вмѣстѣ с колебаніем их социального значенія и сдвигами в духовной іерархіи цѣнностей.

Материальное равенство не может быть цѣлью трудовой демократіи — ни между профессіями, ни, тем болѣе, внутри

их. Каждый мастер стремится к совершенству и требует вознаграждения, соответствующего труду и качеству труда. Часовая, дневная плата годится для пролетария или чиновника, ненавидящего свой труд. Квалификация труда есть основа социальной иерархии. Начало равенства признается, как равенство старта, т.-е. равенство начальных возможностей. В конце концов, существенное в нем — общность воспитания. Но неравенство, справедливое в известных границах, перерастая их, разрушает социальное общение. Оно не должно приводить к непреходимой черте различия общественного быта. Общий стиль быта является непременным условием общения и строя братства. Лишь патриархальное общество удовлетворяло некогда этому требованию. Возвращение к общности быта есть необходимое условие социальной демократии, и вместе с тем возрождения социально-жизненного христианства.

Серьезнейшая проблема социальной демократии — положение работников духовного труда. Какова будет роль и значение интеллигенции: ученых, художников, священников? Весьма серьезна опасность, — и современность, не только в России, не оставляет места оптимизму, — что победоносный физический труд даст волю своему злопамятству и, подобно Толстому в известной сказке, признает мозоли единственным критерием труда. Психологически эта реакция почти неизбежна. Она общает социальную деградацию интеллигенции и временное помрачение культуры. Мы не можем простить Флорентийской трудовой республике, что Данте принужден был вступить в цех аптекарей, чтобы получить политические права: в республике не было цеха поэтов. Однако сама победа рабочего исцеляет его от классового мракобесия. Современная техника все больше требует от рабочего не мускульного, а мозгового усилия. Рабочая машина превращается в его господина. Мозоли сходят с его рук. Инженер, а не чернорабочий — представляет тип работника в «технологическом процессе» нашего времени. Не интеллигенция поглощается пролетариатом, а пролетариат поглощается интеллигенцией. Таковы технические тенденции культуры. Пролетариат есть обреченное на смерть порождение капиталистического века. Трудовая интеллигенция замещает его и воскрешает

традиции средневекового ремесла-искусства. Равенство образования, с другого конца, стирает остатки былого антагонизма работников духовного и мускульного труда.

Однако, все это еще не общает работникам духовной культуры подобающего им первенства в общественной иерархии. Они не создают материальных ценностей, и, пока производство материальных благ поглощает внимание общества, пока технология является теологией масс, нечего и думать о восстановлении должного духовного строя. Но материальный голод утолен. Безграничная продуктивность современной машины сама по себе обезценивает материальные блага: только редкое ценно. Тогда создаются предпосылки для коренного перерождения всего строя человеческих потребностей и интересов. Повышение фондов безкорыстных ценностей — науки, искусства, религии, — само по себе поднимет уважение к искателям истины, строителям идеальных форм, учителям духовной жизни. Но это вводит уже нас в круг чисто духовных проблем, связанных с трудовым обществом, которые требуют отдельного рассмотрения.

Г. Федотов.

Душа социализма

II. 1)

Материалистический экономизм логически должен вести к пассивному фатализму, потому что не личность с ее творческими устремлениями, но безличный хозяйственный процесс определяет для него пути истории. Здесь нет места для добра и зла, и вообще для ценностей идеальных. Однако практически, в полной непоследовательности своей доктрины, социализм развивается в новейшую эпоху наибольшей исторической динамики, — именно «революционность». Дух революции носится над

1) См. «Новый Град» № 1.

Европой с 1789 года, проникая все глубже и глубже, вбирая в себя новый социальный материал, так что общественность нашего времени начинает определяться по отношению к революции, за или против нея.

Революция есть факт и принцип. Как факт, революции происходят с элементарной стихийностью, онъ подобны извержению вулкана, выбрасывающего лаву и пепел, или землетрясенію, перемѣщающему пласты, опускающему одни материки и поднимающему другіе. Стихийныя силы злы уже в неразумности своей, а еще болѣе, когда сам человекъ становится стихіей. Пробуждается звѣрство и безуміе, и в массах просыпается вѣковая обида, мстительная злоба и накопленная зависть, — конечно, наряду с героическим энтузіазмом отдѣльных лиц, вождей или групп. Не прозрачныя воды, но отягченныя грязью и мутой несет в себѣ прорвавшійся Ахеронт. Историческія потрясенія никогда не являют собой «моральной идилліи, способной удовлетворить школьнаго учителя», как замѣтил еще Гегель. В несущемся потоцѣ революции, как пѣна, выступает на поверхность человѣческая низость, обычно скрывающаяся в потемках, — поднимается худшее в человекѣ, вѣроятно, чтобы могло открыться и лучшее. Насильничество и деспотизм олигархій, красный террор наряду с революціонным ханжеством, демагогіей и карьеризмом отражают и одичаніе, и своеобразную одержимость масс и «вождей». — Как принцип, революция есть принципиальный разрыв нитей историческаго преданія, желаніе из себя начать исторію. Паѳос разрушенія есть здѣсь паѳос созиданія. Варваризація тут происходит не только от перемѣненія социальных пластов, но и вслѣдствіе общей антикультурности революции в отношеніи к прошлому, даже если она фактически служит культурѣ будущаго. Поэтому не случайно, что нигилистическое возстаніе против историческаго преданія направляется и против вѣры, становится «воинствующим безбожіем». Его нельзя объяснить только грѣхами церковных организаций, которые здѣсь обличаются и караются. Революция несет в себѣ нигилистическую вражду вообще к цѣнностям и святыням, и было бы непонятно, если бы земной мятеж не осоз-

нал себя и как возстаніе против неба, не перешел бы в богоборство.

Все это так, но, вѣдь, революція и не есть нормальное состояніе душ, а когда же болѣзнь бывает привлекательна, и катастрофа благополучна? При том же болѣзнь имѣет и свое достаточное основаніе, — свои причины, обычно очень глубоко и далеко идущія в прошлое. Палачи здѣсь являются и историческими жертвами, в которых виновны всѣ, революции активно или пассивно содѣйствовашіе. Революція дѣлается отнюдь не самими революціонерами, которые в этом отношеніи впадают в ложную историческую спесь, скорѣе они сами (как и контрреволюціонеры) дѣлаются революціей. Вѣрно лишь то, что существует нѣкая *idée-force* революции, то взрывчатое вещество, которое приводит в движеніе косную матерію, и это есть, наряду с ненавистью, и особая вѣра и паѳос. В идеѣ революции прежде всего находит для себя выраженіе устремленность в будущее, жажда его и вѣра в него, *amor futuri*. В ней содержится извѣстный идеал будущаго и, больше того, нѣкое узрѣніе, прозекція этого будущаго из настоящаго; душа ея в этом смыслѣ есть утопія (*u-topos*), — нѣчто, еще не существовавшее в каком-либо мѣстѣ, но долженствующее прійти (слово это имѣет происхожденіе от Т. Мора, исповѣдника и мученика католической церкви в XVI в.). Утопіи бывают разныя, но вообще утопія есть предмет социальной вѣры, надежды и любви, «уповаемых извѣщеніе, вещей обличеніе невидимых». ¹⁾ Утопизм не есть непременно противоположность реализму, — он может и должен соединиться с ним. Здѣсь есть различіе цѣли и средства, заданія и исполненія. Утопія в этом смыслѣ есть «идеал с мѣняющимся содержаніем», причем первый принадлежит долженствованію, второе исторической телеологіи. Лишь при нарушеніи должнаго равновѣсія утопизм вторгается в область реализма, и получается бред; или же реализм утра-

¹⁾ Евр. XI, I. Эта классическая глава о вѣрѣ есть изъясненіе ея, как побѣднаго религіознаго утопизма. Здѣсь говорится о тѣх ветхозавѣтных праведниках, которые «не получивши обѣтованій, только издали видѣли оныя и радовались» (13), которые «вѣрою побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованія» (33 и сл.), «и всѣ сіи, свидѣтельствованные в вѣрѣ, не получили обѣщаннаго» (39).

чивает свое идеальное устремление и вырождается в безыдейный практицизм. Христианский идеал Царства Божия в истории осуществляется в рядъ мнѣющихся историческихъ задачъ (каковыми в настоящее время, в числѣ другихъ, является и достижение социальной справедливости, соединенной с личной свободой), и имъ соответствуютъ практическія мѣры (в этой области возможны и практическія разногласія, почему христианство, призванное установить единство в духѣ, не может отождествить себя с какой-либо одной программой или партіей). Утопизм, по существу, принадлежит ветхозавѣтному мессіанству, так же как и христианству, но в новѣйшее время фактически онъ оказался монополизирован революціоннымъ социализмомъ. Хотя и в марксизмѣ считалось признакомъ хорошаго тона отречься от «утопическаго социализма» ради «научнаго», т. е. реалистическаго, но, конечно, и онъ утопичен не меньше, чѣмъ другія утопіи. Утопія всегда есть небылица, сказка о будущемъ, поскольку из настоящаго нельзя видѣть будущаго, но она же есть пророчество о нем, ибо это будущее уже содержится и предчувствуется в настоящемъ. Утопія есть внутренній нервъ в динамикѣ истории. «Сердце в будущемъ живет, — Настоящее уныло» (Пушкин), таковъ законъ человѣческаго сердца, его мечта. Бываетъ мечтательность и расслабляющая, однако, без мечты не живетъ человѣкъ. Исторію дѣлаютъ не трезвые прозаики, но мечтатели, люди вѣры, пророки, «утописты». Для нихъ «унылое» настоящее есть лишь предисторія (Vorgeschichte), прологъ къ исторіи, с его «діалектикой», гдѣ «Widerspruch ist Fortleitende», осуществляя разум исторіи — List der Vernunft (Гегель). И эта діалектика силою вещей оказывается революціей по отношенію къ непризнаваемому имъ настоящему, имъ она готова жертвовать для будущаго, — любовью къ ближнему во имя «любви къ дальнему».

Однако потерявшая свое духовное равновѣсіе вѣра становится суевѣріемъ или фанатической мечтательностью, которая вдохновляется уже не видѣніемъ грядущаго града, но обманчивыми миражами. Утопизм, составляющій душу революціи, какъ лишенный религіознаго корня, не имѣетъ и духовнаго равновѣсія. Соціальныи идеализмъ в немъ находится в противорѣчій с тѣмъ

безкрылымъ позитивизмомъ, с которымъ — во имя мнимой «научности» — онъ связан. Утопизмъ Маркса, какъ и другихъ позитивистовъ, совершенно ирраціонален, полонъ противорѣчій и религіозно пуст. Его представленія об исторіи не идутъ далѣе *Vorgeschichte*, — эпохи классовой борьбы, но сама *Geschichte* лишена содержанія. Безрелигіозный утопизмъ в революціонномъ социализмѣ, поскольку онъ не есть демагогія, превращается в горячечный бредъ, фату моргану бредущихъ в безводной пустынѣ. Однако, во имя любви, которая «не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ» (I Кор. 13, 6), должны мы и здѣсь увидать выраженіе подлинной жажды, которая не знает, не находитъ религіознаго источника для своего утоленія и, сама себя не понимая, не разумѣетъ своей собственной правды. Разрывъ социальнаго идеализма, «прогресса», с христианствомъ и даже со всякой вѣрой в личнаго Бога, этотъ острый рецидивъ язычества, можетъ казаться окончательнымъ и безповоротнымъ (и изступленныи богохульства в Россіи с религіознымъ удушеніемъ народа и антирелигіозной инквизиціей в этомъ какъ будто убѣждаютъ насъ еще болѣе, нежели вакханаліи французской революціи). Соціальныи утописты, дико и изступленно в Россіи, вяло и холодно в другихъ странахъ, дѣлаютъ из социальнаго революціи религіозный идолъ. На противоположной же сторонѣ, люди церкви видятъ в этомъ достаточное основаніе для суда надъ ними с умываніемъ рукъ и снятіемъ с себя всякой отвѣтственности. Создается полная взаимная отчужденность, глухота и непониманіе. Водораздѣлъ между христианствомъ и неязычествомъ (мнящимъ себя безбожіемъ) проходитъ вовсе не по линіи мнимой «научности». (На этой почвѣ слѣдуетъ скорѣе говорить о приближающейся встрѣчѣ вѣры и знанія, нежели наоборот, и вообще материализмъ в настоящее время есть столько же абскуррантизмъ, сколько и недомыслие). Онъ проходитъ по линіи историческаго динамизма, отношенія къ социальнаго дѣйственности. Нельзя, конечно, умалять злой воли и, слѣдовательно, завѣдомой, сознательной вражды къ святынь в «воинствующемъ безбожіи» и в особенности у его вожаковъ, чиновныхъ генераловъ от революціи, и ихъ опричниковъ, дѣлающихъ карьеру на христопродавчествѣ и духовномъ дѣтоубійствѣ. Но сатана, помимо своего подлиннаго и страшнаго

го лика, приѣмлет еще и вид ангела свѣта, облакаясь в одѣяніе соціальной правды, и безбожное движеніе вдохновляется обманом отца лжи, который создал лжеутопію обезбоженного міра, в нем самом имѣющаго своего владыку. Духовная трезвость, как и простая правдивость, требует тщательнаго изслѣдованія сложившагося положенія, прежде чѣм произносить окончательный приговор и передавать дѣло, так сказать, в высшую инстанцію. И там, гдѣ многіе склонны видѣть духовное противоборство, при котором вся вина находится только на одной сторонѣ, не происходит ли и нѣкоторое недоразумѣніе, создаваемое не только скудоуміем и злой волей, но также и наличием вины и на другой сторонѣ?

«Покайтесь — metanosite (одумайтесь, провѣрьте сами себя), ибо приблизилось Царствіе Божіе», — эти слова Предтечи, а затѣм и Христа, имѣют самый широкій смысл, а в частности и соціально-историческое примѣненіе. Не зовет ли эта метаноіа к новым свершеніям, а прежде того к провѣркѣ и пересмотру того, что мы привыкли считать само собою разумѣющимся и на этом успокаиваться? Ищут ли люди церкви свою соціальную правду или заданную их эпохѣ соціальную утопію с ея динамизмом, или же довольствуются одной лишь статикой консерватизма, которым до конца и исчерпывается для них вѣрность преданію? Существует ли для них историческое будущее с новыми его задачами, или же вся христіанская исторіософія исчерпывается лишь ожиданіем міровой катастрофы, в котором можно найти лишь обезцѣненіе всѣх исторических цѣнностей, — alles, was entsteht, ist wert dass es zu Grunde geht? Но существует духовный horror vacui, и можно ли удивляться, если люди, не найдя здѣсь утоленія запросам своей совѣсти, уходят искать его в «страну далеку»? Однако не так было изначала.

Не может быть рѣчи об отсутствіи чувства исторіи и ея лабоса в Ветхом Завѣтѣ, ибо и сам он есть священная исторія, вся устремленная навстрѣчу грядущему мессіанскому царству. И мало того, она включает в свою схему и всю всемірную исторію (уже в книгѣ Бытія, далѣе у пророков, в частности в прообразѣ дальнѣйших апокалипсисов у Даниила). В пророче-

ствах мы имѣем столь далеко идущія утопіи (конечно, в положительном смыслѣ этого слова), которыя по смѣлости своей вообще не имѣют для себя равных. Здѣсь мы находим не только религиозную исторіософію, но и идеальныя заданія, превосходящія и нашу теперешнюю историческую дѣйствительность. При этом проповѣдь пророков (Амос, Исаія, Осія) имѣет в числѣ других сторон и соціальную. Иначе ли в Новом Завѣтѣ? Упразднены ли им пророчества Ветхаго Завѣта? Этого нельзя допустить ни догматически, ни исторически. Тѣм не менѣе общее чувство жизни радикально измѣняется в Новом Завѣтѣ, в него внѣдряется антиномизм с его мудростью, но и с его трудностью, для чего не было мѣста в извѣстной наивности в. з. человѣка. Царствіе Божіе призывается («да прійдет») в мір, но само оно не от міра сего. Оно есть entos hēmon, т.-е. прежде всего внутри нас, но вмѣстѣ и среди нас. В отношеніе к міру вселяется трагическое раздвоеніе, одновременной любви к нему и вражды к нему же. При сложности этого отношенія в христіанствѣ одинаково нѣт мѣста ни мессіанскому раю іудейской апокалиптики, ни земному раю социализма. Может даже возникнуть вопрос, существует ли вообще для христіанства исторія, или же она есть неопредѣленной продолжительности пустое время, в котором нечему уже свершаться, «послѣднее время». Такое опредѣленіе здѣсь означает, что, раз боговоплощеніе произошло, то со стороны Божественной все уже совершено; однако для христіанскаго человѣчества и эти послѣднія времена составляют свой собственный эон, с его свершеніями и его откровеніями. Новозавѣтный Апокалипсис есть откровеніе об исторіи, а не только о концѣ, как это обычно принимают. Здѣсь в символических образах (отчасти свойственных вообще апокалиптикѣ) явлена борьба двух начал, составляющих трагедію исторіи, со смѣняющимися побѣдами и пораженіями; здѣсь говорится не только о торжествѣ звѣря с его лжепророком, но и о явленіи 1.000-лѣтняго царства Христа на землѣ. Существенными чертами она восполняется и в других мѣстах Новаго Завѣта: проповѣдь Евангелія всѣм языкам (Мк. 24, 2) в связи с другими событіями, обращеніе Израиля, как «жизнь из мертвых» (Рим. 11), явленіе «противника», все это

суть грани, обозначающія собой историческія эпохи. Будущее в существѣ своемъ возвыщено Духомъ Святымъ (Іо. 16, 13), но в частности заключено в невѣдніе, ибо оно есть дѣло и чело-вѣческаго творчества. Поэтому есть исторія в предѣлахъ и «последнихъ временъ»; и она не есть дурная безконечность, увѣковѣчивающая смѣшеніе добра и зла, как в теперешнихъ представленіяхъ современнаго язычества, но она имѣет и внутренней конец, как *transcensus* в высшее состояніе, совершаемый силой Божіей. Сам он уже не есть историческое событіе, ибо трансцендентен исторіи, не происходит в историческомъ времени («и клялся ангелъ, что времени уже не будетъ» (Откр. 10, 6)). Исторія с ея апокалипсисомъ, хотя внутренно и опирается на эсхатологию, внѣшне не можетъ быть на нее ориентирована, ибо конецъ лежит не в исторіи, но за исторіей, внѣ предѣловъ ея горизонта, за его линіей. Часто злоупотребляютъ этимъ смѣшеніемъ перспективъ, спасаясь от исторической паники бѣгствомъ в эсхатологию. Мысль о концѣ должна непрестанно звучать во внутреннемъ чело-вѣкѣ (как и память о смерти и о судѣ), но намъ возбранено опредѣлять времена и сроки, джепророчествовать о нихъ. Не для этого дано намъ откровеніе о концѣ (и всеобщемъ воскресеніи), но для умноженія бодрости («бодрствуйте» Мѡ. 24, 42), какъ нѣкая гарантія побѣды добра, положительнаго итога исторіи. Исторія, религиозно переживаемая, есть совершающійся апокалипсисъ, понятый не какъ эсхатологія, а какъ исторіософія, которая связана с чувствомъ устремленности к будущему, сознаниемъ нерѣшенныхъ задачъ и продолжающагося историческаго дѣла. Время измѣряется не годами, а дѣлами, и, чувствуя себя передъ неразрѣшенными задачами и историческими возможностями, можетъ пассивно думать о концѣ лишь тотъ, для кого вся исторія есть только постепенное торжество антихриста, подготовляющее его личное явленіе. Напротивъ, христіанство зоветъ к мужеству, труду, вдохновенію. Христосъ ублажаетъ «вѣрнаго и добраго» раба, употребившаго свой талантъ, и осуждаетъ «лѣнливаго и лукаваго», его закопавшаго. Христіанская исторіософія раскрываетъ апокалиптическія шири и дали, в стремленіи от пребывающаго града к грядущему, ибо «преходитъ образъ міра сего». Поэтому и революціонный динамизм, ко-

торый слѣп и стихіен в безбожїи, здѣсь можетъ опознать себя и в правдѣ своей. Истинная идея «прогресса», т.-е. движенія къ цѣли, при томъ абсолютной, къ Царствію Божію, вмѣстима лишь в христіанской исторіософіи, с ея непримиримостью ни с чѣмъ мѣстнымъ и ограниченнымъ, ни с какимъ историческимъ мѣщанствомъ. Она и была явлена в дни весны первохристіанства, когда малое стадо противопоставило плотно осѣвшему міру свое героическое равнодушіе, подмывавшее (согласно Цельсу) самыя устои античности в ея основныхъ цѣнностяхъ — государства и культуры. Однако, это неприятіе міра здѣсь связано было с ожиданіемъ конца и проистекающимъ отсюда безразличіемъ къ исторіи и ея дѣламъ. Отсюда вытекаетъ, с одной стороны, социальный квіетизмъ («каждый оставайся в томъ званіи, в которомъ призванъ» I Кор. 7, 20) вмѣстѣ с своеобразнымъ консерватизмомъ. («Нѣтъ власти еще не от Бога» (Рим. 13), но онъ соединялся однако с грозными тонами апокалипсиса. Это былъ своеобразный аполитизмъ, который придавалъ значеніе только внутренней настроенности чело-вѣка (отсюда кажущееся равнодушіе къ рабству, которое исторически было подорвано изнутри, конечно, именно христіанствомъ). Приматъ внутренняго надъ внѣшнимъ здѣсь не устраняетъ, онъ именно и составляетъ духовный фундаментъ общест-венности. Однако этотъ приматъ не означаетъ общественнаго индифферентизма и отсутствія цѣнностей. Тотъ общественный абсентеизмъ, который в первохристіанствѣ представлялся и практически мудрымъ и даже единственно тогда возможнымъ, явился бы слабостью, когда христіанство стало вліятельнымъ в государ-ствѣ и обществѣ.

Христіанство в дѣйствительности явилось духовной заква-ской новой общественности, ибо в немъ родилась новая лич-ность, и его дѣйствительное вліяніе простирается, конечно, да-леко за предѣлы дѣятельности самихъ церковныхъ организацій. Къ тому же нельзя отрицать, что церковныя общества, как и все чело-вѣческое, далеко не всегда стояли на высотѣ своего при-званія. При этомъ они обычно становятся оплотомъ консерва-тизма или, во всякомъ случаѣ, охранительныхъ настроеній, и внѣ-шне и внутренне. Внутреннее противленіе (по крайней мѣрѣ нигилистическому) революціонизму проистекаетъ для церкви

уже изъ ея вѣрности преданію, которым пронизана вся ея жизнь. Оно есть живая память церкви, в противоположность исторической безпамятности с себя начинающих исторію дѣтей революціи. Есть простое человѣческое достоинство, не мирящееся с духовным безвкусіем этого нигилизма, есть историческое сознание, воспринимающее это упраздненіе исторіи, как одичаніе, и есть, наконец, церковное сознание, для котораго принципиальный разрыв с преданіем есть лютая ересь. Но в то же время вѣрность преданію не есть неподвижность и не связана с тѣм, что является отжившим, устарѣлым. Такое пониманіе не есть вѣрность преданію, но простой секуляризованный консерватизм, не всегда достаточно отличае-мый от таковой. К сожалѣнію, по немоши человѣческой под церковным флагом проходило много нецерковной контрабанды, и к дну церковнаго корабля в его многовѣковом движеніи налипло много чуждаго и по существу иногда враждебнаго, чѣм вызывается злорадство безбожников, которые умѣло демонстрируют это на выставках своих и в музеях. Огонь революціи оказывается здѣсь очистительным и для церковнаго общества, как бы ни были болѣзненны ея удары.

Но во всяком случаѣ отношеніе христіанства к міру с его цѣнностями никогда не может оставаться только имманентным, как в нео-язычествѣ. Когда очи вперяются в небеса, они слѣпнут для окружающаго, и зовы вѣчности создают равнодушіе к «скучным пѣсням земли». Есть христіанская свобода от міра, которая ищет для себя (особливо в прежнія времена) осуществленія и во внѣшнем бѣгствѣ от міра. Однако такое бѣгство с его безразличіем к цѣнностям фактически не может быть до конца осуществлено даже в отшельническом монашествѣ, которое уносит с собою в пустыню мірскія пристрастія, причем и оттуда оно устремляется или же призывается к воздѣйствію на мір. Именно в монастырях иногда зарождались христіанскія утопіи, которыя потом становились движущей силой исторіи («Третій Рим», священная имперія, теократическое государство), и даже можно сказать, чѣм огненнѣе и искреннѣе здѣсь духовное напряженіе, тѣм дѣйственнѣе оно в міру (примѣр: св. Франциск и францисканство, Лютер и реформація). Однако нерѣдко

эта міроотречность оборачивается к міру консерватизмом, который заходит и далѣе, — и притом отнюдь не міроотречнаго типа. Можно вообще сказать, что в христіанствѣ всегда происходит исканіе руководящей идеи историческаго развитія эпохи, и бытовой консерватизм нельзя считать здѣсь нормальным или единственным типом христіанскаго общественнаго сознания. Конечно, между безбожной революціей и христіанской общественностью лежит пропасть. Но значит ли это, что христіанство в силу сверх-историчности своей знает только консервативную статику или же оно может и должно знать и дѣйствительную динамику? Возможен ли христіанскій реформизм, вдохновляемый идеей Царствія Божія и имѣющей свою историческую утопію или, вѣрнѣе, утопіи, конечно, не «земнаго рая», но побѣды, или, вѣрнѣе, побѣд добра на пути всемірно-исторической трагедіи, ведущей к послѣднему раздѣленію свѣта и тьмы?

Здѣсь мы встрѣчаемся с основным вопросом христіанской жизни нашего времени, именно, как теперь выражаются, — об оцерковленіи культуры. Еще раз Сфинкс исторіи вопрошает наше разумѣніе, наше сердце и нашу свободу: да или нѣтъ? Этот вопрос есть теперь тот историческій водораздѣл, откуда воды текут в разныя стороны. Самым простым здѣсь является уклоненіе от вопроса под предлогом раздѣленія кесарева и Божьяго в нѣдрах индивидуальнаго духа. Таков отвѣтъ протестантизма, узаконяющій ту секуляризацию жизни, от которой теперь задыхается мір. Может быть, он и имѣл для себя историческое оправданіе в стремленіи освободиться от папской теократіи, но такое же раздѣленіе нерѣдко провозглашается и от лица православія. Аскетическое отгалкиваніе от міра, личный пѣтизм считается здѣсь исчерпывающим отвѣтом, — в духѣ міроотречнаго «аполитизма», причем освободившимся полем сраженія немедленно овладѣвает господствующій строй, или уже чисто «политическія» страсти.

Церковь, дѣйствительно, «аполитична» в том смыслѣ, что ея вѣчныя цѣнности не могут быть отождествлены с какими-либо относительными задачами и историческими установленіями (подобным образом, как партія неограни-

ченнаго самодержавія у нас почиталась единственно и истинно православной). Церковь должна быть не партией, но общественной совестью, которая не попускает приспособления или же индифферентизма под предлогом смиренія. Но она должна стремиться не к секуляризирующему образованию общности, а к духовному овладѣнію ею изнутри (таков был идеал «свободной теократіи» у ранняго Соловьева и поздняго Достоевскаго).

На наших глазах разныя христіанскія исповѣданія, каждое по своему, вмѣстѣ и в отдѣльности, дѣлают шаги, правда, еще нерѣшительно, по пути христіанской общности. В мировом масштабѣ (к сожалѣнію, кромѣ католичества) это движеніе связано с именем Стокгольмской конференціи 1925 года. К нему отвѣтственно примкнули и представители разных православных церквей, которые тѣм самым приняли на себя долг воспитывать народы в духѣ социальнаго христіанства. Одной из слабых сторон этого движенія является недостаточная выясненность — чтобы не сказать болѣе — идеологических, вѣрнѣе, догматических основ движенія, для религіознаго преодоленія секуляризаціи. Церковь принимает на свою совесть бремя общности не фактически только, как это бывало досель, но и принципиально, а для этого нужно имѣть вѣру, энтузіазм, призваніе. Нужно уразумѣвать откровеніе Бога в исторіи, как совершающійся апокалипсис, который ведет к полнотѣ исторических свершеній и в этом смыслѣ к концу исторіи, а не есть только простое чередованіе событий в их прагматическом уразумѣніи. И при этом в наличіи должно быть еще и другое: живое чувство незавершенности исторіи («Vorgeschichte»), которая оставляет еще мѣсто и для «утопіи», для того, чего нѣтъ, но что должно прійти, для идеала и упованія. Христіанство в идеѣ Царствія Божія имѣет такой всеобщій, необъятный идеал, который в себѣ вмѣщает всѣ благія чловѣческія цѣли и достиженія. Но оно имѣет еще и свое обѣтованіе, которое на символическом языкѣ Апокалипсиса обозначается, как наступленіе 1.000-лѣтняго царства Христа на землѣ (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звѣзда для исторіи, односторонним истолкованіем давно уже заперт на замок, так что счи-

тается чуть ли не особой «ересью» неприятіе его господствующаго истолкованія, которое от него ничего не оставляет. Но это предѣльное явленіе Царствія Божія на землѣ, которое здѣсь символизовано, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной «утопіей», упованіем. Конечно, сам по себѣ этот символ абстрактен, но он всегда наполняется конкретным содержанием, как очередной шаг или достиженіе в исторіи, как зов, обращенный из будущаго к настоящему. Ложный эсхатологизм от паники или духовной лѣности или усталости отказывается от отвѣтственности в исторіи, при этом фактически (т.-е. по-язычески) в ней участвуя. Но уж если неизбѣжна общность, хотя бы как нѣкій рок, то она должна вмѣщать исканіе христіанской правды Царства Божія, и — «ищите и обряцете». Дары церкви неотъемлемы, даже если мы сами от них отказываемся и их зарываем в землю. Но то, что не находит для себя достойнаго отвѣта в существующей церковности, незамѣтно дѣлается достояніем враждебных сил. Кто знает, сколько Савлов задерживается теперь в станѣ безбожія, прельщаясь его динамизмом, потому что они не находят среди нас ни слышанія своих вопрошаній, ни отвѣта на них? Побѣждает сила и правда, а не уклончивая и приспособительная апологетика. Трагическій опыт нашей родины, как и угрозы новых туч, собирающихся над міром, зовет на новые пути мысли и жизни. Обновится яко орля юность моя. Непрестанное обновленіе есть закон и условіе духовной жизни, а вмѣстѣ с тѣм и вѣрности живому преданію.

Прот. С. Булгаков.

Соціальный кризис культуры

В послѣвоенную эпоху много говорят и пишут о кризисѣ культуры. Особенно популярна эта тема в Германіи. Шпенглер был первым обозначившим новую эру размышлений о кризисѣ и даже гибели европейской культуры. Этому вопросу в значительной степени посвящено и творчество Кайзерлинга. Даже во Франціи, странѣ наиболѣе консервативной, хранительницѣ традицій классической, гуманистической культуры, начинают писать о кризисѣ культуры. Тема эта очень обширная, и сейчас я предполагаю говорить лишь об одной ея сторонѣ — о социальном кризисѣ культуры. В чем сущность стоящей перед нами проблемы? Послѣ вторженія в гуманистическую культуру Европы машины и техники, пріобрѣтающей все большее и большее господство над жизнью, послѣ всасыванія в культуру огромных человѣческих масс и расширенія ея социального базиса, культура начинает перерождаться, и ей грозит опасность страшнаго пониженія ея качества и утери ея благородства. Принцип количественный начинает преобладать над принципом качественным. Созиданіе культуры дѣлается массовым и рассчитанным на массовое потребление. Техническая сторона культуры, наименѣ связанная с традиціей и легче всего усваиваемая людьми лишенными культуры, наиболѣе увлекает и окрашивает стиль эпохи. Этот процесс иногда опредѣляют как переход культуры в цивилизацію. Утонченная гуманистическая культура дѣлается ненужной, кажется старомодной, она хранится лишь в узком и замкнутом кругу и социальна бездѣйствена. В силах ли справиться эта культура с колоссальными массовыми процессами, с количеством, грозящим затопить качество, может ли она конкурировать с могущественной технической цивилизаціей, с рационализацией жизни? Гуманистическая культура, утерявшая свою религіозную основу, избѣденная скептицизмом в своем наиболѣе утонченном слобѣ, хрупка и непрочна, она не в силах выдержать на-

пора масс и количества, она не всенародна и не владѣет душой масс, она не имѣет увлекающей масс символики. При помощи Виргилія и Цицерона невозможно овладѣть массами. Высокая аристократическая культура все еще существует в старой Европѣ. Но круг ея все суживается. Современная европейская элита не связана с движеніем исторіи. Культурное усложненіе и утонченіе приводит к слабости и упадку. Начинается малокровіе. Дух смерти проносится над культурной элитой Европы. А вокруг, во всем мірѣ бушует океан человѣческой массы, возставших количеств, вооруженных техникой, орудіем страшнаго силы. Во Франціи, странѣ наиболѣе старой, совершенной и утонченной культуры, наиболѣе чувствуется это трагическое положеніе культурной элиты. Для культурнаго слоя современной Франціи характерны исканія нео-гуманизма. Назову имя Ramon Fernandez'a. Но эти исканія, совсѣм не обнаруживающія творческой силы, свидѣтельствуют о кризисѣ стараго гуманизма и культуры, на нем основанной. От крайних лѣвых идеологических направленій идет атака против старой гуманистической культуры, и эта атака говорит именно о социальном кризисѣ культуры. В этом отношеніи можно указать на Guéhenno, редактора «Europe», и Berg'я. Такая сильная партія, как нѣмецкая социаль-демократія, партія умѣренная, совсѣм не революціонная, по міровоззрѣнію преобладающей своей массы, принимает переход от культуры религіозной и культуры гуманистической к технической цивилизаціи, и с этим связано ея бездушіе. Но наиболѣе воинствующей силой, направленной против гуманистической культуры, является коммунизм. Он хочет выразить новый дух масс и количеств. От прошлаго он принимает только технику и матеріализм, только традицію буржуазнаго просвѣтительскаго рационализма. К стыду нашему, нужно сказать, что русскія народныя массы, освободившіяся для исторической активности, легко усваивают себѣ только техническую цивилизацію Запада, т.-е. уподобляются в этом смыслѣ отсталым народам Азіи, Америки и Австраліи. И это типическое явленіе для масс. Массы могут жить или религіозной культурой или технической цивилизаціей, онѣ не могут жить гуманистической культурой. В этом вся острота со-

временной проблемы. Утонченная и усложненная, но безрелигиозная культура не в силах справиться с поставленной проблемой. Она не в силах остановить движение масс и не может предложить массам духовной пищи. И потому процесс варваризации культуры дѣлается очень вѣроятным.

В культурѣ есть аристократическое и демократическое начала, и сейчас происходит особенно острое их столкновение. Культура аристократична по своему основному принципу, она создается путем подбора качеств во всѣх своих областях. В культурном творествѣ значеніе имѣет только качество. Философ стоит перед истиной и к ней восходит. В процессѣ познания он совсѣм не обращен к массам и количествам. Совершенно так же художник творит, повинуюсь зову красоты, покоряясь закону художественнаго совершенства. Он презирает «чернь».

«Ты царь: живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум».

Пушкин гениально остро выразил аристократическій принцип культуры, и именно культуры ренессансной. Культура ренессансная вернулась к аристократическому принципу культуры античной, греко-римской, который был опрокинут христианством. Ей чужда была идея социальнаго служенія сверхличной цѣли, идея порядка религиознаго. Человѣческая масса существует для этого типа культуры только как «чернь».

«Подите прочь — какое дѣло
Поэту мирному до вас?»

Свобода творца высшей культуры аристократична, а не демократична. И есть вѣчная правда в требованіи независимости творца от «черни», от заказов массы. Творить только можно повинуюсь голосу духа, а не голосу общества. Но есть проблема, которая мучила Гоголя и не мучила Пушкина, наиболее ренессанснаго у нас человѣка, — проблема социальнаго и, в концѣ концов, религиознаго служенія сверхличной цѣли. Тогда для творца культуры человѣческая масса совсѣм не есть уже «чернь», от которой он должен быть свободен в своем творествѣ. Он внутренне от нея совсѣм свободен и ни в чем ей

не подчиняется, но он сознает отвѣтственность и долг служенія сверхличному цѣлому, в которое входит всякая человѣческая душа. Такое сознание сохраняет аристократически-свободное начало в культурѣ, но существенно иначе понимает аристократизм культуры, чѣм понимала античность или ренессанс, в духѣ пророческаго служенія преображенію жизни. Это ведет к іерархическому пониманію культуры. В іерархической структурѣ высшія и низшія ступени связаны и одна служит другой. И в культурѣ религиозной, церковной есть аристократическое начало. Соборность есть качественное, а не количественное начало, качество духа, а не человѣческая масса. Основное противорѣчіе культуры, которое сейчас дѣлается для нея трагичным и ставит ее на край гибели, есть столкновение и противоборство аристократическаго и демократическаго в ней начал. Социальная демократизация культуры, вступленіе в культуру рабочих масс, больших количеств есть процесс необходимый, котораго никакими силами остановить нельзя. Но масса, которая не организована никакой вѣрой и никакой высшей идеей, есть явленіе страшное, она легко превращается в ту «чернь», которая грозит истребленіем творческой свободы, вульгаризацией культуры и понижением ея качественнаго уровня, уничтоженіем ея благородства. Демократизация культуры есть принцип справедливый. Но как сдѣлать так, чтобы процесс этот не означал отданія цѣнностей культуры на растерзаніе «черни»? «Чернь» совсѣм не есть трудящіеся классы, рабочіе или крестьяне, «чернь» есть грубая и вульгарная масса, живущая обыденными интересами, для которой не существует духовных цѣнностей жизни; существовала чернь дворянская, и существует и господствует чернь буржуазная. Опасность же демократизации заключается в том, что в культуру входят слишком большія количества и массы, не одухотворенныя и непросвѣтленныя. Это произошло уже однажды в исторіи, когда произошло паденіе античной культуры. И многіе представители старой гуманистической культуры чувствуют себя так, как чувствовал себя Цельс или Лукіан перед надвигающейся силой христианства.

Основное противорѣчіе культуры выражается в конфликтѣ не только аристократическаго и демократическаго начала,

но, еще глубже, в конфликт начала личного и общественного. Высшее цветение культуры есть продукт личного творчества. Личное начало в культуре и есть начало аристократическое. Творческие источники культуры лежат в личности. Но культура есть объективация человеческого творчества в социальном мире, культура есть социальная кристаллизация. И эта социальность культуры имеет обратное действие на личность и ее творчество. Социальность культуры может быть питательной средой личного творчества, но может быть и страшным стеснением и искажением. Социальная обыденность оказывает давление на творческую личность, требует служения своим интересам, понижает ее качество. Личность живет в обществе и призвана к социальному служению. Но существует вечный конфликт между личностью и обществом, который может принимать разнообразны формы. Личность должна в обществе осуществлять свою творческую свободу, но общественная среда оказывается сопротивлением для свободы, затруднением. И в этом сопротивлении свобода, повидимому, всегда нуждается, свобода проявляет энергию в преодолении сопротивления. Свобода требует усилия, упражнения, совершенно невозможно представить свободу безтрагичной, как того хотел бы рационалистический либерализм. В эпоху демократизации культуры конфликт личности и общества приобретает особенную остроту. Может ли безрелигиозная гуманистическая культура сопротивляться нахлынувшему количеству, диктатуре общества, процессам вульгаризации и варваризации? Побуждает механизация, технизация, обезличивающая коллективизация. И это происходит не только в коммунистической России, это происходит в капиталистической Европе и Америке, это явление мировое. Гуманистическая культура может только сжиматься и уединяться, на социальную борьбу она неспособна, как неспособна была латинская культура эпохи декаданса. Единственный пафос, который остается для ее людей, есть amor fati. Об этом любит говорить Шпенглер. Печаль есть доля культуры, которая знает душевное, но не знает уже или не знает еще духовного. Печаль всегда обращена назад, а не вперед. Мы живем в суровую эпоху техники с одной стороны и духа с другой, душевно-расти-

тельная сторона жизни отодвигается на задний план, вытесняется. Душа не может больше сопротивляться, сопротивляться может только дух. Никогда гуманистической культуре не преодолеть конфликта личного и общественного, аристократического и демократического начала в культуре. Никогда культурной элите, потерявшей идею служения сверхличной цели, не справиться с требованиями социального утилитаризма, который есть извращение идеи социального служения. Культура аристократической грозит гибелью, она тонка, но не глубока. Спасти ценности, которые были в ней заложены, освободить их от той лжи, с которой она была связана, может только возрастание духовной жизни в мире, духовное пробуждение и движение в человеческих массах. Демократизация культуры без духовного возрождения рабочих масс есть очень страшная и грозная вещь, срыв в бездну. Хаос двинувшихся количеств, которых остановить нельзя и было бы несправедливо, организовать можно или религиозно, духовно, или технически, механически, его нельзя организовать гуманистической культурой, пригодной лишь для небольших количеств. Для сохранения подлинных ценностей культуры остается только путь соединения технической цивилизации с духом, соподчинения ее духовным целям жизни.

Спасти вечное аристократическое и личное начало в культуре и примирить его с началом демократическим и социальным может только христианство, ибо христианство и аристократично и демократично, лично и социально. Христианство благородного, аристократического происхождения, оно зовет вверх и раскрывает благородство детей Божьих. И вместе с тем оно всенародно и всемирно, обращено ко всем людям и ко всякой душе. Христианство глубоко лично и сверхлично. Только религиозная христианская культура может бороться с теми опасностями, которые несет с собой вторжение огромных количеств, механизация жизни, цивилизованное варварство. Говорю, конечно, об очищенной христианской культуре, которая не может уже подозреваться в связи с господствующими классами и капиталистическими интересами. Поэтому социальный кризис культуры тесно связан с религиозным кризисом человечества, он есть обратная сторона кризиса внутри христианства. Он означает, что

будущее человечества связано с раскрытием болѣе напряженной и очищенной духовности. Духовное же начало присуще всякому человѣку, как образу и подобию Божию. Наиболее обостряется социальный кризис культуры в идеѣ культуры пролетарской, противопоставляемой культурѣ буржуазной. Буржуазной культурой оказывается культура гуманистическая, связанная с привилегированными культурными слоями, имѣвшими досуг, свободными от тяжелого труда, знавшими древніе языки и культуру античную. Замысел пролетарской культуры основан на радикальном переворотѣ цѣнностей. Это будет культура реалистическая, прагматическая, индустриализованная и техническая, исключительно приспособленная к разным формам промышленного труда, цѣлком подчиненная экономикѣ. В основаніи ея будут лежать знанія естественно-научныя и техническія, а не гуманитарныя, не философскія, не литературныя. Цѣнности экономическія и техническія будут признаны не только высшими, но и единственно реальными. Такого типа культура движется паѣосом власти человѣка, социального человѣка над природой, паѣосом силы. Жизнь превращается в огромный и организованный производственный процесс, в промышленную мастерскую, которую должно украшать искусство и обслуживать знаніе. Окончательно умирает созерцаніе, мистическое, философское, эстетическое. Но это и означает окончательный переход от культуры к технической цивилизаціи. Пролетарская техническая цивилизація легко может опрокинуть гуманистическую и идеалистическую культуру. Но ей придется вести гораздо болѣе трудную и длительную борьбу с религиозными вѣрованіями человечества. Тут она встрѣтит безмѣрно большую силу сопротивленія. И все рѣшится в этой точкѣ встрѣчи. Есть положительная правда в том, что культура должна стать болѣе реалистической, болѣе связанной с жизнью и с возрастаніем человѣческой мощи, болѣе проникнутой идеей социального служенія, болѣе сознающей свою неудачу в прошлом в переустройствѣ и преображеніи самой жизни. Но переустройство, улучшение, преображеніе самой жизни не может быть только техническим и экономическим, это переустройство, улучшение и преображеніе, неизбежно и в безмѣрно большей

степени, есть также духовное дѣло, «общее дѣло» в смыслѣ близком Н. Ф. Федорову.

Для спасенія культуры необходимо преодоленіе разрыва между теоріей и практикой, между культурным слоем и рабочими массами. Это преодоленіе возможно только на почвѣ христіанской, оно и есть спасеніе духовной культуры в ея вѣчных началах. Иначе тѣло будет окончательно оторвано от души, душа окончательно оторвана от духа. Но это и означает наступленіе смерти. Дух не может существовать в отрывѣ от души и тѣла, как тѣло не может существовать в отрывѣ от души и духа. Рабочая техническая цивилизація и может оказаться обездушенным тѣлом, мертвым, хотя и хорошо организованным механизмом. Но старая гуманистическая, идеалистическая и спиритуалистическая культура все болѣе и болѣе оказывается развоплощенной, оторванной от матеріального міра душой и совершенно безсильной над матеріальным міром. Поэтому стоит великая задача синтеза. Синтезирующим же началом может быть только дух, не отвлеченный дух, отвернувшийся от міра, а дух конкретный, активный в мірѣ и мір преображающій. Духовная культура и ея дѣятели проходят сейчас еще через страшный экономическій кризис. Культурная дѣятельность в ея высших проявленіях не может найти сейчас для себя экономического базиса и экономических орудій, она представляется ненужной роскошью. Но это и означает ея развоплощеніе, ея выталкиваніе из матеріального и социального міра в сферу внутренней, непроявленной духовности. Пролетарская техническая цивилизація грозит окончательно лишитъ духовную культуру экономического базиса и превратитъ ея дѣятелей в лишенцев. Этот экономическій кризис культуры, грозящій ея гибелью, есть пороженіе разрыва между душой и тѣлом культуры, смертельного разъединенія духовного и матеріального начала. Борьба против смерти культуры есть борьба за духовную цѣлостность, за синтезирующую активность духа в мірѣ. Такая борьба доступна только христіанской духовности, ибо она требует не только восхожденія человѣка в мір горній, но и нисхожденія его в мір дольний для его преображенія.

Николай Бердяев.

Свобода и хозяйственная демократія

О свободѣ можно говорить обоснованно лишь с точки зрѣнія опредѣленнаго міровоззрѣнія. Я буду говорить о ней с точки зрѣнія конкретнаго органическаго идеал-реализма, представляющаго собою разновидность христіанской философіи.

Всякая личность есть своеобразное твореніе Божіе, единственное и незамѣнимое индивидуальное существо, способное проявиться, как абсолютная положительная цѣнность. В самом дѣлѣ, всякій индивидуум способен, стремясь к абсолютным цѣностям красоты, добра, истины, полноты жизни, стать членом Царства Божія, именно активно участвовать в Божественной полнотѣ бытія, внося в нее каждый свою индивидуальную струю, необходимую для гармоніи цѣлаго, созидаемаго **соборным** творчеством. Взаимовосполненіе одних индивидуумов другими, творящих прекрасное цѣлое абсолютной полноты бытія, возможно не иначе, как на основѣ совершенной любви к Богу, ко всѣм существам и ко всѣм абсолютным цѣностям, слѣдовательно, на основѣ полной формальной свободы. Малѣйшій оттѣнок принужденія, внѣшняго или внутренняго, указывает на то, что субъект дѣйствует не на основаніи совершенной любви к абсолютно цѣнному, безошибочно обнаруживает, что в нем есть хотя бы малѣйшая примѣсь пристрастія к цѣностям относительным, возникающим на почвѣ эгоистическаго преувеличенія субъектом любви к себѣ; откуда неизбежны нарушенія гармоніи, противоборства, распады, невозможность для субъекта участвовать в соборном творествѣ.

Если субъект, на основѣ своего свободнаго избранія, удаляется быть членом Царства Божія, он не только обладает формальною свободою, но еще и приобретает положительную матеріальную свободу, т. е. способность безграничнаго твор-

чества, так как силы его в соборной активности сочетаются с силами других субъектов и Самого Бога.

Субъект, вступившій на путь себялюбія, нарушающаго гармонію міра, сохраняет во всей полнотѣ формальную свободу (ни одно его дѣйствіе не бывает абсолютно вынужденным внѣшними или внутренними условіями), но положительная матеріальная свобода его глубоко ущерблена: он становится членом нашего царства психо-матеріальнаго бытія, изобилующаго распадами, отношеніями вражды и противоборства со всевозможными видами зла (смерть, физическія и душевныя страданія и несовершенства), производными из основнаго зла, недостатка любви к абсолютным цѣностям; гонясь за относительными благами, достиженіе которых всегда есть для каких-либо существ зло, субъект принужден созидать их или своими единоличными усиліями или в сочетаніи с силами тѣх существ, которыя вступили с ним в союз, но всегда так, что его дѣятельность натывается на противодѣйствія и связана с большими или меньшими страданіями. В этом царствѣ возможны крайне различныя степени матеріальной свободы, именно возрастаніе личности в свободѣ по мѣрѣ ограниченія своей эгоистической исключительности и развитія способности вступать в союзы, все болѣе сложныя (напр., семья, нація, государство). Но при этом каждый шаг вверх предполагает отказ от тѣх или иных излюбленных относительных благ, не совмѣстимых друг с другом, достигается путем преодоленія страданій, страхов. Простое использование формальной свободы требует зачастую героизма, напр, рѣшимости предпочесть смерть внѣшнему принужденію. Так в совѣтской Россіи исповѣданіе христіанства связано с готовностью вступить на путь мученичества.

Стоит только представить себѣ трудности борьбы за матеріальныя условія существованія (пищу, одежду, жилище), без обезпеченія которых для себя и семьи человек не может отдаться высшим формам духовной жизни, чтобы отдать себѣ отчет в том, как многіе люди, даже и при доброй волѣ, направленной на восхожденіе в сферу абсолютных цѣностей, бывають угнетены внѣшними препятствіями так, что не успѣвают раскрыть всѣ свои способности и силы на благо себѣ и обществу.

Одна из задач нормально развивающагося общественнаго и государственнаго строя состоит в устраненіи препятствій для творческой активности личностей, стремящихся, каждая своим индивидуальным способом, достигать полноты жизни. С этой точки зрѣнія можно говорить о свободѣ личности в общественной и государственной жизни; сюда относятся напр., гражданскія свободы (свобода совѣсти, свобода слова и т. п.), политическая свобода и т. п. Конечно, под словом свобода здѣсь разумѣются только различные виды относительной и отрицательной свободы (независимость личности от какого-либо стѣснительнаго условія). Исслѣдованія, посвященныя философской проблемѣ свободы воли, сосредоточены на гораздо болѣе глубоких проблемах того метафизическаго строенія личности и міра, из котораго слѣдует возможность или невозможность свободы воли. В таких трактатах вопрос о гражданских свободах и т. п. проблемы общественности часто даже не упоминаются ни одним словом. Поэтому лица, не способныя к философскому мышленію, с досадою отбрасывают их в сторону, упуская из виду іерархію проблем: в самом дѣлѣ, исслѣдованіе метафизической проблемы свободы не обязывает автора спускаться вплоть до частных вопросов о тѣх или иных видах относительной и отрицательной свободы в общественной жизни; наоборот, проблему свободы личности в обществѣ, вопрос о предѣлах ея и путях должнаго развитія ея можно рѣшить не иначе, как опираясь на ученіе о цѣли міроваго бытія, цѣли индивидуальной личной жизни и той онтологической структурѣ личности, которою опредѣляется ея свобода или несвобода. Философское ученіе о свободѣ и о цѣли жизни, развитое в моих книгах «Свобода воли» и «Цѣнность и бытіе. Бог и Царство Божіе как основа цѣнностей», состоит в утвержденіи, что сотворенная Богом личность призвана к безконечно высокой цѣли — активно участвовать в Божественной полнотѣ бытія, свободно творя абсолютныя цѣнности; что она обладает важнѣйшим условіем достиженія этой цѣли — абсолютною формальною свободою; поэтому при всяких, даже и самых неблагоприятных условіях всякая личность может достигнуть этой конечной цѣли, и, находясь в состояніи жалкаго упадка, не имѣет права ни на кого

сваливать вину, ни на среду, ни на наслѣдственность, ни, тѣм болѣе, на Бога. Из этого однако не слѣдует, будто общественный строй может быть для нас безразличным. Если верховная норма поведенія есть любовь к ближнему, то понятно, что именно герои духа не презирают людей, задавленных борьбою за существованіе, а, наоборот, увлекаются стремленіем создать условія, облегчающія для них поднятіе на вершину духовной жизни. Важнѣйшее из этих условій есть общественный строй, гарантирующій свободу развитія личности. Высшая в этом отношеніи выработанная человѣчеством форма государственнаго порядка есть демократія. *).

Конечно, современныя демократіи изобилуют недостатками но это объясняется не столько несовершенством принципов, сколько, наоборот, тѣм, что принципы демократіи недостаточно осуществлены, и что для полнаго развитія этого строя требуется высокій уровень культуры народных масс и осознаніе средним человѣком своего идеальнаго назначенія. В самом дѣлѣ, демократическій строй еще не содержит в себѣ абсолютной гарантіи свободы личности. Народ, утратившій стремленіе к высшим духовным цѣностям, усвоившій, напр., материалистическое міропониманіе, может увлечься земными относительными благами настолько, что продает свою свободу за чечевичную похлебку. Лучшею гарантіею свободы было бы распространеніе в демократическом обществѣ христіанскаго міровоззрѣнія в той его формѣ (до сих пор, к сожалѣнію, еще мало разработанной и осуществленной), которая подчеркивает абсолютную цѣнность личности и послѣдовательно проводит в жизнь истину, что христіанство, как религія любви, есть тѣм самым и религія свободы.

Труднѣйшая проблема, стоящая на очереди перед современным обществом, есть распространеніе принципов демократіи на экономическій строй, созданіе на ряду с политической демократіею хозяйственной демократіи. Противники этой идеи глубоко заблуждаются, когда утверждают, что свобода хозяйственнаго самоопредѣленія есть основа всѣх остальных свобод лич-

*) См. мои статьи «Органическое строеніе общества и демократія» и «В защиту демократіи» Совр. Зап., 1925 и 1926, ном. 25 и 27.

ности и потому уничтожение ее есть гибель всех остальных видов свободы. Они правы лишь постольку, поскольку имеют в виду коммунизм советской России, поправший все принципы демократии и действительно уничтоживший всякую свободу хозяйственного самоопределения, как предпринимателей, так и рабочих. Под видом коммунизма в советской России осуществлен на самом деле деспотический государственный капитализм, система капитализма наиболее страшная потому, что при ней множество конкурирующих капиталистов замѣняются одним капиталистом, от эксплуататорской тирании которого уйти нигде нельзя потому, что он обладает всеми средствами государственного принуждения. Во всех отношениях иной строй привлекает к себе защитников идеи хозяйственной демократии. Частный капитал, свобода организации частных промышленных предприятий и свобода труда в этом строе сохраняются, но регулируются новыми правовыми нормами и учреждениями с целью оградить рабочего от эксплуатации капиталом и обеспечить общественно полезную функцию частной собственности.

Преобразование экономических отношений в хозяйственной демократии можно сравнить с переходом в политической сфере от самодержавия к конституционно-демократической монархии. Как ограничение самодержавия есть нарастание свободы всех функций ограничения произвола одного, так и ограничение эксплуататорской мощи класса буржуазии есть нарастание свободы всех остальных слоев общества. Конечно, хозяйственная демократия предполагает некоторые ограничения также и свободы рабочего, однако они в высокой степени компенсируются тем, что рабочий выходит из узких рамок единичного предприятия и становится членом обширной системы хозяйственного самоуправления: поэтому, перед ним открывается поприще для повышения сообразно заслугам и способностям; он освобождается от опасности быть выброшенным на улицу вследствие таких случайностей, как рационализация данной отрасли производства, крах предприятия и т. п.; он не зависит от произвола отдельного лица и т. д.

Идеал хозяйственной демократии есть не социализм и не анархический капитализм, а синтез ценных положительных сто-

рон того и другого строя. *) Задача этого синтеза действительно выдвигается в настоящий исторический момент на первый план потому, что человечество достигло такой степени богатства и такой степени развития техники, промышленности и организаторского искусства, когда можно и должно поставить целью обеспечить каждому человеку материальные средства, необходимые для возрастания свободы духовной жизни. Хозяйственная демократия, как и политическая, конечно, не есть абсолютно действительное средство обеспечения духовной свободы. К этой цели она будет надежно двигаться лишь постольку, поскольку широкие круги народа будут проникнуты идеей абсолютной ценности личности, т. е. будут сторонниками мировоззрения, утверждающего господство духовных начал над материальными.

Н. Лосский.

*) Соображения о таком хозяйственном строе см. у С. Гессена «Проблема правового социализма» (Совр. Зап., 1925-1927 г.г.); о правовой форме, предполагаемой таким строем, см. Г. Гурвич, «L'Idée du Droit Social», Paris, 1932, и его же «Le Temps présent et l'Idée du droit social», Vrin, Paris 1932.

Современный кризис и перерождение капитализма

I

Когда большинство современных экономистов (в том числе и П. Б. Струве) признают, что нынешний кризис носит не только «конъюнктурный», но и «структурный» характер, то тем самым они в сущности говорят, что современный кризис есть не только очередной, «нормальный» кризис, но и кризис самой капиталистической системы. Пусть даже те глубокие изменения в структуре современного капиталистического хозяйства, которые делают нынешний кризис особенно тяжелым и затяжным, вызваны такими «случайными» с точки зрения внутреннего развития самого капитализма причинами, как война и техническая революция. Изменения эти все же представляют собою факт, которого нельзя уже взять назад, который надо принять как нечто окончательно совершившееся, как нечто, вошедшее ныне в плоть и кровь современного хозяйственного порядка. Допустим даже, что время и мудрость правителей залечат раны, нанесенные мировому хозяйству войной, что удастся благополучно разрешить проблему военных долгов и репараций, облегчить непомерно возросшее после войны бремя военных расходов, упразднить нелепые таможенные границы, воздвигнутые мирными договорами, изжить привычки военно-принудительного хозяйства и инфляционного времени, преодолеть кризис доверия и возродить в предпринимателях их былые хозяйственные доблести: инициативу, готовность к риску, привычку полагаться на свои собственные силы, а не на гарантии и субсидии со стороны государства, тарифы и запретительные пошлины. Если бы все это удалось и удалось бы даже заставить рабочих отказаться от всех их «завоеваний» военного и послевоенного времени, лежащих, по словам некоторых глубокомысленных экономистов, особенно тяжким бременем на со-

временное хозяйство, — все это ничуть не умалило бы действия других, или прямо вызванных войной или чрезвычайно обостренных ею, факторов: тех сдвигов в мировом хозяйстве, которые явились следствием индустриализации заморских стран, аграрной экспансии в Северной и Южной Америке, вытеснения угля нефтью и электрической силой, глубоких перемен в возрастном составе послевоенного населения, и, наконец, той грандиозной технической революцией, которая в современном сельском хозяйстве связана с новыми методами химического удобрения и тракторизации, а в промышленности с так наз. рационализацией производства. Здесь мы вплотную уже подходим к третьей группе причин современного кризиса, причин, которые, как бы ни были тесно связаны с войной, выходят далеко уже за пределы всего того, чего самая благополучная «ликвидация войны» могла бы достигнуть. И именно эти причины, которые, несмотря на свое внеэкономическое происхождение, были глубоко уже заложены в довоенном развитии капиталистического хозяйства, а войной были до чрезвычайности усилены в своем действии, придают современному кризису его безспорный «структурный» характер. Они вызывают такие глубокие изменения в строении, как отдельного капиталистического предприятия, так и всего народного хозяйства в целом, что нужна исключительная косность или предвзятость мышления для того, чтобы современный фактически существующий хозяйственный строй называть еще тем же именем «капитализма», что и европейское хозяйство начала и середины прошлого столетия. Если это и есть капитализм, то капитализм до того выродившийся или, напротив, до того переродившийся, что искать выхода из него — значит столько же отрицать преимущества капитализма, сколько их одновременно и утверждать. Не входя здесь в рассмотрение всех изменений в строении нынешнего послевоенного хозяйства, я ограничусь только характеристикой тех из них, которые наиболее бросаются в глаза.

Рационализация производства, поднявшая за последние 25 лет среднюю производительность американ. и германск. рабочего на 60, а за последние 5 лет на 30 %, несмотря на значительное сокращение рабочего времени, экономически сказа-

лась в чрезвычайном повышении органического строения капитала внутри современного предприятия, т. е., в увеличении доли, которую занимает в нем постоянный капитал, вложенный в технические сооружения и ими «связанный». Если еще сто лет тому назад постоянный капитал составлял в фабрично - заводской промышленности в среднем около 15 % всего капитала, то вряд ли будет преувеличением сказать, что нынѣ он составляет 65 % послѣдняго. А это значит, что промышленный капитал нынѣ окончательно утратил свою «ликвидность» (текучесть), свою способность свободно переливаться из одного производства в другое в соответствии с малѣйшими колебаниями рынка, как об этом учила классическая школа политической экономии, именно этой способностью капитала объяснявшая чудесное свойство «нормального» (т. е. капиталистического) хозяйства регулироваться автоматически, слѣдуя механизму цѣнообразования на свободном рынкѣ. Разумѣется, теорія эта означала уже и для своего времени стилизацію дѣйствительности. Но при небольшой сравнительно долѣ постоянного капитала, при сравнительной приспособляемости послѣдняго к переходу на новое производство, при свободѣ рынка, не знающаго еще искусственного установления цѣн организациями монопольного характера, она все же в общем болѣе или менѣе правильно отражала экономическую дѣйствительность классической поры капитализма. Отвлеченный характер ея механистическаго мышления вполне соответствовал абстрактному атомистическому строению самого капитала, только что выходящему из стадіи «первоначальнаго накопленія». Даже утверждение ея об однообразном уровнѣ прибыли с капитала не слишком уже противорѣчило дѣйствительности того времени, когда казалось очевидным, что одна лишь земля способна отбрасывать дифференціальныи доход, порождаемый к тому же не столько хозяйственными, сколько природными свойствами, в капиталѣ, этом чисто экономическом факторѣ хозяйства, отсутствующими.

Уже австрійская школа политической экономии в концѣ прошлаго столѣтія постольку уравнила капитал с землей, поскольку она и на прибыль с капитала распространила учение классической школы о дифференціальном характерѣ земельной

ренды. Прибыль с капитала носит также дифференціальныи характер, и предѣльному земельному участку, разработка котораго является еще рентабельной, соответствует предѣльное предприятие, окупающее еще себѣстоимость производства, над которым располагаются, в порядкѣ своей технической оборудованности и своей способности улавливать хозяйственную конъюнктуру, всѣ другія капиталистическія предприятия, отбрасывающія дифференціальную прибыль различнаго уровня. Австрійская школа тѣм успѣшнѣе могла придать своему учению о предѣльном элементѣ значение универсальнаго метода изслѣдованія экономических явленій, что учение о дифференціальном рентѣ утратило уже, к моменту ея возникновенія, свой первоначальный натуралистическій характер, учтя в полной мѣрѣ совокупность тѣх социальных факторов, которым должно быть «вмѣнено» образование дифференціальнаго ренты. Однако, и в данном случаѣ имѣло мѣсто не только изошрение научной мысли, но замѣна одной научной теоріи другой, болѣе правильной, была обусловлена в значительной мѣрѣ измѣненіями внутри самой дѣйствительности. Факт существованія дифференціальнаго прибыли, совершенно очевидный в случаѣ картеля, устанавливающаго цѣну товаров в зависимости от себѣстоимости производства в наименѣе рентабельном из его предприятий, не мог уже к концу прошлаго столѣтія игнорироваться теоріей, тѣм болѣе, что картелирование промышленности было одновременно и созданіем новаго факта громадной важности и явнымъ выраженіем экономических соотношеній, которыя в скрытом видѣ уже и до него существовали в дѣйствительности.

В самом дѣлѣ, чѣм «тяжелѣе», с ростом органическаго строения капитала, становится промышленность, тѣм болѣе утрачивает капитал свою абстрактную атомистическую структуру, свою «ликвидность», и тѣм болѣе приближается он к землѣ, в монопольном характерѣ которой Маркс, как извѣстно, усматривал причину, порождающую дифференціальную ренту. Образование организаций, устанавливающих фактическую монополию в промышленности, было только завершеніем процесса «иммобилизаціи» капитала, утраты им его «текучести». При первоначальной неустойчивости картелей обстоятельство это

должно было быть особенно очевидно. Образование картеля обычно только закрѣпляло положеніе, в основных своих чертах уже существовавшее до него. Если включеніе отдѣльнаго предприятия в картель, стабилизуя его, означает органическое вчлененіе его в болѣе обширное цѣлое, то это есть только явное выраженіе общаго факта перерожденія механической структуры капиталистическаго хозяйства в органическую, в результатѣ роста органическаго строенія капитала. Чѣм болѣе «тяжелѣет» отдѣльное предприятие, тѣм болѣе приобретает оно индивидуальный характер: параллельно с ростом технических сооружений (постояннаго, недвижнаго капитала), в нем происходит рост чисто хозяйственной традиціи (секреты производства и организациі), консолидируется клиентура, укрѣпляется «фирма», — все факторы, до чрезвычайности усиливающіе его неподвижность, затрудняющіе возможность автоматическаго перелитія связаннаго в нем капитала в иное производство. С другой стороны, одновременно каждое отдѣльное предприятие «обобществляется», становится все болѣе органической частью объемлющей его вѣтви производства и всего общественнаго хозяйства в цѣлом. Подобно тому как земельная собственность улавливает рост своей цѣнности активностью окружающей среды, почему дифференціальная рента и «вмѣняется» справедливо этой послѣдней, точно так же и отдѣльное капиталистическое предприятие все в большей мѣрѣ является как бы резервуаром, улавливающим активностью разнообразных хозяйственных (и внѣхозяйственных) цѣлых, его окружающих. В дифференціальной прибыли так же присутствует этот социальный момент среды, как он присутствует и в дифференціальной рентѣ, почему ученіе Генри Джорджа о социализациі земельного дохода в пользу порождающих ренту социальных цѣлых вполне примѣнимо также, с нѣкоторыми видоизмѣненіями, и к дифференціальной прибыли, поскольку рост послѣдней обусловлен не только индивидуализацией предприятия, но и его социализацией, т. е. поскольку ею улавливается активность разнообразных социальных цѣлых, в которыя данное предприятие вчленяется, как их органическая часть. На этом фактѣ особенно наглядно видно, что подлинная социализациа не противорѣ-

чит индивидуализациі, а сопряжена с послѣдней. Индивидуализациа и социализациа суть двѣ стороны единаго процесса организациі, или интеграціі, и рост дифференціального характера прибыли с капитала есть симптом этого единаго процесса. «Ликвиден» и сохранил в настоящее время еще свою абстрактную атомистическую структуру только финансовый капитал, что и проявляется в однообразном уровнѣ отбрасываемаго им дохода (процента), в отличіе от дифференціального характера прибыли, как дохода, порождаемаго промышленным капиталом.

Утрачивая свою «ликвидность», промышленный капитал становится все болѣе ломким по своему строенію, все менѣе приспособленным выдерживать рѣзкія колебанія рынка. Стабилизациа рынка картелями и другими организациями предпринимателей, ведущая к перерожденію конкуренціи в сотрудничество на почвѣ соглашенія, является необходимым слѣдствіем повышенія органическаго строенія капитала, его отяжелѣнія. Послѣвоенная рационализациа производства до крайности усилила этот ломкій характер современнаго промышленнаго капитала. Ведя к чрезвычайному увеличенію производительности предприятия, она оказывается рентабельной только при одновременном расширеніи рынка. Правда, вызываемое ею пониженіе себѣстоимости производства таит в себѣ громадныя возможности расширенія внутренняго рынка, но эти возможности далеко не безграничны, как об этом свидѣтельствуют хотя бы цифры, опубликованныя в 1929 г. статс-секретарем труда Соед. Штатов. По утвержденію послѣдняго, рационализациа производства за десять лѣт настолько повысила производительность промышленности Соед. Штатов, что, напр., вся сталь, могущая быть потребленной в Америкѣ в продолженіе одного года, производится ею сейчас в теченіе семи с половиной мѣсяцев; обувь, достаточная для годового потребленія всего населенія Соед. Штатов, производится американской обувной промышленностью в теченіе шести мѣсяцев; оконное стекло — в теченіе семнадцати недѣль; текстильный товар — в теченіе шести мѣсяцев; и только шести мѣсяцев работы занятых сейчас в каменноугольной промышленности Соед. Штатов рабочих достаточно

для того, чтобы добыть весь уголь, могущий быть потребленным населением и промышленностью Сѣв. Америки в течение цѣлаго года. При этих условиях рационализация производства легко обращается в хозяйственную катастрофу. Именно в высоко рационализированном предприятии депрессия на рынок сразу же ведет к непомерному вздорожанию себѣстоимости производства, и слѣдовательно, к полной невозможности окупить произведенныя на рационализацию затраты. Не имѣя возможности сократить свое производство, высоко рационализированное предприятие вынуждено его прекратить. Депрессия в одной отрасли промышленности, ведя к банкротству и прекращению работы в рядѣ крупных предприятий, влечет за собой депрессию в связанных с нею отраслях производства, в которых тоже именно высоко рационализированныя предприятия вступают в полосу банкротств и рѣзкой приостановки производства. Капиталы, вложенные в высоко рационализированныя производства, ломаются, как бы зацѣпляясь друг за друга. Уже Маркс усматривал причину кризисов в особенностях постоянного капитала, в частности в свойствах его воспроизводиться не непрерывно, а циклически, по истечении срока, нужнаго для его амортизации, чѣм, по мнѣнію Маркса, и обуславливается периодичность кризисов. Грандіозный рост постоянного капитала приводит к непомерному росту остроты и размаха кризиса, ибо переоборудование в современной промышленности означает сейчас не простое «воспроизводство» ея постоянного капитала, а такой рѣзкій скачек в его ростѣ, что не воспослѣдовавшее за ним столь же рѣзко расширение рынка может повести сразу же к банкротству предприятия.

Это крайнее повышение ломкости современнаго капитала, в результатѣ послѣвоенных методов рационализации производства, в корнѣ видоизмѣнило взаимоотношеніе между технической и хозяйственной стороной развитія промышленности. В своей вышедшей в 1910 году книгѣ о «Финансовом капиталѣ» Гильфердинг защищает еще традиционную точку зрѣнія, согласно которой болѣе крупное и технически лучше оборудованное (болѣе «тяжелое») предприятие проявляет в периоды депрессии большую устойчивость, чѣм предприятие технически от-

сталое, и что предприятия послѣдняго рода, не выдерживая конкуренціи первых, автоматически поглощаются болѣе крупными предприятиями. Сейчас (1930) единомышленник Гильфердинга О. Бауэр справедливо защищает прямо противоположную тезу. В настоящее время рост органическаго строения капитала в результатѣ рационализации до такой степени повысил его ломкость, что именно высоко рационализированное предприятие оказывается нынѣ в экономическом отношеніи менѣе устойчивым в противоположность предприятиям стараго типа, могущим сокращать свое производство без значительнаго повышения себѣстоимости. Самое поглощеніе мелких предприятий крупными происходит сейчас не путем автоматическаго вытѣсненія, а путем скупки крупными предприятиями, что ведет к дальнѣйшему увеличенію вложеннаго в них капитала и, слѣдовательно, к новому повышенію его ломкости. Насколько далеко зашло нынѣ это расхожденіе между техническим прогрессом и хозяйственным, — об этом свидѣтельствуют нѣкоторые новѣйшіе проекты установленія контроля над примѣненіем технических изобрѣтеній в промышленности: нужно во что бы то ни стало задержать безудержно растущую рационализацию и добиться хоть нѣкоторой устойчивости, без которой капитал, дошедшій нынѣ до крайняго предѣла своей ломкости, очевидно не может уже выйти из кризиса, ставшаго перманентным.

В самом дѣлѣ, рост органическаго строения капитала привел нынѣ к такой взаимозависимости внутри народнаго и мирового хозяйства, к такой взаимной сцѣпленности вложенных в него капиталов, что традиціонныя представленія о конкуренціи и рентабельности утрачивают все свое старое значеніе. Когда капитал был ликвидным, свободная конкуренція, дававшая побѣду наиболѣе рентабельному предприятию, обеспечивала одновременно и техническій прогресс и рентабельность всего хозяйства в цѣлом. В этом смыслѣ свободная конкуренція была не только формой индивидуальности, но и формой социальности, хотя бы той низшей ея, механической, формой, которая соответствовала атомистическому строенію самаго капитала. Благодаря картелированію промышленности конкуренція однако все болѣе перерождается в соглашеніе и, в случаѣ уста-

новления фактической монополии какого-нибудь картеля или треста, даже совершенно исключается, приобретаая форму так наз. «скрытой» конкуренции. Подобно капиталу, становящемуся все болѣе недвижимым, она тоже все болѣе и болѣе стабилизуется, ибо только атмосфера стабильности и может нынѣ обезпечить отяжелѣвшему капиталу возможность работать, не подвергаясь постоянной ломкѣ. Послѣвоенная рационализация промышленности перерастает однако всѣ формы довоеннаго картелирования. Рационализация, проведенная сейчас в одной отрасли промышленности или даже в одном только крупном трестѣ, ведет к безработицѣ болѣе или менѣе значительной группы рабочих, которая сплошь и рядом усиливается еще длинной цѣпью косвенных послѣдствій: прекращеніем работы конкурирующих предприятий, сокращеніем внутренняго рынка, ведущим к депрессіи в других отраслях промышленности и т. д. Рентабельная для даннаго предприятия или группы предприятий, рационализация оборачивается катастрофой для других предприятий, для других отраслей промышленности и для всего хозяйства в цѣлом. В силу ломкости строения современнаго капитала, она ведет уже не к простому сокращенію производства в других предприятиях, а к их банкротству и прекращенію в них работы. Кризис усиливается в своей остротѣ, если расчет на усиленный сбыт издѣлій рационализированнаго предприятия не оправдывается. В результатѣ, на еще работающую часть хозяйства падает бремя содержанія той части промышленности, которая прекратила производство, при чем в равной мѣрѣ приходится содержать, как выбывшій из строя труд (пособія безработным), так и прекратившій свою работу капитал: амортизация капитала, вложеннаго в неработающее предприятие, идет своим чередом, и кто-то должен ее производить; не говоря уже о затратах на консервацию не работающих технических сооружений. Что не работающій капитал точно так же должен содержаться работающей частью хозяйства, как и безработный труд, — это обстоятельство как-то слишком уже односторонне игнорируется нынѣшними запоздалыми идеологами чистаго капитализма. И, может-быть, не так уже неправ В. Фрид, увѣряющій, что суммы, идущія сейчас в Германіи из государственных

и общинных средств, на содержаніе безработных, не превышают тѣх сумм, которыя из тѣх же источников идут или прямо на содержаніе неработающаго (stillgelegtes) капитала или на субсидіи и преміи тѣм предприятиям, которыя продолжают работу себѣ в убыток. Если в Америкѣ это двойное содержаніе безработнаго труда и неработающаго капитала работающей частью хозяйства происходит не в такой мѣрѣ через посредство государства, как это имѣет мѣсто в Европѣ, то все же и там оно остается фактом, не допускающим оспариванія. Ведя к тѣм же послѣдствіям (обложеніе работающей части хозяйства дополнительными налогами), оно в основѣ своей имѣет все ту же причину. Рационализация производства, рентабельная с точки зрѣнія отдѣльнаго предприятия, оборачивается нерентабельностью в отношеніи ко всему хозяйству в цѣлом. Технически обоснованная рационализация оказывается экономически себя не оправдывающей или оправдывающей себя только с точки зрѣнія узких интересов одной части промышленности в ущерб ея другим частям. Отдѣльное предприятие или отдѣльная отрасль производства срывает в свою пользу непомерно высокую дифференціальную прибыль — за счет других отраслей хозяйства и других предприятий, которыя должны оплачивать расходы по содержанію выбывших из работы труда и капитала.

Это выключеніе принципа рентабельности из современнаго хозяйства идет гораздо дальше, представляя собою характерную черту перерожденія современнаго капитализма. По единодушному утвержденію нѣмецких экономистов самых различных направленій, почти двѣ трети капиталов, вложенных за послѣдніе семь лѣтъ в переоборудованіе германской промышленности, оказались нерентабельными. Что сдѣлало возможным этот чудовищный факт? Нельзя понять его, не остановившись, хотя бы вкратцѣ, на том, что извѣстно под именем гегемоніи финансоваго капитала. Необходимость мобилизации громаднх денежных сумм в результатѣ роста постояннаго капитала, вложеннаго в промышленныя предприятия современнаго типа, привела к тому, что акціонерная компанія сдѣлалась классической формой высоко развитаго капитализма. Форма эта наилучшим образом разрѣшала вставшую перед капиталистическим хозяй-

ством задачу: вернуть все болѣе иммобилизуемому (в силу роста его органическаго строения) капиталу его ликвидность и тѣм самым сосредоточить в центрах производства необходимыя для того громадныя средства. Форма акціи возвращает иммобилизованному в технических сооружеіях капиталу его подвижность, подобно тому как земельная недвижимость становится ликвидной в формѣ ипотеки. Ликвидность, утрачиваемая капиталом в плоскости промышленной, возвращается ему в плоскости кредита, видом котораго и является в послѣдней своей сущности акція. Отсюда господство финансоваго капитала над капиталом промышленным. Рядовой акціонер, будучи формально собственником предпріятія, в дѣйствительности является только его кредитором, а фактическими распорядителями промышленности оказываются руководители банков, которые являются собственниками сравнительно небольшой части сосредоточивающихся в них капиталов. Теоретически вполне возможен случай выкупи предпріятіем, как юридическим лицом, всѣх своих акцій, находящихся на руках у акціонеров даннаго предпріятія. На дѣлѣ такое превращеніе акціонернаго общества в предпріятіе, никому не принадлежащее или принадлежащее себѣ самому, в учрежденіе институціоннаго рода (каковым, напр., является фирма Цейса в Іенѣ), сейчас почти не имѣет мѣста, несмотря на то, что в нѣкоторых странах (напр. в Германіи), закон предоставляет к тому полную возможность. В дѣйствительности промышленность остается в руках финансовай олигархіи, часто совершенно чуждой подвластным ей предпріятіям и руководящейся в распоряженіи ими не мотивами объективнаго порядка, даже не мотивами рентабельности даннаго предпріятія, а мотивами чисто финансовай политики даннаго банка или даже биржевой спекуляціи. Между тѣм как само предпріятіе дѣлается все болѣе и болѣе объективным, приобретает характер учрежденія, принадлежащаго самому себѣ, т. е., той функціи, которую оно в цѣлом народнаго хозяйства выполняет, — круг лиц, которому принадлежит фактически послѣднее слово в распоряженіи этими предпріятіями, все болѣе и болѣе отчуждается от них, подпадая под власть субъективных мотивов, не вытекающих из хозяйственной функціи даннаго пред-

пріятія. Неудивительно, что тѣ немногіе настоящіе предприниматели, которые, как Форд и Батя, живут объективными интересами своего предпріятія и рѣзко отличаются от т. наз. капитанов промышленности, выдвигают в качествѣ основнаго принципа своей экономической политики совершенную независимость своего предпріятія от финансоваго капитала. Если бы поток капиталов, шедших в Германію в теченіе послѣдних семи лѣтъ, направлялся не директорами банков и капитанами промышленности, а промышленниками стараго типа, руководящимися в первую очередь началом рентабельности производимых затрат, то германская промышленность и ея кредиторы были бы спасены от постигшей их катастрофы. Выключеніе принципа рентабельности из современнаго капиталистическаго хозяйства есть неизбежное слѣдствіе, вытекающее из господства финансоваго капитала над промышленным, которое в свою очередь и вызывается измѣненіем структуры современнаго капиталистическаго предпріятія и ее обуславливает.

С. Гессен.

Идеи и жизнь

ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ПРОТИВ ВОЙНЫ

В концѣ декабря 1914 года в Кембриджѣ съѣхалась группа из 130 лиц, мужчин и женщин, разныхъ религіозныхъ толков. Ихъ воодушевляло общее убѣжденіе, что война есть зло, в которомъ нельзя участвовать. Но ихъ отношеніе къ войнѣ было лишь одной изъ сторонъ новаго жизненнаго міровоззрѣнія, стремящагося осуществлять послѣдовательно, при всякихъ обстоятельствахъ, начала любви и служенія, раскрытыя Иисусомъ. Они выражали свою вѣру в такихъ словахъ: «Любовь, какъ она раскрылась в жизни и смерти Иисуса Христа, заключаетъ в себѣ болѣе того, что мы видѣли в ней до сихъ пор; это единственная сила, которой зло можетъ быть побѣждено, единственная достоятельная основа общества... Чтобы построить общество на основѣ любви, нужно, чтобы тѣ, кто вѣритъ в этотъ принципъ, приняли его всецѣло, для себя самихъ и в отношеніяхъ къ другимъ людямъ. Это означаетъ, что они должны будутъ подвергаться риску, живя в мирѣ, еще сопротивляющемся закону любви». Такъ было основано в самомъ разгарѣ мировой войны Fellowship of Reconciliation, Братство Примиренія.

С 1914 по 1918 годъ дѣятельность Братства протекала в трехъ направленіяхъ. С одной стороны, в странахъ обязательной воинской повинности Братство поддерживало, безъ пустой шумихи, но энергично, «протестъ совѣсти» и старалось совѣтовать и насколько возможно содѣйствовать отказамъ отъ военной службы по религіознымъ убѣжденіямъ. С другой стороны, оно сотрудничало съ квакерами в помощи жертвамъ войны — кровомъ, одеждой, пищей и трудомъ. Наконецъ, не взирая на большія трудности, оно установило связь между христіанскими меньшинствами, которыя в каждой изъ воюющихъ странъ, в отличіе отъ столькихъ знаменитыхъ богослововъ, настойчиво провозглашали, среди ожесточенія борьбы, заповѣди непротивленія и братства.

Послѣ заключенія мира, границы открылись, и международная конференція Примиренія могла собраться в Бильтхофенѣ, в Голландіи, в октябрѣ 1919 года. Среди участниковъ были нѣмцы, англичане, французы, голландцы, американцы, датчане, норвежцы, одна финляндка, одинъ швейцарецъ, одинъ венгерецъ. В Бильтхофенѣ Братство Примиренія расширилось и преобразовалось в международное Движеніе Примиренія. «Этотъ путь избралъ Иисусъ, путь примиренія, который приводитъ людей къ ихъ Отцу и дѣлаетъ ихъ братьями общей семьи... Иисусъ есть истинный революціонеръ, ибо Онъ есть истинный прими-

ритель» (Бильтхофенскій манифестъ). С тѣхъ поръ нѣсколько другихъ международныхъ съѣздовъ Примиренія засѣдали в Зоннтагбергѣ (Австрія), Ниборгѣ (Данія), Бад-Боллѣ, Обераммергау (Германія), Лионѣ (Франція). Но участники движенія никогда не думали, что съѣзды являются самымъ главнымъ содержаніемъ ихъ работы. Они придаютъ большее значеніе практическому «служенію». В 1920 году Движеніе послало отрядъ добровольцевъ, чтобы построить разрушенную деревню в районѣ Вердена; в 1928 году другой отрядъ работалъ по восстановленію Лихтенигтейна, пострадавшаго отъ наводненій. В 1921 году Движеніе устраивало в Англии австрійскихъ дѣтей, в 1923 году оно оказывало широкую помощь нѣмецкимъ дѣтямъ, жертвамъ нищеты. Оно устраивало международные лагеря для канікулярнаго отдыха молодежи в Обераммергау (1926), в Вомаркюсѣ (1927), в Сандвичѣ (1928). В Швеціи филиаломъ Движенія является Лига христіанской общности (Förbundet för Kristet Samhällsliv), насчитывающая 685 членовъ; в Даніи — «Датское Общество христіан-пацифистовъ». В Совѣтской Россіи участники Движенія сливались съ толстовцами внутри Московскаго Вегетаріанскаго Общества, которое открывало народные столовыя, дѣтскія колоніи, кооперативы; но в 1929 году всякая дѣятельность общества была запрещена совѣтской властью. Во Франціи Движеніе издаетъ свой органъ «Cahiers de la Réconciliation»; германское Движеніе, Deutscher Versöhnungsbund, издаетъ свой «Nachrichtenblatt»; австрійское Движеніе — «Das Meer». В Англии Движеніе насчитываетъ 3.500 членовъ; в Соединенныхъ Штатахъ число участниковъ превысило 6.000. Китайская секція приняла характерное наименованіе Вей-Ай-Ше (Союзъ «Только любовь»). В Индіи Движеніе поддерживаетъ тѣсный контактъ съ Ганди. Можетъ-быть, лучшей удачей Движенія было основаніе армянской колоніи на землѣ одного мусульманскаго шейха изъ Алеппо в Сиріи в 1924 году. Международное Движеніе Примиренія состоитъ изъ 24 національныхъ секцій. Совѣтъ изъ 12 членовъ, собирающійся разъ или два в годъ, и постоянный Исполнительный Комитетъ обезпечиваютъ непрерывность и единство направленія общихъ усилій. Секретаріатъ, который сначала имѣлъ свое пребываніе в Голландіи, теперь перенесенъ в Вѣну. Среди самыхъ активныхъ вождей Движенія назовемъ: Зигмунда Шульце (Германія), Оливера Драйера (Англія), Корпелюса Беке (Голандія), Матильду Вреде (Финляндія), Леонарда Рагаца (Швейцарія).

Перечисляя различные виды дѣятельности Движенія, мы рискуемъ потерять изъ виду его основныя цѣли. Самой непосредственной изъ нихъ является борьба противъ войны. Участники Движенія сходятся съ Толстымъ в буквальномъ и радикальномъ истолкованіи Нагорной проповѣди; они отвергаютъ всякое насиліе, всякое сопротивленіе злу зломъ. Нѣсколько сотъ членовъ Движенія в различныхъ странахъ подвергались тю-

ремному заключению за отказ от военной службы. Но Примирение не ограничивается одной областью международных отношений; оно работает и внутри каждой нации между расами и социальными классами: в этом состоит другая цель Движения. Сторонники Движения чувствуют себя далекими и от эксплуататорского капитализма и от марксизма и всякой формы социализма, проповедующего классовую борьбу. Они считают, что добровольная бдность, простота жизни, сочувствие слабым являются долгом каждого. Наконец, высшая цель Движения есть цель религиозная, и в самом начале Движения основатели его спрашивали себя, не должно ли оно стать церковью. Этот вопрос был ршен отрицательно. Но Движение остается прежде всего внутренней установкой перед Богом и жизнью. Оно не является конфессиональным: если оно насчитывает болге 900 пасторов протестантских церквей, то среди его членов имются католические и православные священники. Оно открывает к себѣ доступ и для не-христиан. Однако, допуская, что Царство Божіе шире эмпирическаго христианства, оно не допускает, что это Царство может быть шире Иисуса Христа. Нѣсколько строк Л. Рагаца позволят уяснить религиозную установку Движения по отношенію к Христу: «Тѣ, кто присоединится к нам внѣ этого основанія, не чувствуя еще потребности в нем, пройдут мимо того, что есть самага глубокаго в жизни... Через Христа, чрез Отца, котораго я познаю сквозь Христа, всякая личность без исключения становится братом для меня. Но, если бы Христа не было, моя братская любовь поблднала бы и охладѣла, как мое физическое существо поблднало бы и охладѣло, если бы погасло солнце... Всѣ эти вещи возможны лишь на основаніи вѣры в Бога Живого, Бога земной жизни Иисуса Христа, Сына Божія и Сына Человѣческаго, которая кончается крестом и воскресеніем».

Может-быть, эти краткія замѣтки позволят усмотрѣть то, что является характерным для Движения Примириенія среди стольких других идеалистических усилій современности. Движение работает в глубинѣ; оно не гонится за числом; оно воздерживается от рекламы; оно настаивает на внутренней жизни; оно призывает к личной жертвенности; его пропаганда скорѣе индивидуальна, чѣм коллективна. Что отличает его отчетливо от многих форм христианскаго пацифизма и христианскаго социализма, так это удареніе, полагаемое им на личности Христа, вмѣсто поисков смутных «духовных цѣнностей». Но оно не сливается также ни с Христианской Студентской Федерацией или с Христианским Союзом Молодых Людей (ИМКА), ни со «Всемирным Союзом (Alliance universelle) международной дружбы через посредство церквей»: оно отличается от этих организаций своей непримиримостью в вопросѣ непротивленія, своей радикальной и абсолютной интерпретацией слов Христа. Такая непримиримость, гово-

рят нам, является утопией, наивным непониманіем условий реальной жизни. Все снова повторяют классическое возраженіе: «Допустите ли вы, с вашим непотвореніем, убить невиннаго? Позвольте ли вы задуть слабаго на ваших глазах, оставив его без защиты?». Сторонники движенія могли бы отвѣтить, что это возраженіе содержит тонкую логическую ошибку: тому, кто вступает в трансцендентный, сверхэмпирической план (отказ от самозащиты по религиозным мотивам), нельзя, не рискуя смѣшеніем планов, отвѣтить указаніем на возможность (убійство слабаго, в результатѣ отказа), которая относится к чисто человѣческому и эмпирическому порядку; ставя себя своим отказом внѣ естественнаго порядка, непротворенец ожидает свыше сверхъестественнаго отвѣта, божественнаго вмѣшательства, которое взорвет узкія рамки человѣческих возможностей; этот непротворенец имѣет свою собственную логику, и было бы злоупотребленіем соскальзывать с этой логики в логику эмпирическую. Вот то, что надлежит помнить, встрѣчаясь с категорическими утверженіями дѣятелей Примириенія. Их точка зрѣнія хорошо выражена в слѣдующих словах Бильтохфенскаго манифеста: «Мы вѣрим, что сила, мудрость и любовь Божія безконечно превышают то, что мы видѣли до сих пор, и что Бог ожидает лишь случая вмѣшаться в жизнь людей по новым путем». 1)

Иеромонах Лев (Жилле).

ГЕРМАНСКІЕ ЭКОНОМИСТЫ О СУДЬБѢ КАПИТАЛИЗМА

Быть или не быть капитализму? — так формулировал Зомбарт в 1926 году на Вѣнском конгрессѣ германских экономистов свое отношеніе к современному экономическому дню. Год спустя, появился третій том его основнаго излѣдованія о капитализмѣ, в котором он впервые указал на структурныя измѣненія в капиталистической системѣ хозяйства. С тѣх пор проблема эволюціи капитализма и крушенія «свободнаго хозяйства» не переставала волновать академическій мір Германіи. Обсужденію этого вопроса были посвящены и слѣдующія конференціи германских экономистов в Цюрихѣ в 1928 году и в Кенигсбергѣ осенью 1930-го года.

При постановкѣ этой проблемы Зомбарт исходил из слѣдующих основнаго положеній. Индустриализация аграрных стран лишает капитализмъ промышленныхъ стран естественной экспансіи для преодоленія диспропорціи между средствами потребления и производства, при-

1) Об этом Движеніи см. *L. Stevenson, Réconciliation, une internationale chrétienne. Préface de L. Ragaz, Editions de «La Réconciliation», 38, avenue Jean-Jaurès, Pantin (Seine).*

водя их к принудительной «реаграризации» и к поискам хозяйственного самодовления. Развитие молодого капитализма «цветных» стран при одновременном усилении промышленного и регулятивного этатизма в средней Европе мѣняет удѣльный вѣкъ капитализма в системѣ мирового хозяйства. Положение промышленных стран становится критическим, так как высокая заработная плата, навязываемая профессиональными союзами, приводит к абсолютному и относительному понижению накопления прибавочной цѣнности, вызывая ослабление империализма и затрудняя приобретение сырья. Капиталистическое хозяйство, лишившись своей либеральной основы—laissez faire, laissez passer—бюрократизируется, рационализируется и не знает «кризисов роста»; механизация и механизация производственного процесса материализуют «объективный дух» человечества и революционизируют технику. Капитализм «перезрѣл», вступил в послѣднюю стадию «позднего» капитализма и начал свою эволюцию в сторону «организованного» хозяйственного строя в смыслѣ «связанного» хозяйства на частно-хозяйственной основѣ. Современная экономическая эпоха является закатом капитализма и зарей новой «плановой» эры...

Таким образом в новѣйших воззрѣніях Зомбарта, в его блестящем прогнозѣ дальнѣйшаго экономическаго развитія, мы видим утверждение двух основных моментов: наличія глубоких структурных измѣненій в капиталистической системѣ и быстрой смѣны «перезрѣшаго» капитализма какой-то новой «связанной» системой хозяйства. Воззрѣнія Зомбарта подверглись всесторонней критикѣ со стороны виднѣйших германских экономистов, как на съѣздах, так и в печати. Дебатировался не только вопрос о неизбежности вращанія капитализма в плановую систему хозяйства, но и подробно обсуждались: темп его эволюціи, характер уже наступивших структурных измѣненій, рост государственнаго сектора и оптимальныя границы социальной политики в условиях эволюционирующаго капитализма. Интересно отмѣтить, что всѣ авторитетные представители германской научной мысли, за исключеніем лишь трех извѣстных экономистов Адольфа Вебера, Мизеса и Пассова, возглавляющих современныя германскія либерализм, согласились с первым основным положеніем Зомбарта, что капитализм подвергся за послѣднее время глубоким структурным измѣненіям в сторону плановаго начала. Спор шел лишь о темпѣ его эволюціи и о дозѣ «соціалистической» прививки. В первую очередь предстояло рѣшить, в чем выражаются структурныя измѣненія в капитализмѣ, дающія право говорить о его эволюціи. Не ясен был характер того «плановаго» хозяйства, в сторону котораго эволюционирует капиталистическая система. Возникал принципиальный вопрос о крушеніи капитализма. Вѣдь, если «связанное» хозяйство, в которое вращается капитализм, есть социализм, а капитализм может мыслиться лишь в своей «чистой» формѣ «свободнаго хозяйства» — как этому до сих пор учит либеральная доктрина, — то крушеніе капиталисти-

ческой системы будет неизбежным. Наконец, вопрос отождествленія экономического либерализма со свободным хозяйством принял характер принципиальнаго вопроса. Большое разногласіе вызвало также второе основное утверждение Зомбарта о наступленіи конечной, «поздней» фазы капитализма, свидѣтельствующей о быстротѣ его эволюціи.

Вопросу о структурных измѣненіях в капитализмѣ, за послѣдніе четыре года, германскими экономистами было удѣлено большое вниманіе. Капиталистическій «дух», который раньше включал в себя нѣкоторые ирраціональные моменты, стал теперь, по мысли Зомбарта, исключительно рациональным. Бюрократизация предпріятій и их синдицированіе превращают предпринимателя с боевой натурой в компромиссную фигуру фабриканта-чиновника, не желающаго «рисковать» и предпочитающаго болѣе спокойное, хотя социально и неустойчивое участіе в концернах и синдикатах, стабилизирующих конъюнктуру. Фиксация дивидендов и накопленіе больших резервов за счет акціонеров уменьшают интерес к финансированію предпріятій. Превращеніе капиталистов в рантье, предпринимателей в капиталистов, отстраненных от руководства предпріятіями; подчиненіе руководителей предпріятій, в качествѣ агентов картелей и синдикатов, «среднему слою социально-экономической пирамиды» — в терминологіи Мигерлиха — превращеніе рабочих в чиновников профессиональных союзов; частичное устраненіе «капиталистическаго риска» изученіем конъюнктуры — всѣ эти по существу «некапиталистическіе» моменты уничтожают предпринимателя-спекулянта и предпринимателя-«хозяина», подтачивая самую основу капитализма, смысл котораго заключается прежде всего в «предпринимательствѣ» и в «несеніи риска держанія». Проблема структурных измѣненій в социально-экономическом умонастроеніи капиталистических стран и в частности проблема бюрократизации предпріятія и обезличенія товара нашли достаточное освѣщеніе в трудах Зомбарта, Шмаленбаха, Бонна, Зомари, Муса, Залина, Бентэ и мн. др. Кризис капиталистическаго «духа» сказывается еще и в цѣлом рядѣ других моментов, как то: поднятіе классоваго самосознанія трудящихся масс, стремленіе рабочих к «хозяйственной демократіи» (т. е. прежде всего к «конституціи» на фабрикѣ и к «парламентарной системѣ» в картелѣ), замѣна «хозяйственнаго пафоса» одиноличника сознанием социальной взаимозависимости индивидов, возникновеніе понятія «социально-связанной» собственности, повсемѣстное увлеченіе этатизмом, популярность социально-экономических «цѣлостных идей» и проч. Всѣ эти вопросы усердно разрабатывались германскими экономистами, среди которых назовем Мигерлиха, Нафтали, Фрида, Гейманна, Шпанна и мн. др.

Структурныя измѣненія в «духѣ» капитализма органически связаны со структурными измѣненіями и в организациі труда. В передовых промышленных странах постепенно создаются экономическіе парламенты и комитеты по рационализациі промышленности и нормали-

зации производства. Буржуазное государство вводит страхование от безработицы и «социальные тяготы», отвечающие социалистическому принципу права на труд. Всесильные рабочие союзы стабилизируют заработную плату и навязывают через государство принудительные коллективные договоры. Принцип разделения труда замѣняется принципом сложения труда. Государство нерѣдко вмешивается в установление заработной платы введением принудительных арбитражных судов и предписывает указы цѣны. Мощныя промышленныя объединения, выросшія из свободного хозяйства, но ставшія, благодаря своему «плановому» духу, «ступенью к социализации» — в терминологии Эйленбурга, — в свою очередь нормируют цѣны и руководят техническим прогрессом. Зависимость рынка от промышленных объединений и рабочих союзов, искусственно стабилизирующих цѣны и заработную плату в момент экономического кризиса, когда жизнь настоятельно требует радикальнаго понижения общаго уровня цѣн, разрушает основной стержень капитализма — рыночную цѣну — и очистительные кризисы роста превращает в простые функциональные перебои. Перекапитализация предприятий в салу чрезмѣрной рационализации дѣлает амортизацию машин и уплату процентов по инвестированному в них капиталу с трудом возможными, да и то лишь при условии искусственнаго повышения цѣн на фабрикаты. Увеличение доли государства в народном доходѣ «экономизирует» финансовую политику буржуазнаго государства и превращает ее в конъюнктурную политику *suī generis*. Гетерогенія единичных хозяйств, отвечающая смыслу «свободнаго хозяйства», превращается в болѣе «связанную» взаимозависимость групп в видѣ промышленных объединений и профессиональных организаций. Хозяйственный строй капиталистических стран принимает явно характер какой-то новой «связанной» и «организованной» экономической системы. На этих чрезвычайно важных структурных измѣнениях в капитализмѣ подробно останавливаются всѣ авторитетные представители германской экономической мысли, в частности Зомбарт, Шпанн, Карл Манн, Флойгельс, Мигерлих, Мус, Фрид, Шмагенбах и мн. др.

Техническая революція в промышленности и земледѣліи, выбрасывающая армію безработных, — механизация и механизация даже конторскаго труда (на которой подробно останавливается Отто Гуммель), тенденція к распределенію капитала по соорженіям не рентабельности, а безопасности принуждают современное государство не только брать на себя регулирование технического прогресса, т. е. «рационализацию», но и регламентирование всей кредитной системы — до контроля над банками включительно.

Означают ли однако эти глубокія структурныя измѣнения в капитализмѣ неизбежность его крушения? — Большинство германских экономистов, придерживающихся теории эволюціи капитализма в сторону социальнаго связаннаго хозяйства на частнохозяйственной осно-

вѣ, отвѣчают на этот вопрос отрицательно. По их мнѣнію, мы переживаем сейчас крушение «свободнаго хозяйства» и закат «либеральной доктрины». Капитализм из своей первичной стадіи органическаго слиянія «экономическаго либерализма» с «экономическим макиавеллизмом», т. е. с эксплуатацией человѣка, «объекта хозяйства», человѣком, «субъектом хозяйства», — в терминологии Шпанна и Зомбарта — переходит в свою новую фазу: діалектическаго слиянія «экономическаго либерализма» с «экономическим универсализмом» — в смыслѣ гетерогеніи частнохозяйственных групп и профессиональных организаций, смягчаемой усиленіем промышленнаго и регулятивнаго этатизма. Таким образом капитализм, отрываясь от своей «ультралиберальной» основы, базирующейся на формальной свободѣ, явно принимает социальный и «связанный» характер. Все же необходимо признать, что вопрос об эволюціи капитализма и темѣ его структурных измѣнений не нашел единодушнаго разрѣшенія. При единствѣ основных общих выводов, нѣкоторые авторитетные экономисты — хотя бы в лицѣ Мигерлиха и Нафтали — пошли дальше Зомбарта, утверждая, что «связанное хозяйство» уже выявилось, как самостоятельная экономическая система — вѣд всякаго капитализма. Другіе, напротив, считают утвержденія Зомбарта о «лебединой пѣснѣ» капитализма и считают теперешнюю стадію развитія хозяйства лишь «коллективной», «социальной» или «умѣренной» фазой зрѣлаго капитализма. На этот путь встали такіе авторитетные ученые как Шпанн, Мус и Манн. Сторонники теории медленной эволюціи капитализма — хотя бы в лицѣ Гармса, Экерта и Залина — утверждали, что капитализм едва лишь достиг своей зрѣлости и, имѣя для себя еще большія возможности в развитіи техники, в использованіи электрической энергии, радио и разжиженнаго угля, приближается не к моменту крушенія, а к эрѣ величайшаго расцвѣта, несмотря на всѣ значительныя уступки «плановому началу», которыя присущи теперешней фазѣ капитализма. Правда, всѣ эти умѣренные эволюціонисты, и в частности Мус, не скрывают своей тревоги по поводу того, что охватываніе капитализмом народных хозяйств докапиталистических стран развивается слишком быстрым темпом; при этом вращаніе эволюціирующаго капитализма метрополіи в плановую систему хозяйства может стать реальностью уже не в далеком будущем. Приблизительно той же точки зрѣнія придерживаются и неомарксисты, возглавляемые Штернбергом, для которых капитализм не является логической категоріей. Наступленіе социализма рисуется им неизбежным, так как капиталистическія народныя хозяйства могут существовать в мировом хозяйствѣ лишь до тѣх пор, пока капитализм не стал универсальным, т. е., не охватил всей мировой системы взаимодействующих народных хозяйств. Нѣсколько «оптимистичнѣе» настроены Оппенгеймер и Нейссер, которые отрицают неизбежность быстрой эволюціи капитализма в сторону социализма в том случаѣ, если государству удастся расши-

рением этатизма поднять спрос на издѣлія частнохозяйственного сектора.

Таким образом, за исключением сторонников либеральной (вѣрнѣе, «макиавелистической») доктрины, почти всѣ руководящіе германскіе экономисты, удѣлившіе много вниманія проблемѣ структурных измѣненій в капитализмѣ, — доказали наличие эволюціи капиталистической системы в сторону «связаннаго» хозяйства и крушенія либеральной экономики в смыслѣ «свободнаго хозяйства».

Б. Ижболдин.

ТРЕТЬЯ РОССИЯ

Орган пореволюціоннаго синтеза № 1. Париж. 1932.

Появленіе «Третьей Россіи» можно только привѣтствовать. К счастью, «Третья Россія» по своему содержанию не напоминает «Третьяго царства» нѣмецких націонал-соціалистов. Молодой журнал энергично отмежевывается от всякаго фашизма и опредѣленно становится на сторону «неодемократіи». Если в журналѣ есть что от духа фашизма, то это его тон: волевой, страстный, бодрый, иногда не только песуційся, но и заносчивый. Против всего этого ничего имѣть нельзя. Люди, вышедшіе из революціи, не могут, да, пожалуй, и не должны писать иначе.

Позиція журнала, и это отраднo, довольно сложна. Авторы знают, «что идеология, преждевременно вынесенная на улицу, будет дискредитирована». Потому они далеки от эмигрантской игры в комсомол и от плакатнаго стиля младоросскаго мышленія. В этой серьезности чувствуется близость к Россіи. Этою же близостью объясняется и их демократизм. Против совѣтской власти они выдвигают прежде всего обвиненіе в расхищеніи человѣческой личности. «Нельзя создать новое, высшее общество, не создавая новаго, высшаго человѣка... Общество состоит из людей, а они (большевики) уродуют, кастрируют, морально убивают человѣка (стр. 10)... Нельзя увеличить сумму, сводя к нулю слагаемая, а они сводят человѣческую личность к нулю! «Как искренних демократов, нас, новгородцев, не может не радовать, что утвержденіе личности «Третья Россія» связывает с провозглашеніем таких старых требованій, как свобода совѣсти, слова, печати, собраній, союзов...» (стр. 25). Этим принципиальным утвержденіем вѣчных прав человѣка и гражданина «Третья Россія» выгодно отличается от других пореволюціонных теченій, начиная с евразійцев и кончая младороссами. Справедливость требует отмѣтить, что тѣ же ноты (хотя и не столь опредѣленныя), звучали и в «Утвержде-

ніях», к которым «Третья Россія» вообще весьма близка, по общему своему настроенію.

Но авторы «Третьей Россіи» не только демократы, они неодемократы и, как неодемократы, они народники-мессіанисты. Для них самих неодемократизм крѣпко связан с их народническим мессіанизмом. По существу же оба начала, конечно, отдѣлимы, по меньшей степени отличимы друг от друга. Остановимся сначала на принципѣ неодемократизма.

По мысли «Третьей Россіи», неодемократы отличаются от просто демократов, напримѣр от р.-д., прежде всего тѣм, что им вполне ясно, что современному, западно-европейскому демократу ни демократіи ни свободы от фашистски-коммунистическаго натиска не отстоять, если ему нечего будет отстаивать кромѣ свободы собраній, в которых ему не о чем говорить. Чувство духовно-культурнаго кризиса, не столько идеи демократіи, сколько духовно-душевнаго строя современнаго демократа в «Третьей Россіи» очень сильно. Отсюда и забота о цѣлостном, синтетическом міросозерцаніи. Конечно, цѣлостнаго, соборнаго, да еще дѣйствительнаго міросозерцанія не выдумаешь. Является ли «народнический мессіанизм» «Третьей Россіи» таким міросозерцаніем — вопрос весьма спорный. Но об этом ниже. Пока рѣчь идет не о том, какое міросозерцаніе окажется правильным, а о том, что без какаго бы то ни было міросозерцанія демократіи дальше жить нельзя. В этом смыслѣ весьма показательны только что закончившіеся выборы нѣмецкаго президента. Натиск двуединаго красно-чернаго фашизма, правда, отбит, но предаваться ликованію демократіи не приходится. Во-первых, потому, что націонал-соціализм, у котораго за душою нѣтъ ни одной разумной и практически выполнимой политической мысли, вырос вдвое, — во-вторых, потому, что демократическій блок потерял, по сравненію с выборами в Рейхстаг, около трех милліонов голосов, и, наконец, (и это главное), потому, что дѣло демократіи выиграли демократы антидемократическаго міросозерцанія, если о таком возможно говорить. Выиграл вѣрующій протестант-консерватор Гинденбург и страстный патриот-католик Брюннинг. В чем дѣло: почему зрѣлой германской демократіи так трудно дается борьба с націонал-соціализмом? Отвѣт только один: потому что у націонал-соціалистов есть свой человѣкъ, рѣзко оформленный цѣлостным націонал-соціалистическим міросозерцаніем. Потому что на их страшных собраніях есть свой дух, потому что им удаются народныя празднества. Рядовая, старорежимная демократія всего этого не видит. Говоря о націонал-соціалистах, она все еще говорит о «бандах». За испроstitельную глупость этой примитивно-реакціонной социологін ей придется, быть может, очень дорого заплатить, если не выручит «неодемократія» германской пореволюціонной молодежи.

Спасеніе демократіи сейчас, дѣйствительно, только в новом че-

ловѣкъ и в новой вѣрѣ Авторы «Третьей Россіи» это прекрасно понимают, и в этом их большая заслуга.

С міросозерцательным максимализмом «Третья Россія» соединяет (особенно опредѣленно в статьѣ, присланной, согласно примѣчанію редакціи, из Россіи) тактической минимализм своих революціонных заданий.

Но сейчас важнѣе другой оппор, спор о содержаніи того цѣлостнаго міросозерцанія, которое выдвигается народниками - мессіанистами. И тут они почти во всем правы. Правы в своем стремленіи религиозно укоренить свой культурно-философскій и социальнo-политическій синтез, правы в отрицаніи таких отживших антитез, как славянофилы и западники, правые и лѣвые, и во многом другом. В концѣ концов, у нас только одно, правда, весьма, существенное расхожденіе с «Третьей Россіей»: это весьма неясная ся религиозная позиція. «Третья Россія» выдвигает в качествѣ своего основного требованія «синтез традиціонной религиозности и ея революціоннаго отрицанія», но из всего, что она в дальнѣйшем пишет по религиозному вопросу, не выясняется, что же от «традиціонной религиозности» входит в ея синтез. О грѣхѣ и несостоятельности синодально - монархическаго православія спорить нам с «Третьей Россіей» не приходится. Не будем мы защищать и «бытового православія» евразійцев. Ясно и то, что новая эпоха потребует созданія новаго взаимоотношенія между христіанством и культурой, церковью и государством. Вѣчная истина христіанства постоянно обновляется в исторіи, все это очевидно. Но все это очевидно только в кругу тѣх, кто, говоря о религіи, говорит о христіанствѣ. Горячо, но не совсѣм внятно написанная статья Баранецкаго «В поисках новаго міросозерцанія» оставляет вопрос о взаимоотношеніи его религіи и христіанства, по крайней мѣрѣ, открытым. Тѣ требованія, которыя Баранецкій предъявляет к новой религіи, считая их, очевидно, не осуществимыми в предѣлах христіанства, на самом дѣлѣ христіанством никогда не отрицались. Баранецкій смотрит на христіанство не то как толстовец, не то как личшеанец, и поэтому сущности христіанства не видит. Смысл христіанства, конечно, не в отрицаніи матеріи, как думает Баранецкій, а в ея преображеніи. Преображеніе міра есть основное заданіе христіанства. Противопологать христіанство религиозному историзму не вѣрно, ибо в основѣ почти всѣх историко-философских концепцій лежит, как извѣстно, христіанское пониманіе исторіи. Все это вопросы весьма трудные и, главное, вопросы, над которыми человѣчество уже так много думало, что вряд ли правильно касаться их так бѣгло и вскользь, как это дѣлает «Третья Россія». Будем надѣяться, что только краткость статьи Баранецкаго повинна в том, что проповѣдуемая им религія становящагося Бога (титаническое міросозерцаніе!), мѣстами неприятно напоминает не то бунтарство Андреевскаго «Саввы», не то Горьковское: «человѣкъ — это звучит гордо». Баранецкій так и пишет: «Свобода — атрибут вели-

чія человѣка, категория гордости его». Все это, конечно, не так. И Бог, хотя бы и становящійся, — все-таки не Бунтарь; даже и не «трансцендентный Бунтарь» с большой буквы. Но дѣло не в недостатках міросозерцанія Баранецкаго. В концѣ концов они исправимы. Дѣло совсѣм в другом.

Дѣло в том, что ни на каком философском, хотя бы и философски-религіозном міросозерцаніи, синтеза не построишь. Он или вообще не построим, или построим только на сверх-философской и сверх-индивидуальной религиозной основѣ. Человѣчество переживает сейчас не только кризис матеріализма, но и болѣе острый кризис идеализма. Осознаніе этого кризиса ведет или к нигилизму и отчаянію, или к утверженію мистически-исторической реальности христіанства.

Ф. Степун.

ВОЙНА С ВОСТОКА

Давно уже міровой воздух не был в такой степени насыщен грозой, как в эти дни. Двухлѣтній хозяйственный кризис еще не изжит, ему не видно конца, а перед міром встает уже новая опасность — войны. В Китаѣ война, никѣм не объявленная, уже свирѣпствует — в то время, как в Женевѣ бессильно и безвольно заставляют Лига Націй и Конференція о разоруженіи, подчеркивая своей беспомощностью развал Европы. Совершенно очевидно, что паралич Европы является причиной дальне-восточной войны, ибо холодно обдуманное, лишенное всяких внѣшних поводов нападеніе Японіи на Китай явно использует благоприятный — для Японіи — момент всеобщаго мірового хаоса. Никто, кромѣ Америки, не смѣет вмѣшаться в дѣла Китая, Лига Націй — націй, недавно объявивших войну недопустимым средством національной политики (шакт Келлога) — должна смотрѣть, как один из его членов подвергается откровенно-хищническому нападенію, экспроприации, оккупации со стороны другого. Бессиліе, как и бѣдность, не порок. Бессиліе Лиги Націй прекратить войну и возстановить справедливость не так подрывает уваженіе к ней, как усилія соблюсти arrangements, и сохранить иллюзію международной судебной тяжбы. Недавно в Женевѣ, на конференціи по разоруженію прозвучали очень сильныя и смѣлыя слова: Гендерсона, Вандервельде, и других. Но Лига Націй, возглавленная сейчас П. Бонкурром (вчерашній социалист), и Друммондом, предпочла путь лицемерія, набрасывая покров вѣжливых и пустых формул на льющуюся кровь. Китай этого не забудет. Единенію народов міра нанесен жестокой удар — не только из Токио, но и из Женевы.

Лига Наций, нужно сказать откровенно, не пользуется большим уважением в средѣ русской эмиграции. Тому есть много причин; наш максимализм, гнушающийся малых дѣл, наша правдивость, не выносящая лицемерія, наш обостренный революціей націонализм, презирающий все интернаціональное, и, наконец, наш культ насилия; воспитанный гражданской войной. Не всѣ эти мотивы равно почтенны. Их сочетание особенно противно у христіан. Злорадство по поводу провалов Лиги и попытокъ международнаго сговора отзывается духом провокаціи. Только революціонер, поставившій ставку на міровыя потрясенія, имѣетъ право торжествовать по поводу униженія Лиги. Она все же остается единственнымъ зерномъ, изъ котораго могло бы вырасти сверхнаціональное единство міра или, по крайней мѣрѣ, Европы. Конечно, правы тѣ, кто полагаетъ, что такая задача не рѣшается методами дипломатіи: что для нея требуется ни больше ни меньше, какъ духовное перерожденіе человѣчества. Но, во-первыхъ, духовное возрожденіе нуждается и в технических, правовых органах реформы. Современная демократія предлагаетъ эту готовую форму. Во-вторыхъ, не одна дипломатическая фраза и интересы великихъ державъ заполняютъ ее. Черезъ христіанскихъ политиковъ Англіи, Германіи (да и шире), христіанство имѣетъ сказать свое слово на этихъ сѣздахъ примиренія. Едва ли церковные интер-конфессиональные конгрессы могли бы взять в руки дѣло примиренія народовъ с большей надеждой на успѣхъ. Церкви и религіозныя общины отражаютъ страсти и интересы народовъ в той же мѣрѣ, какъ чисто политическое представительство. Преодоленіе в себѣ этихъ религіозныхъ искривленій заставитъ иначе отнестись и къ безкорыстнымъ усиліямъ даже безбожныхъ миротворцевъ. Католическая церковь съ сожалѣніемъ и молитвой проводила в могилу миротворца Бріана, забывая тотъ страшный удар, который онъ нанесъ ей когда-то во Франціи. Это единственно правильная и достойная позиція. Борьба съ добромъ, потому ли что оно не наше добро, или потому, что оно слабое добро, рискуетъ обернуться сатанизмомъ.

Дух провокаціи и есть дух сатанизма. Онъ рождается изъ злобы и отчаянія побѣжденных. Это всегда — ставка на зло, ради будущаго торжества добра. Предпосылка: зло — сила, добро — слабость. Душа большевизма есть душа провокатора. В царской Россіи, раздавленный в первой революціи, безсильный для открытаго возстанія, онъ жил спекуляціей на разлагающія, болѣзненные силы режима, съ особой ненавистью набрасываясь на все, что могло остановить смерть: на демократію, либерализм, умѣренный социализмъ. Сейчас, безсильный воевать съ капитализмомъ, онъ больше всего ненавидитъ силы, работающія для мирнаго выхода изъ кризиса: II Интернаціоналъ, Лигу Наций. В этомъ онъ совпадаетъ съ умонастроеніемъ широкихъ круговъ русской эмиграціи.

Событія на Дальнемъ Востоку неожиданно вскрыли всю болѣз-

ненность этого провокаціоннаго нарыва. Эмиграція раскололась надвое, не в дѣйствиіи, которое для нея пока невозможно, но в мысли и в волѣ.

В чемъ дѣло? Чистый и ясный вопросъ о японской оккупации Китая осложнился для насъ возможностью русско-японской войны. Захватъ Манчжуріи и Восточно-Китайской дороги продвинулъ японскія силы къ русской границѣ. Владивостокъ оказался подъ ударомъ, Приморье почти отрѣзано отъ Россіи. Захватъ Приморской области стоитъ в программѣ японскихъ націоналистовъ. Не двинется ли Японія на СССР и не послужитъ ли это сигналомъ къ паденію гнусной тирании? Этой мысли было достаточно, чтобы японофильскія настроенія широко разлились среди насъ, чтобы бывшіе воины стали готовиться къ походу — противъ Россіи, — политики сочинять планы «буфернаго» государства, под японскимъ протекторатомъ, оторваннаго отъ Россіи.

Какое дѣтское фантазерство и какая опасная игра съ огнемъ! Будемъ разсуждать логично. Одно изъ двухъ. Или СССР не в силахъ защищать свои границы и «тдастъ Японіи без боя берега Великаго Океана. Дѣло трехъ столѣтій русской колонизаціи погибнетъ, и какіе-то русскіе люди приложатъ свою руку къ этому позору. Удовлѣворенная Японія не подумаетъ свергать большевиковъ и, напротивъ, приложитъ всѣ усилія, чтобы поддержать власть, такъ плохо охраняющую интересы Россіи. Или война. Но кто можетъ предусмотрѣть ея исходъ? Мысль эмиграціи прикована къ одному внутреннему русскому процессу и склонна вѣрить, что война вызоветъ революціонный взрывъ. Неизвѣстно. Къ сожалѣнію, мы такъ оторваны отъ Россіи, именно сейчасъ, что не знаемъ даже, какъ отнесется населеніе Россіи къ войнѣ. Вѣрнѣе, оно расколется, какъ раскололись мы въ зарубежьи, и в то время, какъ ограбленное крестьянство будетъ мечтать о пораженіи власти, активъ Красной Арміи, комсомолъ, а, пожалуй, и городской пролетаріатъ в отчаянномъ патріотическомъ подъемѣ сомкнутся вокругъ партіи.

Но можно ли в наше время предполагать локализацию войны на Дальнемъ Востоку? Не будетъ ли это началомъ міровой войны? Останутся ли Польша и Румынія нейтральными? Не ударитъ ли Германія в тылъ Польшѣ? А Франція? А Италія? А Соед. Штаты, уже безъ того раздраженные японской экспансіей? В міровой войнѣ СССР не останется безъ союзниковъ. Болѣе того, при вѣроятномъ нейтралитетѣ Англіи, большинство великихъ державъ будетъ с нимъ — противъ Франціи. Но самое главное, на чью бы сторону ни склонился перевѣсъ оружія, в этой войнѣ не будетъ побѣдителей Соціальныхъ революціи — неизбежный спутникъ войны, в странѣ побѣдителей и побѣжденных. Какой неожиданный реваншъ для чахнущаго III Интернаціонала! Даже разбитый в Россіи, коммунизмъ воскресаетъ, какъ міровая сила. **Война и коммунизмъ одно.** Когда русская эмиграція научится понимать это?

С ребяческой, но преступной радостью раскапываютъ сейчасъ уго-

ля еще не потушеного пожара, который грозит сжечь все, что еще уцѣлѣло от первой катастрофы. Превратить войну в революцію — да это старая тактика Ленина. С той разницей, что сейчас мечтают о революции національной. Как будто в мирѣ есть сила, способная обуздать стихію разрушенія. Сказать огню: остановись здѣсь, в Совѣтском Союзѣ, послушно отступив перед буржуазными рубежами... Коріолановская измѣна Россіи, принесенная в жертву мировой революціи и хаоса, — не есть ли это свидѣтельство полного внутренняго обольшевиченія озлобленных и измученных людей?

Трудно в наши дни сохранить власть над нервами. Вѣсти из Россіи так мрачны. Там не видно борьбы, в которую можно было бы вложить наши усилия. 15 лѣтъ обманутаго ожиданія способны сломить кого угодно. Но психологически понятное остается безумным и непростительным, морально и политически. Наша борьба с большевизмом есть ставка на нервы — и дух. Кто погибает прежде, кто первый поплывет по теченію? Вес: смысл нашего бездѣйственаго изгнанія — в стояннн на твердом камнѣ: любви к Россіи и непріятія преступления, как фундамента государственной стройки. Отказ от этих двух начал — это внутренне обольшевиченіе, полное поражение. Для нас это тоже, что буржуазное перерожденіе для коммунистической партіи. Измѣна себѣ и утрата всякаго смысла своего дѣла и жизни.

Г. Федотов.

ОТ РЕДАКЦИИ

Нѣкоторые из критиков «Новаго Града» упрекают его за противорѣчія во взглядах его сотрудников между собою. По этому поводу необходимо сказать слѣдующее. «Н. Гр.» не партія, и даже не политическая группа, связанная единством программы. Соединяют нас нѣкоторые общіе принципы, о которых мы заявили в передовой статьѣ ном. 1. На этих принципах мы объединились для совместных исканій, а не для проповѣди готовых рѣшеній. Поэтому разногласія между авторами «Н. Гр.», неизбежны. Это касается, как частных, экономических и политических вопросов, так и теоретических обоснованій. В особенности слѣдует подчеркнуть, что авторы, работающіе над религиозно-философскими основами построения Новаго Града не несут отвѣтственности за проекты или оцѣнки отдѣльных сотрудников.

Книги

Н. БЕРДЯЕВ. Христианство и классовая борьба. ЕГО ЖЕ. Русская религиозная психология и коммунистическій атеизм. YMCA-Press, Paris, 1931.

Я увѣрен, что многіе, кто прочтут книги Бердяева, найдут в них — особенно в первой — цѣлый ряд мыслей, которыя и у них самих возникают в настоящее время в сознаніи — разительный примѣръ самообнаруженія объективнаго Духа. Когда книга дѣйствует на нас так, что читаемое в ней кажется нам воспоминаніем, это лучшее доказательство, что в ней наличествует подлинная діалектика. (Недаром же ученіе, что всякая мысль — воспоминаніе, принадлежит Платону). Гдѣ есть діалектика, там никогда нѣтъ и не может быть ничего «совсѣм новаго». Бердяев прав, противопоставляя свою діалектику псевдо-діалектикѣ марксистов. Для них «тезис» начинается только с Маркса. Определенный пространством и временем «момент» возводится на степень Абсолютнаго Всеединства, — вот почему дальше «тезиса» марксистская мысль и не может двинуться. Для настоящаго діалектика ничто не пропадает даром — и Бердяев был прав и тогда, когда посвятил первую из названных своих книг памяти

Маркса. Маркс не отвергается путем опроверженія его заблужденій, но «снимается». Доктрина классовой борьбы Бердяев не противопоставляет лицемѣрной доктрины классовой солидарности (замѣчательны его разсужденія о скрытой классовой борьбѣ, ведущейся буржуазіей, ср. вооруженный «мир»), но он обнаруживает недодуманность теоріи, признающей только классы — части — без цѣлаго, вскрывает марксистскій номинализм, исключающій самую возможность діалектики. И социализму Маркса, социализму порожденному условіями эмпириі, он не противопоставляет столь же эмпирически обусловленной теоріи хозяйства, основаннаго на личном починѣ и правѣ собственности, будто бы единственно возможнаго и неподлежащаго измѣненіям. Марксову социализму, лже-социализму — ибо он построен на непризнаніи общества (только классы) — Бердяев противопоставляет единственный истинный — базирующійся на идеѣ конкретнаго, реальнаго общества, т. е. общенія конкретных личностей, единственных и неповторимых, а не иксов и игреков, носителей «классоваго сознанія». Характерной чертой декаданса «фаустовской» культуры является жажда «совсѣм новаго», сенсациі, — зло-вѣщій симптом старческаго авто-

матизма, которому соответствует, в пору декаданса других культур, требованіе сообразовываться е «образцами». Но наряду с разложением этой культуры нарождается новая — период восстановления, «воспоминанія», подлинной диалектики. Когда Бердяев говорит, что есть большевики и большевики, как есть буржуа и буржуа, и что надо о каждом человеѣ спрашивать прежде всего, способен ли он на самоотверженіе и на героизм, умен ли он, добр, или же глуп и подл, а не — к какой партіи и к какому классу он принадлежит, — он высказывает истину вѣковой древности, но сейчас она — откровеніе, настоящая «сенсация».

Именно потому, что у Бердяева мы на каждом шагу находим мысли, начинающія вспоминаться все чаще и чаще, мнѣ трудно отмѣтить, что, на мой взгляд, наиболее цѣнно и важно в его книгах, особенно в первой, которую пришлось бы просто пересказать от начала и до конца. Гораздо легче указать на мои расхожденія с автором. Они касаются нѣкоторых мѣст второй книги. Когда автор говорит о русской интеллигенціи XIX вѣка непосредственно вслѣд за характеристикой раскола и когда он опредѣляет ее, как раскольничью, — это заставляет думать, что он как-то связывает генетически оба эти явленія — «интеллигенцію» и раскол. Это подозрѣніе подкрѣпляется тѣм, что автор говорит в самом началѣ: «Нельзя понять русскую антирелигіозную психологію, не поняв

русскую религіозную психологію». В других мѣстах автор говорит о «русской душѣ», как о нѣком постоянном носителѣ различных идеологій. Мнѣ неясно: считает ли автор, что русские интеллигенты XIX вѣка — прямые духовные потомки раскольников, что без Никиты Пустосвята не было бы Чернышевскаго, или же Никита Пустосвят и Чернышевскій — только два обнаруженія одной и той же «души». Первое было бы просто исторически невярно. То обстоятельство, что Добролюбов с Чернышевским вышли из рядов духовенства, ничего не доказывает: Бакунин, Писарев и Бѣлинскій из мірян-разночинцев. Второе тоже не могло бы удовлетворить: «русская душа» — вѣдь, это *asylum ignorantiae*. У автора эта «душа» диалектически саморазвивается как-то внѣ пространства и времени, и выходит: раскольники, интеллигенты XIX вѣка, большевики — три «момента» одной и той же, искони присутствующей «русской душѣ» идеи. Допустим, что всѣ эти «моменты», дѣйствительно, выводятся из опредѣленія «русской души». Но если читать талантливѣйшія книги, выходящія сейчас в Россіи, читать русскія газеты, замѣтим иное: подлинный паѳос конструктивизма, «стандартизаціи», «ударничества» и т. п., а вовсе не атеизма и коммунизма. Вот этот то момент уже никоим образом нельзя возвести к Граду Китежу. Остается либо признать этот момент несущественным и, стало-быть, с

точки зрѣнія философіи исторіи, несуществующим, либо согласиться с тѣм, что историческія явленія требуют историческаго же, т. е. социологическаго разбора и истолкованія. Автор может возразить, что у него, вѣдь, рѣчь не о большевизмѣ и не о коммунизмѣ вообще, а о коммунистическом атеизмѣ. Но атеизм один из обязательных догматов коммунизма. Кто становится коммунистом, тот вынужден исповѣдывать атеизм. Надо было бы доказать, что атеизм привел «русскую душу» к коммунизму, но для этого мало ссылок на два-три примѣра. Автор проглядыл одно, общераспространенное среди русской — да и не только русской — интеллигенціи XIX вѣка явленіе — не атеизм, а религіозный индифферентизм. Немало, должно быть, людей становилось социалистами вообще и коммунистами в частности без душевной борьбы, без кризиса міросозерцанія, без того, чтобы перед ними вообще стояла религіозная проблема. Автор написал свою брошюру в отвѣт на вопрос, «как могла с в я т а я Русь превратиться в вооруженный лагерь воинствующаго атеизма, как народ религіозный по своей душевной структурѣ (курсив мой), жившій исключительно вѣрой, мог создать столь благопріятную почву для антирелигіозной пропаганды». Но кого подразумевает автор под «народом»? «Простых» людей? Но что мы знаем о нынѣшнем «атеизмѣ» простолюдина в Россіи? И вѣрно ли, что

у всѣх русских людей, всѣх слоевъ и умственных уровней — одна и та же «душевная структура»? Автор отвѣчает на вопрос, который ставится на Западѣ. Вольно же Западу ставить вопросы невярно, обобщенно, некомпетентно, болѣе того — задаваться мнимыми вопросами. Прекрасны, проникновенны характеристики представителей русской интеллигенціи у Бердяева, великолѣпно выяснена глубоко религіозная подоснова их атеизма и все-таки: коммунистическій атеизм не богоборчество, а проявленіе традиционной безрелигіозности рядовой интеллигенціи, и, если он приобрѣл в Россіи такіе размѣры, то именно потому, что велика сила пассивнаго сопротивленія «святой Руси», живущей иной, чѣм интеллигентская, традиціей.

П. Бицилли.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВ. Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати. Т. 1. УМСА-Press, Париж, 1932 (273 стр.).

Книга Вышеславцева может служить цѣнным дополненіем к труду Бердяева «Назначеніе человека». Множеством цитат из Евангелій и из Посланій Ап. Павла Вышеславцев показывает, что христианство в идеѣ своей есть религія, ставящая на мѣсто рабства закона свободу благодати, на мѣсто этики закона этику сублимаціи, преображенного Эроса. Закон не может быть выс-

шим руководителем жизни, так как он есть только отвлеченная норма, запрещающая преступление, отрицательная, не обладающая творческой силой. Хуже всего то, что императивный характер закона и сознательного усилия воли провоцирует дух противления, поднимающийся из области подсознательных инстинктов и влечений, согласно loi de l'effort converti, открытому новой пансийской школой (Куэ, Бодуэн). Христианство указывает иной путь: оно направляет душевные силы человека к Абсолютному, к Богу и Царству Божию, как полноту бытия, как абсолютной красоты и совершенству, которое пробуждает к себе любовь, и поднимает силы для свободного творчества, находящего правильное решение в каждом данном конкретном случае (20). Этот путь есть сублимация души путем Эроса к Логосу (86). Высшие ценности и святыни предостоят души христианина не в форме отвлеченного закона, который не может быть предметом любви, а в виде конкретного образа Живой личности Богочеловѣка Иисуса Христа и живых личностей святых, которых он любит и которыми он «любуется» (76). Воображение вносит в темную область подсознания прекрасные образы; пробуждая любовь к ним, оно преобразует инстинкты и таким путем ведет к воплощению их, к магическому творению новой реальности (75-82).

Красотою образа Божия воображение сублимирует Эрос, которому присущи иерархические ступе-

ни высоты: Эрос физический, душевный, духовный, ангельский и божественный. Учение Дюнисия Ареопагита и Максима Исповедника об эростѣ, возводящем к Абсолютному вплоть до обожения по благодати, Вышеславцев разсматривает, как христианскую теорию сублимации души.

В противоположность новой пансийской школе, Вышеславцев доказывает, что сублимация достигается не одною лишь деятельностью воображения, но и силою свободной воли. Не воображение, а свободная воля решает, вступить ли на путь сублимации или профанации Эроса (153). Совершив это избраніе, воля обращается к помощи воображения для того, чтобы обходным путем (134) преодолеть сопротивление плоти (142) и еще более опасное сатанинское сопротивление гордаго своеволия (143). Здесь, как и в других случаях, человек повелевает природѣ, повинаясь ей (134). Свобода совершенствующейся личности сохраняется потому, что Бог хочет, чтобы мы исполняли его волю не как рабы, а «как друзья и сыны» (180): благодать не может быть просто дана, она должна быть еще и свободно взята человеком (147).

Сублимация предполагает существование того, что есть подлинно-Возвышенное, (sublime); таково Абсолютное, Бог. Поэтому этика сублимации требует доказательства существования Бога, как Абсолютного. Это доказательство Вышеславцев стремится найти на

пути онтологического аргумента, обнаруживающего «неотмыслимость Абсолютного» (235).

Ряд проблем, не решенных в рассмотренной нами книгѣ, Вышеславцев намѣрен рассмотреть во втором, ненапечатанном еще томѣ своего труда: вопрос, не есть ли Абсолютное — Ничто, есть ли Оно — Бог, отношение этики благодати к закону, к праву и государству и т. п.

Высокая ценность книги Вышеславцева заключается в его учении о сублимации. Страшные открытия, произведенныя Фрейдом и его школою, могут быть губительными для человека, если не указать путей для преобразования низких инстинктов, тающихся в области подсознательного. Особенно важны доводы в пользу того, что эта цель достижима не иначе, как путем связи воображения и воли человека с конкретным добром Абсолютного, с живою личностью Богочеловѣка и святых. Вышеславцев показывает, что воспитание воображения, чувства и воли в духѣ христианского миропонимания есть единственный путь для достижения полноты совершенной жизни. При этом ему удалось найти новые доводы в пользу того, что христианство достигает этой цели лишь в том случаѣ, когда оно выступает подлинно как религія любви и свободы, как проповѣдь царства благодати, не искажаемая духом законничества и нетерпимаго фанатизма.

Н. Лосский.

Gisela WIRSING. Zwischen-europa und die deutsche Zukunft. Verlag E. Diederichs. Jena, 1932.

Walter HOFFMAN. Südost-Europa. Verlag W. Linder. Leipzig, 1932.

Тяжелый экономический кризис в средней Европѣ вызывает стремление осмыслить его сущность и намѣтить пути исцѣления. От многих других трудов, написанных на эту тему, «Промежуточная Европа» **Вирзинга**, молодого талантливого гейдельбергскаго экономиста, отличается большою эрудицией и исключительной оригинальностью подхода.

Главная мысль автора заключается в том, что смысл пореволюционных сдвигов в Германии и Австрии — не в создании національного изолированного хозяйства, а в отрывѣ от капиталистическаго Запада и в слияніи, на началах свободной федерации, с «полукapиталистическими» аграрными странами «промежуточной» Европы. Под этим новым термином понимается объединение средневропейских промышленных стран и прибалтийских окраинных государств с аграрными странами Юго-Востока.

Промежуточная Европа, пишет Вирзинг, есть рождение новаго «геополитическаго блока» в мировом хозяйствѣ. Идея мѣсторазвитія побуждает политической шовинизм молодых национальных государств. Разочарование прусской централизацией в Германии, распад мирового хозяйства, неразрѣшимость аграрнаго кризиса на Юго-Востокѣ Европы, повсемѣстное развитие промышленнаго этатизма

и административнаго протекціонизма толкают «промежуточную» Европу на путь федеративно-региональнаго выдѣленія из капиталистическаго міроваго хозяйства. В результатѣ намѣчается совѣм новая комбинація в видѣ діалектическаго объединенія идеи національнаго полузамкнутаго хозяйства с идеей распада міроваго хозяйства на самодовлѣющіе областныя блоки. Повсемѣстное созданіе «государственно-частной» системы хозяйства и усиленіе «зеленаго интернаціонала» в славянских странах значительно облегчают, по мнѣнію автора, и благополучное устройство крестьянства и трудящихся масс в формах нарождающейся средневропейской федерации.

Идеологія Вирзинга, несмотря на глубокія симпатіи к «подлинному» крестьянству, не народническая. Его идея «реаграризаціи» Средней Европы не демократична. В основѣ его концепціи лежит стремленіе к ликвидаціи либерализма и к достиженію экономической автаркіи огромнаго областного блока, население котораго, в 166 мил., было бы наполовину нѣмецким. Отсюда один шаг до идеологіи германскаго націонал-идеократизма. И автор поступает послѣдовательно, когда переходит к подробному изученію «цѣлостной интеграціи государства» в Германіи. Теоріи извѣстных націоналистических государствѣдов, Карла Шмида и Рудольфа Сменда, служат для него отправным пунктом. Как раз главы, посвященныя изслѣдованію вопроса об этатизаціи хозяйства и экономиче-

ской автаркіи, являются лучшей частью Вирзинговскаго труда и имѣют актуально - политическое значеніе. Слѣдует также отмѣтить и тенденцію автора представить средневропейскій культурно - историческій процесс, как функцію мѣсторазвитія, — что придает всей его книгѣ характер оригинальнаго научнаго изслѣдованія.

На другой платформѣ стоит автор «Югославской Европы», фрейбергскій экономист Вальтер Гофманн. В своем обширном трудѣ, касающемся хозяйства, политики и культуры Югославіи, Болгаріи и Румыніи, он не ставит себѣ цѣлью изученіе проблемы областного экономического объединенія Средней Европы, но ограничивается изслѣдованіем хозяйственнаго развитія трех аграрных югославских стран, учитывая их тѣсную экономическую связь с Германіей и Австріей. Ничего не преувеличивая, изслѣдователь слѣдит за постепенным раскрытіем спящих производительных сил Юго-Востока, отмѣчает нарастающій темп индустриализаціи Румыніи и Югославіи, подробно изучает послѣдствія аграрных реформ для развитія сельскаго хозяйства и дает цѣлый ряд цѣнных свѣдѣній о крестьянской кустарной промышленности и о примѣненіи принудительнаго труда в Болгаріи. Исходя из статистических данных, автор отмѣчает усиленіе промышленнаго протекціонизма на Юго-Востокѣ и столкновеніе экономических интересов Германіи и Австріи с интересами развивающейся промышленности Италіи и западнославянских стран. Будущее

Германія на Балканах все же не рисуется ему безнадежным, т. к. он не опасается полной индустриализаціи Югославских стран и не вѣрит в осуществленіе Придунайской конфедерации. Свой обширный и чрезвычайно трезвый труд Гофманн заканчивает призывом к Франціи не препятствовать созданію средневропейскаго экономического блока, который облегчил бы осуществленіе общеевропейскаго сговора.

Б. Ижболдин.

B. GROETHUYSEN. *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I. (1927).

Эта книга своего рода хрестоматія любопытнѣйших и, насколько я знаю, до сих пор никого не привлечших к себѣ источников — сборников французских проповѣдей 17-18 в.в. — особый вид тогдашней публицистики, цѣнной тѣм, что обращалась она не к «хорошему обществу», не к «Городу и Двору», которыми, за малыми исключеніями, только и занимаются историки французской культуры, а к массам, к народу.

Автор, во-первых, извлекает из этих источников тѣ мѣста, которыя касаются «буржуазных» по преимуществу грѣхов и слабостей: любостыжанія, торгашества, ростовщическаго лихоимства. С этими явленіями Церковь издавна боролась, чего как будто не принимает во вниманіе автор, — по

крайней мѣрѣ, не оговаривает; но он прав, указывая, что только с конца 17 вѣка Церковь включает в свое поле зрѣнія буржуа, как специфических носителей этих пороков, тогда как раньше проповѣдническая так сказать социологія знала только «вельмож» и «бѣдняков». В нѣкоторых проповѣдях — очень интересныя — и рѣзко отрицательныя — характеристики новых отношеній между рабочими и работодателями, нападки на машинизм и т. п. Критикуя зарождающійся капитализм обобщенно, рассматривая его, как проявленіе современной цивилизаціи, противопоставляя капиталистическому строю, основанному на эксплоатаціи пролетаріата, идиллическія отношенія, существующія там, гдѣ преобладает земледѣльческій труд, утверждая, что прогресс «наук и искусств», которым сопровождается развитіе индустрии и торговли, куплен дорогой цѣною паденія нравов и нравственности, церковныя проповѣдники во многом совпадают с автором знаменитых двух «Разсужденій»: Руссо вырос в кальвинистской атмосферѣ, а кальвинизм, сколь ни содѣйствовал он развитію капиталистическаго духа своей доктриной о земном «призваніи» каждаго человѣка и об успѣхѣ, как залогѣ «оправданія», все же стоял, по отношенію к денежному хозяйству на столь же непримиримо-аскетической точкѣ зрѣнія, лишь постепенно идя на компромиссы и сдавая свои позиціи — как это выяснил Таунпей (в своей замѣчательной работѣ

Religion and rise of capitalism), сдѣлавший для исторіи англійскаго общества то, что Groethuysen для французскаго и при помощи того же вида источников. В отвѣтных памфлетах «les honnêtes gens» отстаивают против Церкви идею «прогресса». Любопытны недоразумѣнія, в которыя, незамѣтно для самих себя, впадают спорящія стороны, и которых не отмѣтил и сам автор. Так один из проповѣдников, нападая на мѣщанскую скаредность, сконидомство — черты, свойственныя періоду «первоначальнаго накопленія», касается соціальной стороны этого порока; все это парализует оборот, убивает торговлю, лишает бѣдняков заработка. Деньги не должны залеживаться. Выдвигая эту сторону, проповѣдник опережает своих антагонистов.

Во-вторых, автор прослѣдил борьбу янсенистов с молинистами в ея отраженіи в сознаніи міряи, — насколько об этом позволяют судить тѣ же источники. Увлеченіе борьбою заставляло иезуитов («молинистов») выдвигать настолько идею свободы человѣка, что в концѣ концов божественное провидѣніе отходило на задній план, подготовлялась секуляризація міросозерцанія: сами того не вѣдая, молинисты работали на «философов», на новый «гуманизм». Идея грѣха замѣняется идеей преступления, религіозность — морализмом, Бог из абсолютнаго монарха превращается в конституціоннаго, правящаго людьми по договору.

Книга Groethuysen'a интересна

не только сама по себѣ. Интересна и ея судьба. Автор — послѣдователь Дильтея, выдающійся философ культуры — подвергся нападкам со стороны специалистов историков. Ему поставлено в упрек то, что, говоря о «буржуазном духѣ», он не дал предварительнаго опредѣленія понятія «буржуа». — тогда как для автора «буржуа» и есть «становящійся» носитель того «духа», жизнь котораго он старается прослѣдить; далѣе, что он забыл о том, что существует «метод» (все это в рецензіи одного из авторитетных французских историков, R. Guyot, в авторитетнѣйшем органѣ — R. Historique): для рецензента, очевидно, «метод» есть нѣчто, само по себѣ существующее, неизмѣнное, не опредѣляемое ни авторской индивидуальностью, ни свойством его источников. Вѣдь, автор не рисует, на основаніи проповѣдей, быта и нравов французской буржуазіи: он лишь вскрывает тѣ тенденции буржуазнаго общества, которыя бросались проповѣдникам в глаза, и против которых Церковь ополчалась. Прием, оказанный книгѣ Groethuysen'a историками, как нельзя болѣе характерен для современной исторической науки, для ея «scientisme»-а, оторванности от жизни, нечуткости, — всего того, что так удачно отмѣчено Полем Валери в его «Regards sur le monde actuel». Историческая наука наших дней, одно из наших «достиженій», являет собою символ всѣх этих «достиженій»: всѣ сферы человѣческой дѣятельности

стремятся в наше время обособиться, стать «чистыми», быть «для себя» — и вот, в результатѣ, артеріосклероз, вырожденіе в александризм, педантизм, автоматическую микрографію.

II. Бицилли.

André FOURGEAUD. *La Rationalisation. Etats-Unis — Allemagne. 1929.*

Превосходная книга, исключительная по ясности и содержательности. Едва ли не впервые столь исчерпывающе выяснен многосторонній смысл моднаго и уже затасканнаго термина «раціонализация», употребляющіе который рѣдко когда знают, что собственно за ним кроется. И прежде всего — устраняется предрасудочное мнѣніе, будто «раціонализация» — всегда и обязательно «обезличеніе» работающаго. Автор устанавливает классификацію различных содержаній термина и покрываемых им явленій.

I. Раціонализация труда

а) Тэйлоризація. Она основана на исчисленіи необходимых и достаточных, минимальных для выполнения данной работы движеній, причем скала вознагражденій соответствует степени приближенія рабочаго к автомату.

б) Фордизація. Здѣсь автоматизируется не рабочій, а сама работа: ибо фордизація основана на учетѣ ритма работающаго в его приспособленія к свойствам выполняемаго задания. Рабочій

приучается автоматически выполнять извѣстныя движенія, как музыкант, играющій гаммы и этюды; сознание его остается при этом вполне свободно. Кромѣ того: работа ведется группово, рабочій чувствует и сознает себя частью цѣлага, сознает, что его частичная работа участвует в созданіи всего продукта. На своей родинѣ Фордизм — исключеніе. Система Форда изучается и примѣняется главным образом в Германіи.

в) Психотехника — изобрѣтеніе Гуго Мюкстерберга. Она в большом ходу в Америкѣ. К чему может быть пригоден работающій, опредѣляется путем психологических наблюденій над ним (система «tests»). Метод этих наблюденій поверхностен и допускает лишь очень грубо приближительные выводы. Психотехника годится как подсобное средство, но не может лежать в основѣ квалифіцированія рабочих. Раціонализация труда требует не узко специальной подготовки рабочаго, опредѣляемой сомнительными выводами «психотехнических» наблюденій над ним; рабочій должен быть человеком, всесторонне развитым существом. Его образованіе должно, не отрывая его от физическаго труда, быть общим и высшим, должно подготовлять сознательнаго дѣятеля. Это понято в Германіи.

II. Раціонализация производства

Автор учитывает двѣ господствующія тенденціи в правѣ, в концепціи общества и в хозяй-

ствовании. Капитализм, стремящийся к концентрации капитала, к порабощению экономически слабых, или коммунизм? Америка или СССР? Есть ли выход из дилеммы? Возможно ли *tertium*? Разрешение этого вопроса требует предварительного разрешения другого: что такое рационализация производства? Как понятие рационализации труда, и это понятие требует разъяснения. Рационализация производства предполагает его стандартизацию. Но есть стандартизация и стандартизация. Крупные капиталисты могут наводнить рынок продуктами одного и притом низкого качества, принудить потребителя довольствоваться ими, убив конкурентов, выработывающих продукты лучше, но дороже. Но кроме этой отрицательной стандартизации возможна и существует положительная. Это, во-первых, нормализация — установление научным путем норм для определенных категорий фабрикатов, исходя из соображений целесообразности, например, нормы ширины рельсовой колес и т. л. Во-вторых, типизация — установление наилучших типов продуктов, в тех сферах, где спрос определяется не только целесообразностью, или же совсем не зависит от нея, — а модой, вкусами.

В этом отношении пример дан Германией, создавшей Reichskuratorium für Wirtschaftlichkeit, «un office officieux», как выражается автор, — государственное учреждение, функциони-

рующее к услугам для желающих и занимающееся проблемами нормализации, типизации и рациональной организации труда. Не менее важное значение имеют германские карты, соглашения между предприятиями.

Германская рационализация иде сверху. Ее органы — предприниматели и бюрократия. Отсюда сопротивление со стороны социалистически настроенных рабочих масс.

Примирение борющихся сил, по мнению автора, должно и может быть осуществлено во Франции. Франция, где рационализация еще только задана, страна, как козыряющая организацией, коснущая в своем консерватизме, однако, в сфере социальной мысли стоит впереди других: Франция — отечество синдикализма. Франция поэтому в состоянии легче других осуществить рационализацию не сверху, а снизу, силами всего общества, а не одного какого-нибудь класса, — путем соглашения и сотрудничества предпринимательских и рабочих синдикатов. Необходимое условие для этого — политическая реформа, замена партийно-парламентской лже-демократии истинной синдикалистской, основы которой заложены французскими теоретиками права.

П. Биццелли.

Адрес редакции

(для корреспонденции):

G. Fédoloff, 10 Bd Montparnasse
Paris (15^e).



Цѣна 40 ам. цент.
Во Франціи 10 фр.

REVUE BIMESTRIEL

Dépositaire : Y. M. C
10, Boulevard Montparnasse
P A R I S