

# Идеи и книги

## ОТВѢТ Н. А. БЕРДЯЕВУ

Н. А. Бердяев, один из самых близких и цѣнных для нас сотрудников нашего журнала, пожелал облечь свою интересную статью о «соціальном персонализмѣ» в форму критики «Новаго Града». Признаюсь, нам не вполне ясно, почему он предпочел эту форму, которая влечет за собой то неудобство, что с начала до конца читателю остается неизвѣстным: гдѣ тот подлинный образ или аспект «Новаго Града», который дал автору повод к критикѣ? «Новый Град» открывает для своих сотрудников — как в извѣстной мѣрѣ, и для своих редакторов — очень широкое поле для коопераціи и для борьбы различных воззрѣній. Противопологать, в предѣлах общаго круга, свое мнѣніе всѣм остальным, как новоградским, так же неправильно, как признавать свое мнѣніе единственно новоградским. Линія Н. А. Бердяева, проводимая им в журналѣ, ничуть не болѣе выходит из общаго круга, чѣм линія других сотрудников. В данном случаѣ наш отвѣт Н. А. Бердяеву вынуждается тѣм, что для діалектической экономіи его статьи ему понадобилось упростить и стилизовать идеи, приписанныя им «Новому Граду». Міросозерцаніе «соціального персонализма» есть наше міросозерцаніе. Ради торжества его мы готовы были бы явиться очистительным козлом отпущенія. Но так как этот акт смиренія (или юродства) несколько не приблизил бы осуществленія на землѣ соціального персонализма, то надо разъяснять недоразумѣнія.

Из всѣх редакторов «Новаго Града» я — и только я один — мог бы узнать нѣкоторые мнѣ дорогія идеи в преломляющей призмѣ Н. А. Бердяева. Правда, почти всѣ эти идеи высказывались мной не на страницах «Новаго Града», а в других журналах и книгах. Но для дѣла это не важно. Это обстоятельство, во всяком случаѣ, возлагает на меня честь отвѣта. В отвѣтѣ моем неизбежно будут содержаться элементы самозащиты, т. е. защиты моих взглядов, не совпадающих цѣлком с позиціей «Новаго Града». Читатель должен имѣть это в виду.

1. Статья Н. А. Бердяева начинается с противопоставленія политики и этики (или мистики). Н. А. Бердяев желает говорить, как моралист, — и это его право. Но из признанія законности и даже верховенства морали в сферѣ политики еще не слѣдует упраздненія по-

литики, как особой сферы человеческой деятельности. Петя, конечно, не прав в своем отрицании Жореса. Политика есть искусство воплощения моральных идеалов в социальной действительности. Я говорю, конечно, об идеальной, очищенной политике — в системе христианской культуры. Но и очищенная (от страстей и корысти) политика не может оставаться в сфере чистых идеалов. Всякое воплощение идеала пятнает его чистоту, социальная материя сопротивляется налагаемой на нее форме, механическая тяжесть падшего мира сковывает творческий полет духа. В этом вечные границы политики — точнее, границы этики в политической жизни. Социальный моралист, презирающий политику, в лучшем случае, осужден проповедывать, как Бела, камням в пустыне. В худшем — разбудить, вместо благородных чувств, низкую страсти. Но социальный архитектор слагает камни в стены обитаемого, хотя еще и не преображенного града. Разумеется, это возможно для него лишь при учете законов тяжести и сопротивления материалов. Иначе здание обрушится над головой мечтательного строителя. В этом отношении политика разделяет судьбу педагогики, к которой Н. А. Бердяев как будто бы больше благосклонен. И воспитатель имеет целью не чистую проповедь истины или добродетели, а их восприятие слагающейся личностью. Учет этого «материала» и его реакций и составляет главную тему педагогического творчества. Воспитатель знает, что есть истины, которые убивают, есть добро, которое развращает, есть ценности, которые ложатся мертвым грузом на дно души. Чистый моралист, т. е. глашатай правды, лишенный любовного видения человеческой души и чувства социальной действительности, столь же мало может быть педагогом, как и политиком. Ему остается область чистой этики, теоретической или практической. Когда он переступает ее, вмешиваясь в дело воспитания или социального творчества, он совершает преступление. Моральный утопизм в политике есть преступление. За него расплачиваются кровью, голодом, извращением .. лопятым социальным движением. Следовательно, политика имеет свою сферу, не совпадающую с моралью, хотя и не независимую от нее. Следовательно, политика, (как и экономика), автономна.

2. Что означает автономия культурных сфер? Разумеется, не их независимость друг от друга и от духовного центра жизни, а лишь относительное самоопределение, право и обязанность постановки своих целей и своих средств. В национальной политике мы противопоставляем автономистов сепаратистам, в каноническом праве автономия отличается от автокефалии. Автономия — необходимое условие всякого свободного многоединства. Вид автономии частных сфер — удушающий деспотизм или капризная игра анархических, пересыкающихся и перебивающих друг друга сил. Другими словами, вид автономии нет культуры, понимая под культурой царство осуществляющих себя ценностей. Философия Н. А. Бердяева враждебна

автономіи культурных сфер именно потому, что она враждебна идеалу законченной культуры. Но можно не быть поклонником культуры законченного мастерства, стремясь однако к предѣльному воплощенію творческаго замысла. Воплощеніе возможно лишь в полной конкретности идеальных форм. Прообразом всякой культуры, как творчества, остается твореніе Божьяго міра, раздѣльнаго в своем единствѣ, согласнаго во множествѣ «родов» и «видов». Апокалипсис культуры не означает ея расплавленно-безформеннаго состоянія, но лишь ея готовность к самопреодолѣнію в Царствѣ Божіем.

Н. А. Бердяев прекрасно говорит об опасности идолотворенія. Но в борьбѣ с идолами мы должны воздерживаться от иконоборчества. В чем различіе иконы от идола? Единственно в истинности почитаемых образов, т.-е. в реальной соотносимости их к Единому источнику образов. Автономныя сферы культуры суть творимыя иконы Богочеловѣческой религіи. Вся культура может быть понята как иконопочитаніе.

Замѣчательно, что борьба с автономіей культуры неизбежно приводит к отрицанію творчества человѣка, ибо мір культуры есть по преимуществу человѣческой мір. Там, гдѣ культура сжигается в пожарѣ апокалипсиса, гдѣ пророк убивает поэта, работника и вождя, там нѣтъ мѣста человѣку: пророк, вѣдь, только голос Божій в человѣкѣ. Самоупражденіе человѣка в нем достигает своего предѣла. В этом внутреннее противорѣчіе профетической антропологіи.

3. Что означает автономія экономической жизни — ея законная автономія? Признаніе того, что цѣлью хозяйственной дѣятельности является удовлетвореніе матеріальных потребностей человѣка, и что средства, т.-е. форма и организація хозяйства, должны прежде всего соответствовать этой цѣли. Можно и должно стремиться внести в экономической отношенія как можно больше справедливости, человѣчности, свободы... Но нельзя дѣлать из хозяйства лишь прикладную сферу этических упражненій — своеобразный социальный монастырь. В опытах этого рода не было недостатка — начиная с первой іерусалимской церкви до толстовских коммун в Россіи. Как указаніе на конечный идеал человѣческой жизни, как вольныя и аскетическія попытки его осуществленія, онѣ заслуживают вниманія, даже благоговѣйнаго вниманія. Как общечеловѣческое рѣшеніе социального вопроса — это сплошной провал. В чем причина неудачи? В недостаточном вниманіи к проблемѣ хлѣба, как такового — хлѣба насущнаго, вещественнаго, земнаго хлѣба. Отсутствіе вниманія к хлѣбу, т.-е. к матеріальным цѣностям, сказывалось небрежностью к процессу производства, который все-таки является первичным в хозяйствѣ («чтобы было рагу из зайца, надо зайца»). Процессы производства необходимо брать в неразрывной связи с процессами распределенія и потребленія, это правда. Порок буржуазной политической экономіи — в недостаточном вниманіи к процессам распределенія. Но

порок утопического социализма — в наивном отношении к производству. Эта наивность выражается в игнорировании психологических основ хозяйственной деятельности. Как ни мѣнялись в исторіи — и будут еще мѣняться эти основы (зачѣм нам тревожить тѣнь homo economicus, котораго похоронили давно всѣ буржуазные экономисты?), до сих пор не было и нѣтъ хозяйственной системы, построенной на одних безкорыстных мотивах. Мотив отвлеченной, чистой прибыли, дѣйствительно, характеризует лишь эпоху развитого капитализма. Но было бы странно думать, что средневѣковый ремесленник (как ни идеализируют его в наше время) трудился ради общественного «служенія». Удовлетвореніе матеріальных потребностей или страх лишений и наказаній всегда был стимулом для трудовых низов; для верхов различные типы социального превосходства: богатство, вліяніе, власть. Мотивы мѣняются, подвергаются этическому воспитанію (средніе вѣка), или оголенію (капитализм), но остаются матеріально заинтересованными. Случайной и неудачной схемѣ «экономического челоуѣка» противостоит вѣчный символ Адама, который «в потѣ лица долженъ есть хлѣбъ свой». То-есть труд для хлѣба, а не для братскаго общенія и не для аскетическихъ упражненій. Исключеніе — монастыри, которые сами процвѣтают на иной (крѣпостной или капиталистической) хозяйственной почвѣ. Сохраняя сравненіе Н. А. Бердяева, можно сказать, что матеріальный интерес для хозяйства является такимъ же конститутивнымъ признакомъ, какъ сексуальная жизнь (не разврат) для брака. Можно до конца спиритуализировать отношенія супругов, но тогда семья перестанет существовать. Такъ перестает существовать хозяйство, из котораго выпут основной экономической мотив.

Презрѣніе большевиков к этой основной психологической данности обусловило провал их хозяйственной системы. По крайней мѣрѣ в земледѣліи это очевидно, гдѣ крестьяне, не заинтересованные в производствѣ, бросают хозяйство. Замѣнить мотив личного интереса (в широких, національных масштабах) возможно — но лишь низшими мотивами — страха и принужденія. Это мы и видим в Россіи, гдѣ под именем коммунизма сооружается государственное крѣпостничество. Поскольку это крѣпостничество еще не нашло своих предѣльно-жестких, примитивных и в нищетѣ устойчивых форм, ломка свободнаго хозяйства вызывает прямой голод и гибель миллионовъ людей. Моральную отвѣтственность за это раздѣляютъ всѣ тѣ, кто с удовольствіемъ смотрит на уничтоженіе большевиками всякаго свободнаго, личнаго труда.

4. От этихъ предпосылок к конкретному вопросу: о капитализмѣ в Россіи. Я очень просил бы Н. А. Бердяева указать, гдѣ и когда на страницах «Новаго Града» обсуждался вопрос, «можно ли и должно ли возстановить капитализм в Россіи, необходимо ли еще Россіи пройти через капиталистическій період». Единственно, может-быть, в ста-

тъ И. И. Бунакова (№ 5 «Новаго Града»), гдѣ автор, полемизируя с моей книгой «И есть и будет», высказывал взгляды, довольно близкіе к Н. А. Бердяеву. Но и в этой книгѣ (которая, будучи написана до пятилѣтки, не отражает вполне моих настоящих взглядов по вопросу), я не защищал реставраціи капитализма, и тѣм менѣе указывал на мнимый закон хозяйственных фаз. Последнее обвиненіе для меня, как историка, особенно позорно. Увы, Н. А. Бердяев не первый предъявляет его — на этот раз не мнѣ, а «Новому Граду». Мой друг, И. И. Бунаков, первый надѣл на меня этот колпак, заговорив (не прямо обо мнѣ, а по поводу меня) о суетврїи хозяйственно-исторических «законов». <sup>1)</sup> Сам я, конечно, не могу и думать иначе. Но в слѣдующем номерѣ уже Бицилли, повѣрив Бунакову, приписал мнѣ эту ересь XIX вѣка. Н. А. Бердяев лишь повторил Бицилли.

Но, не думая о восстановленіи капитализма в Россіи, отрицая его на Западѣ в нашу эпоху, я возражаю против выдѣленія капитализма из ряда всѣх хозяйственных форм в особо сатанинскую, не допустимую для христіанства систему. Капитализм жил на Западѣ много вѣков (скажем, с XIV или XV столѣтія, за это время пережил много этапов, очень отличных друг от друга, с различными идеологиями и системами этики. XVI-XVIII в.в. знали капитализм, который можно назвать патріархальным, живущій вполне религіозной этикой, особенно на почвѣ кальвинизма. Правда, с христіанским обоснованіем его и тогда дѣло обстояло неблагополучно, — но не болѣе, чѣм с христіанизацией других преходящих социальных форм. Мы ощущаем, конечно, болѣзненное суженіе социально-религіознаго сознанія, переходя от средневѣковой системы к ранне-капиталистической. Но это суженіе вызвано не столько хозяйственными особенностями новаго строя, сколько упадком соборной церковной жизни. В еще большей степени это относится к капитализму «индустриальной революціи» конца XVIII — начала XIX вѣка. Принципіальный аморализм политической экономіи этого времени и беспощадная социальная практика вытекают не только и не столько из духа экономической системы, а из матеріалистической философіи и этики эпохи. Вѣроятно, эти старыя, столѣтней давности, формулировки капитализма и имѣет в виду Н. А. Бердяев, когда утверждает, что капитализм есть «категорія моральная, а не экономическая». С таким же правом можно было бы утверждать, что «республика есть категорія моральная, а не политическая» и т. п., т.-е. разрушить всѣ грани культуры, пользуясь неотчетливостью исторически-измѣчивых формулировок. В наши дни капитализм любит говорить уже не о выгодѣ, как во дни Бентама, а о «социальном служеніи» (Форд), как в XVII вѣкѣ — о служеніи Богу. Правда, новая идеологія не примиряет нас с ним, ибо именно это служеніе нести он уже не может.

<sup>1)</sup> «Новый Град», № 5, стр. 23.

Я цѣликом принимаю персоналистическій критерій Н. А. Бердяева для моральной оцѣнки хозяйственных форм. Какова личность трудящагося при капитализмѣ? Очень плоха и живется ей очень плохо. Но было ли когда-нибудь лучше? Не думаю.

Вся исторія человеческой культуры, за исключеніем самых примитивных обществ, построена на эксплуатациі труда огромнаго большинства. Говоря языком Маркса, «присвоеніе прибавочной стоимости» (я не придаю этим словам марксистскаго смысла) было необходимым условіем всѣх высших форм культуры. Культура, предполагающая досуг и обеспеченность, могла быть удѣлом только немногих. Лишь капитализм, развив небывалыя техническія силы хозяйства, сдѣлал возможным постановку самой проблемы: культура для всѣх (а не равенство бѣдности), т.-е. поставил социализм на очередь дня.

Безотраднa жизнь пролетарія. Сто лѣтъ тому назад она была поистинѣ ужасна. Но можно ли итти так далеко, чтобы предпочитать ей положеніе античнаго раба — в эргастеріи на рудниках или на галерах? Средневѣковый ремесленник жил, без сомнѣнія, лучше. Ну, а крестьянин? Это рѣшить довольно трудно. Слѣдует принять во вниманіе постоянныя эпидеміи, войны и физическое насиліе, от котораго государство не защищало серва. Дѣйствительно ли распятіе на крестѣ, средневѣковая висѣлица, русская порка и т. д. предпочтительнѣе угрозы безработицы, если помнить, что реальная голодная смерть является болѣе частым гостем во всѣх предшествующих капитализму хозяйственных формах? В наши дни капитализм, не взирая на общій кризис, сдѣлал почти невозможной физическую смерть от голода. Голодная смерть в Европѣ остается удѣлом единственной страны — страны коммунизма.

Итак, если взять реальнаго работника-человѣка с его реальными возможностями и достижениями, то, без сомнѣнія, придется с персоналистической точки зрѣнія, отдать предпочтеніе капитализму перед коммунизмом. Здѣсь он защищен от прямого насилія, от голодной смерти, имѣет реальную возможность профессиональной самозащиты, организациі и борьбы и, главное — для нас, главное, — имѣет реальную свободу совѣсти. Мы не слыхали, чтобы гдѣ-нибудь капиталист загонял рабочаго в церковь или мѣшал ему молиться, — при том молиться по своему.

К счастью, мы не стоим перед горькой дилеммой: капитализм или коммунизм. Мы ищем — и для Россіи и для Европы — иного, третьяго строя, гдѣ интересы личности и общества, свободы и солидарности были бы равномѣрно обеспечены. Так как, выражаясь очень грубо и приблизительно, этот искомый строй лежит гдѣ-то посрединѣ между капитализмом и коммунизмом, то и оказывается возможным говорить для Россіи о частичной реставраціи частно-хозяйственных отношеній. В конкретных чертах этого строя, особенно в переходный період, вряд ли возможно общее согласіе даже среди близких

единомышленников. В основных направлениях между мной и Н. А. Бердяевым, я убежден, разногласий нет.

5. «Новый Град» меньше всего повинен в демократическом старовѣрии. Мы совершенно сознательно обошли молчанием демократію в нашей первоначальной и единственной profession de foi. Мы оставили политическую проблему для будущих дискуссий. Мы виноваты в том, что слишком запустили этот вопрос — единственная, хотя и прекрасная, статья Б. П. Вышеславцева осталась без отвѣта и продолженія — а вовсе не в том, что мы уже заняли позицію. Но по отношенію к неоднократным высказываніям Н. А. Бердяева на тему о демократіи не только я, но и вся редакция «Новаго Града» нерѣдко испытываем недоумѣніе.

Есть много вѣрнаго в критикѣ демократіи Н. А. Бердяева. Во-первых, чрезвычайно слабо идейное обоснованіе и обезпеченіе свободы в современной секулярной демократіи, во-вторых, весьма несовершенна ея политическая организація. Но остается фактом, котораго нельзя вытравить никакой діалектикой, что никогда в исторіи міра реальная (а не только формальная) свобода личности по отношенію к государству не была столь значительна, как в демократіи XIX вѣка. Не в буквах конституцій, а в дѣйствительности свобода вѣры, как и свобода слова, свобода науки и искусства были обезпечены, если не всегда и не во всем (католическая церковь во Франціи!), то лучше, чѣм гдѣ бы то ни было. А принимая во вниманіе реальность угрозы, нависшей над этой свободой и уже уничтожившей ее в половинѣ культурнаго міра, — мы считаем несправедливым и вредным отмежевываться от нея, как буржуазной и «либеральной». В свободу может быть вложено любое содержаніе. Она оказалась удобной формой не только для разлагающагося скептицизма, но и для самой католической церкви, — которая, если и протестует, то против исключеній из этой свободы, для нея созданных. Что касается обоснованій этой свободы, то мы не должны забывать, что, помимо секулярных и для нас непригодных теорій, существует давняя христіанская традиція либерализма (= демократіи): в Англии с XVII вѣка до наших дней, во Франціи от Ламениэ и Лакордэра, в Россіи от первых славянофилов (с неясностями и перебоями), от Владимира Соловьева со всей определенностью.

Хотячя слова больше запутывают, чѣм помогают взаимному пониманію. Слово «демократія» особенно многосмысленно. Оно сейчас включает в себя выпавшее из употребленія слово «либерализм». Либерализм, в смыслѣ защиты социальной свободы личности, есть для нас самое дорогое в демократіи, хотя одіозность этого слова (слѣдствіе экономическаго краха либерализма) так велика, что, думаю, мои друзья по «Новому Граду» не рѣшатся назвать либеральной свою позицію, как я называю свою. Для меня либерализм, в этом смыслѣ, выше демократіи, т.е. народовластія. Для меня фашизм есть

тоже разновидность демократіи, мнѣ ненавистная, но исторически не столь уже новая (античные республики, средневѣковыя коммуны). К критикѣ Н. А. Бердяева государственнаго суверенитета я примыкаю, но считаю извращеніем перспективы обвинять в элитизмѣ буржуазную демократію. Во Франціи не только существуют синдикаты, но нѣкоторые из них (чиновников, учителей) оказывают большое вліяніе на государство. Слабость корпоративной организациі общества во Франціи безспорна. Она связана столько же с традиціей Ришелье, как и Робеспьера. Во всяком случаѣ, не гипертрофія современнаго государства во Франціи, а худосочіе общества мѣшает развитію профессиональнаго и кооперативнаго движенія. Это детали. Но справедливость запрещает вѣшать всѣх собак на демократію, которая и без того уже готова итти ко дну.

6. Послѣдній упрек в «недостаточном сознаниі универсалистическаго характера эпохи» я тоже должен принять на свой счет. «Новый Град», с самаго своего рожденія, исходил из міровой проблемы и не сразу перешел к анализу русских дѣл. Но я лично всегда настаивал и продолжаю настаивать на необходимости предварительной изоляціи — для изученія и построенія программы — Россіи и Европы. И это отнюдь не из націонализма или недостатка универсализма. Но, вѣдь, универсализм не означает единообразія. Всеобщая связанность народов и обществ земнаго шара не означает одинаковаго теченія соціальных процессов. Напротив, теперь мы болѣе, чѣм когда бы то ни было, сознаем особность и своеобразие культурно-исторических типов. Пробужденіе народов Азии принимает формы мало похожія на европейскія революціонныя движенія. Россія особый мір между Азіей и Европой; все ея тысячелѣтнее прошлое тяготеет на ея плечах, и не может быть вытравлено революціей. Сама революція в ней, интернаціональная по замыслу, окрашена національно. Я убѣжден, что западный фашизм, как и русскій коммунизм, суть разныя формы одной и той же соціальной революціи. Эта же революція принимает в Китаѣ форму 20-лѣтней войны генералов. При анализѣ настоящаго и при гаданіи о будущем мы обязаны исходить не из абстрактной идеи вѣка, а из конкретной исторической дѣйствительности — Россіи, Франціи, Америки. Международное общеніе со временем сгладит слишком острые углы. Но пока приходится примириться с тѣм, что бурныя теченія уносят народы міра в разныя стороны.

7. Не смогу умолчать о странном заключеніи статьи Н. А. Бердяева, которое, по моему, неожиданно испровергает самыя основы христіанской общественности. Неужели он прав, и «когда общество бывает плохим, человекъ бывает хорошим» — неизбежно и закономерно? Если это так, то мнѣ кажется, опять таки с персоналистической точки зрѣнія, единственно возможный вывод — отказаться от построенія лучшаго общества. Это оправданіе традиціонно-восточнаго пріятія соціальной данности. На самом дѣлѣ, неправда, чтобы обще-



ство XIX вѣка, или коммунистическое, были хорошими обществами. Они дурны сами по себѣ, они развращают и человѣка, живущаго в них. Правда, не одни социальныя отношенія опредѣляютъ человѣка и личность. Религіозное обмеленіе одно уже приводитъ къ упадку личности. Но, по скольку существуетъ соотношеніе между этической цѣнностью личности и общества, это соотношеніе прямое, а не обратное. Какой другой смыслъ можетъ имѣть понятіе «хорошаго общества», какъ не тотъ, что оно создаетъ лучшія условія для «хорошаго человѣка»? Что не всегда онъ умѣетъ воспользоваться этими условіями, это уже другой вопросъ — вопросъ его страшной и неотмѣняемой личной свободы.

Г. Федотов.

---

### ПРОБУЖДЕНІЕ МОЛОДОЙ ФРАНЦІИ «ESPRIT»

Нельзя сказать, чтобы антикапиталистическія настроенія были чужды французской молодежи. Скорѣе наоборот. Буржуазный либерализм энергично отрицался, какъ «Action Française», такъ и лѣвыми, сочувствующими коммунизму теченіями, которыя боролись за водительство среди молодежи. Последніе годы, послѣ разрыва «Action Française» съ католической церковью, давали явный крен налѣво. Совѣтская Россія для многихъ казалась землей обѣтованой. Эти настроенія были типичны не для французскаго социализма, а для новаго радикализма, представленнаго журналами «Le Monde», «L'Enfer» и множествомъ еженедѣльниковъ. «Les Plans», какъ органъ новыхъ культурно-революціонныхъ теченій, отдали щедрую дань совѣтофильству. Теоретическое увлеченіе марксизмомъ новой интеллигенціи связано съ тѣмъ же умонастроеніемъ.

Журналъ «Esprit» (№№ 1-9) рѣшительно порываетъ съ этой традиціей. В немъ мы имѣемъ впервые очень яркій, боевой, даже революціонный журналъ, но столь же анти-коммунистическаго, какъ и анти-капиталистическаго направленія. Иначе и быть не можетъ, если въ основу частной революціи культуры положено начало «духа». Оба редактора — Мунье и Изаръ католики изъ школы Пеги, авторы книги о немъ. То, о чемъ мы мечтали (въ № 1 «Новаго Града») — соединеніе духа христіанства съ вольнолюбивой и демократической традиціей Франціи, воплощаемое въ имени Пеги, наконецъ, становится общественнымъ факторомъ. Наконецъ — или снова, ибо это знаменательное соединеніе уже было разъ осуществлено въ исторіи Франціи, когда, сто лѣтъ назадъ,