

дарства немислимы, ибо последнее строится на основахъ права. Но это возраженіе для Фейлера не имѣетъ силы, ибо онъ не хочетъ видѣть того, что въ самой основѣ большевизма лежитъ режимъ диктатуры.

Однако, въ заключеніе Фейлеръ пытается формулировать идеаль большевизма не въ отрицательной, а въ положительной формѣ. Это идеаль «коллективизація человѣка». Индивидуальности больше нѣтъ, — «существуетъ только масса».

При всей его симпатіи къ революціи у Фейлера, какъ у европейца, дрожь проходитъ по кожѣ отъ этого идеала. Дѣйствительно, какое отношеніе можетъ имѣть этотъ стадный человѣкъ къ тому, что мы именуемъ человѣческимъ достоинствомъ? Для стаднаго человѣка важно одно, — чтобы его ясли были полны; свобода ему не нужна, и ударъ диктаторскаго бича онъ можетъ воспріять только какъ боль, но не какъ униженіе несуществующаго у него человѣческаго достоинства.

Фейлеръ полагаетъ, что Европа не дооцѣниваетъ той угрозы, которую для нея представляетъ большевизмъ. Намъ представляется, что эта угроза состоитъ главнымъ образомъ въ той китайской стѣнѣ, которой большевики сумѣли отгородить Россію отъ всего міра, и которая даетъ имъ возможность разрисовывать передъ рабочимъ классомъ Запада и передъ его радикальной интеллигенціей картины совѣтскаго рая. Въ тотъ моментъ когда Западъ узнаетъ, какова жизнь въ Совѣтской Россіи, ея обаяніе смѣнится отвращеніемъ. Съ этой точки зрѣнія нельзя не привѣтствовать появленія книги Фейлера и пожелать ей широкаго распространенія. То, что она написана принципиальнымъ поклонникомъ революціи, вообще, и большевистской, въ частности, даже увеличиваетъ ея значеніе.

## П. Бруцкусъ.

**Б. Вышеславцевъ.** Сердце въ христіанской и индійской мистикѣ. Парижъ, 1929. Стр. 78.

Брошюра Вышеславцева затрагиваетъ крайне существенную тему. Въ христіанской, главнымъ образомъ мистической, литературѣ вся психологическая жизнь человѣка обычно разсматривается, какъ поверхность надъ нѣкою глубиною, «бездною», какъ определяемъ и порождаемая этою глубиною. Эта «бездна» часто получаетъ названіе «сердца». Судьбы человѣка рѣшаются на этой послѣдней глубинѣ его существа. Именно тамъ опредѣляется человѣкъ къ добру или злу, избираетъ путь божескій или сатанинскій. Въ проблемѣ «сердца», какъ убѣдительно показываетъ Вышеславцевъ, заложена вся проблематика человѣческой свободы. Ибо послѣдняя и глубочайшая свобода есть свобода самоопредѣленія «сердца». Послѣдняя сущность свободы — именно въ опредѣленіи себя къ добру или злу.

Б. Вышеславцевъ набрасываетъ въ рядѣ очерковъ нѣсколько отдѣльныхъ отрывковъ изъ исторіи ученія о «сердцѣ» — въ Библии

(вряд ли удачно при этом полное слияние изложения учения о «сердце» в Ветхом и Новом Завете), в индийской мистике (ярко намечено различие буддийского и христианского учения о сердце), у отцов церкви, культ сердца Иисуса в католицизме. Вторая половина брошюры посвящена анализу проблемы свободы в связи с «философией сердца». Здесь наиболее существенно утверждаемое автором единство «свободы» и «свѣта» (знанія) в «сердце». Здесь «Философия сердца» неожиданно соприкасается с учениями немецкого идеализма (поздний Фихте) и современной немецкой философии (Макс Шелер).

Тема поднята автором огромная и в последнее время крайне «заброшенная». Сам автор, впрочем, пожалуй, еще несколько преувеличивает эту «заброшенность»: кроме В. В. Зыньковского (упоминаемого автором) тему сердца встречаем в истории русской религиозной мысли не раз, правда, не всегда в достаточно-ясной форме — от Вл. Соловьева и до о. С. Булгакова. П. Д. Юркевич, впрочем, — через Соловьева — оказал в этом пункте решающее влияние на русскую мысль. Автор, по какому-то недоразумению, упоминает о Юркевиче, однако, хочет ограничить содержание его статьи «Сердце и его значение в духовной жизни человека» только «постановкой вопроса и сборищем цитат». Между тем, для Юркевича «сердце» — тема основная, разработанная им весьма своеобразно, как и значительно позже у М. Шелера, с решающими подчеркнутыми «эмоциональными» элементами жизни «сердца», и определяющая собою целый ряд основных понятий философии Юркевича (ср. «Идею», Педагогические труды). На Украине «философия сердца» значительно старше. Она восходит не только к Сквороду, у которого занимает исключительно-центральное место (о Сквороде автор даже не упоминает), но, пожалуй, даже и к Кириллу Транквилиону Ставроецкому (на переломе XVI - XVII в. в.).

Автор как будто склонен ограничить историю темы «сердца» на Западе культом «сердца Иисуса», да еще, пожалуй, учением мастера Еггарта о «искорке». Это последнее учение находит, однако, отзвук и в позднейшей немецкой мистике — у Таулера, В. Вейгеля, Я. Беме, Ангела Салесия. А в средневековой философии «философия сердца» была представлена в самых различных формах. У Фомы Аквинского также находим слова о «душевной искорке» (*scintilla animae*), подобные же учения встречаем и у викторинца Рихарда (*intimus menti sinus*), да уже у Петра Ломбардского (*superior scintilla rationis*). А в античной философии эти мысли намечены у Прокла в учении о «вершине души» и еще раньше у Филона Александрийского в учении о «душе души», у которого возможна и связь с Ветхим Заветом. — Все многообразие учений о сердце можно сгруппировать около двух «полюсов» — на одной стороне понимающих сердце как «транспсихическое» начало, на другой — как эмоциональная сторона психики или по крайней мере, как по преимуществу связанное с эмоциональной сферой психическое бытие («эмоционалистическая» философия сердца развита, напр., Юркевичем, Ку-

лицемъ, Зѣньковскимъ, «транспсихическая» — напр., Сквородю, Гоголемъ).

Возможно, что авторъ и не хотѣлъ дать полной исторіи «философій сердца». Но вслѣдствіе неполноты его очерка, осталась внѣ разсмотрѣнія и одна изъ существеннѣйшихъ связанныхъ съ философией сердца проблемъ — вопросъ о конфессіональныхъ различіяхъ въ философіи сердца (можно ли говорить о различіяхъ католическаго, протестантскаго и православнаго ученія о сердцѣ и каковы эти различія?).

Надо надѣяться, что авторъ вернется къ проблемамъ «философій сердца», проблемамъ, какъ сказано, «заброшеннымъ» теоретической философией, но, пожалуй, еще болѣе исторіей философіи.

Дж. Чижевскій.

*G. D. H. Cole. The Next Ten Years in British Social and Economic Policy. Macmillan and Co, London. 1929. Стр 459.*

Новая книга Дж. Коля представляетъ въ двоякомъ отношеніи выдающійся интересъ: извѣстный лидеръ гильдейскаго социализма (см. подробное изложеніе и разборъ его ученія въ нашей статьѣ въ кн. 29 «Совр. Зап.») рѣшительно отходя въ ней отъ своей первоначальной точки зрѣнія, и, во-вторыхъ, книга Коля даетъ исчерпывающій анализъ конкретныхъ, чисто практическихъ задачъ, стоящихъ передъ Рабочимъ (правильнѣе — Трудовымъ) правительствомъ Великобританіи. «Я вполне сознаю, говоритъ Коля, что въ этой книгѣ я въ значительной мѣрѣ отказываюсь отъ того, что говорилъ раньше». Основаніе къ этой перемѣнѣ собственныхъ взглядовъ Коля усматриваетъ какъ въ измѣненіи объективной экономической обстановки послѣ войны, такъ и въ сознаніи имъ утопізма своихъ прежнихъ воззрѣній. Предпосылкой до-военнаго социализма было «благополучіе капитализма» и социализація, принимаемая какъ націонализація, имѣла въ виду передачу въ публичную собственность предприятия, «работавшаго на полномъ ходу». Нынѣ положеніе измѣнилось: промышленность, подлежащая социализаціи, тяжело больна, и рѣчь идетъ въ первую очередь о томъ, чтобы возвратитъ ей здоровье. Предлагающій націонализацію долженъ прежде всего показать, что націонализація повлечетъ за собою ростъ производительности и сохраненіе за рабочими реальной (т. е. занимающей себя) работы. Такъ обстоитъ дѣло одинаково въ угольной и во всякой другой промышленности въ Англіи. Это измѣненіе объективной обстановки усугубляется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что социалистическая партія въ Великобританіи стала нынѣ правительственной партіей, что возлагаетъ на нее отвѣтственность за состояніе промышленности и рынка труда. Соотвѣтственно этому Коля исходитъ въ своей книгѣ не изъ отвлеченнаго идеала наилучшаго экономическаго строя, а изъ конкретнаго анализа современнаго состоянія британской торговли и промышленности, и въ центрѣ его положительной программы стоитъ проблема борьбы