

чтобы смущаться зрѣлищем этого политическаго опрошенства, мы привѣтствуем шаг христіанской интеллигенціи навстрѣчу народу. Но думаем, что этот шаг обязывает к полной опредѣленности. В политикѣ нельзя играть словом «революція» с той легкостью, как в чистых сферах культуры. Революція здѣсь сразу оборачивается звѣриным ликом — и кровью и грязью. И во всяком революціонном движеніи благородные идеалисты неизбежно сметаются людьми, умѣющими дразнить и укрощать многоголоваго звѣря.

А. М. І.

## Книги

**CONSTANTIN OSTROGORSKY.**

*Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern.* Helsingfors, 1932.

Небольшая, талантливая и страстно написанная книжка К. Острогорскаго распадается на двѣ части: текст, заключающій в себѣ краткое изложеніе ученія де Мэстра о католической церкви и папской власти (преимущественно на основаніи его трактата «*Di Païe*») и примѣчанія. В них — главный интерес работы. Автор дал себѣ труд разобрать все, что было когда-либо писано о де Мэстрѣ. Получилась одна из любопытѣйших страниц исторіи человѣческой глупости и непониманія. На примѣръ судьбы Ж. де Мэстра как нельзя лучше выясняется, до какой степени исторіографія хваленной эпохи «историзма» была в сущности — а отчасти, особенно во Франціи, остается и по сей день — антиисторической, к величайшим явленіям в исторіи человѣческаго духа равнодушной, неспособной и неже-

лающей понять их в себѣ, изучающей их с точки зрѣнія их «полезности», «услуг», оказанных ими «прогрессу». С этой точки зрѣнія де Мэстр или Адам фон-Мюллер легко оказываются какими-то выходцами с того свѣта, «вдохновителями европейской реакціи», берутся за одну скобку со (столь же, как они, упрощенным и опошленным) Меттернихом и с королем Карлом X — и непонятно, почему же Сен-Симон и Огюст Конт считали де Мэстра своим учителем. Надо сказать, что сам автор излагает ученіе де Мэстра не столько как историк, сколько как апологет. Взявши в качестве эпиграфа выдержку из письма Ог. Конта, гдѣ он говорит: «*M. de Maistre a pour moi la propriété particulière de me servir à apprécier la capacité philosophique des gens par le cas qu'ils en font*», автор, однако, понимает де Мэстра гораздо уже, нежели Ог. Конт. Для него, как и для самого де Мэстра, единственная подлинная «духовная власть» — это власть главы католической церкви. Конечно, ду-

мать так — его право. Его право также — признавать истинно-католическим лишь то направление в католицизмъ, которое ему симпатично, и называть Анри Бремона, автора замѣчательной книги «Histoire littéraire du sentiment religieux en France», можно сказать, открывшаго французское католическое возрождение XVI-XVII в.в., «der Salonabbé» (стр. 52) за то только, что ему не по душе де мэстровское понимание католицизма. В этой плоскости спорить с автором не приходится. Но автор не ограничивается выяснением так сказать внѣ-историческаго значенія де Мэстра: нѣсколько раз он затрагивает вопрос и об историческом мѣстѣ его, о его отношеніи к Руссо и к романтикѣ — и вот тут его ортодоксальность оказала ему плохую услугу. Последователь Ш. Морраса и Ж. Маритена, он не только Ж. де Мэстра, но и их считает авторитетами чуть ли не каноническими. Совпаденіе или несовпаденіе с их взглядами (а также со взглядами К. Шмитта) является для него критеріемъ правильности или ложности чисто-историческихъ высказываній. Поэтому ему «кажется почти невѣроятнымъ», как мог Мейнке причислить де Мэстра к романтикам. С романтичкой французской у де Мэстра дѣйствительно нѣтъ ничего общаго. Но сам же автор знает, что есть романтика и романтика, и замѣчает, что «нѣмецкая романтика во многом отличается от французской». Центральная идея нѣмецкой романтики—идея В с е е д и н с т в а («Totalität»), возвратом к

которой европейская мысль столь многим обязана Руссо, чѣм и оправдывается содоставленіе Ж. де Мэстра с романтиками и с Руссо. Но автор и на Руссо смотрит сквозь призму французскаго руссоизма — опять-таки в полном согласіи с французскими же анти-русоистами и критиками романтизма, — т.-е. знает только один аспект его: вѣру в «добраго от природы человѣка», в благость «страстей», одним словом все то, что так легко выродилось в жоржзандовскую пошлятину. Вслѣд за французами — безразлично поклонниками ли или ненавистниками Руссо — и автор считает послѣдняго «индивидуалистомъ», в уvroжденном, французском, значеніи этого слова; понимает буквально то, что говорит Руссо о «естественном состояніи», и видит в его картинѣ у Руссо не просто «рабочую гипотезу», навязывавшуюся ему привычными схемами тогдашней юридически-философской мысли, а подлинную «уродливую идиллію», плод его «возбужденнаго и нездороваго воображенія» (стр. 69). Поэтому он не мог проникнуть в сущность его ученія о «volonté générale» и понять его сродство с ученіем де Мэстра о первичности, «невыводимости» Общества. Я говорю именно о с р о д с т в ѣ обѣих концепцій, а не о в л я г и и одной на другую, что является вопросом методологически второстепенным. Нѣтъ ничего легче как раздѣлаться с мыслью великих «inadaptés», каковы Руссо, Достоевскій, Ницше, подходя к ней с психологическими, психоаналити-

ческими, психиатрическими предвзятостями — и ничего методологически незаконные. И столь же незаконно — о ц ѣ н и в а т ь чью-либо мысль, отправляясь от оценки действительных, или возможных, ее «влияний». Кант и Крупп, К. Леонтьев — и Союз Русского Народа, Ж. де Мэстр — и «la chambre introuvable», Руссо и Марат, или Руссо и «Indiana» — всем этим сближениям одна цена, та же, что и повомодному: Толстой, Достоевский — и тов. Сталин, причем, как это хорошо замечал недавно В. Вейдле, Толстой и Достоевский обращаются в «Толстоевского». Автор увидел подлинного де Мэстра, но не увидел его эпохи.

П. Бицилли.

**MAURICE B. RECKIT. Faith and society. London 1932.**

Эта книга имеет совсем особое значение для друзей «Нового Града», ориентированных в сторону англо-саксонского мира. Во-первых, она вышла из-под пера близкого нам по духу и направлению редактора журнала «Christendom», сотрудника о. Уиндрингтона и деятеля «Лиги Царства Божия». Во-вторых, она представляет попытку синтеза, исторического и систематического, всего этого интересного движения. У нас, среди русских, принято пренебрежительно относиться к социальному христианству на англо-саксонской почве. Мшащая Англию и Америку, «каволическая» и протестантская течения, мы склонны упрекать их в поверхностном мо-

рализме, практицизме, оторванности от мистической и философской почвы христианства. Такого предвзятого читателя книга Рекита приятно удивит. Она отличается несомненной остротой и глубиной мысли — социологической, но все время ищущей богословского обоснования, — глубиной, которая, в связи с критической сдержанностью и сложностью, делает чтение книги не очень легким делом.

Подробные исторические очерки христианского социального движения в Англии и в Америке точно определяют место в них автора и его социальной группы. «Лига Царства Божия» сменила в 1923 г. старую «Церковную Социалистическую Лигу», основанную еще в 1906 г. «Л. Ц. Б.» руководит людьми, принадлежащими к англо-каволическому течению англиканской церкви, т. е., богословски, к правому крылу ее. Это не только не мешает Лиге представлять в социальных вопросах одно из самых левых течений (левее ее в христианском лагере, стоят только «Crusaders» — «крестоносцы» близкие к коммунизму), но прямо помогает религиозному обоснованию анти-индивидуалистической социальной этики.

Не будучи богословом, Рекит кратко, но достаточно энергично обосновывает свою социологию на догмате воплощения и на каволичности (мы говорим «соборности») Церкви. Сильно чувствуется зависимость от томистских течений мысли: новая социология мыслится, как возвращение к средневековым принципам единства