

блещущей литературу каким-то своимъ, чистымъ и яснымъ звукомъ. Когда появилась первая книга рассказовъ Зайцева, индивидуальность автора была уже передъ нами. Въ нихъ былъ уже весь Зайцевъ, съ ему одному свойственной пѣвностью, тихимъ религиознымъ благоговѣемъ, съ которымъ онъ живетъ въ мѣрѣ и создаетъ свой мѣръ. Ибо у Зайцева, какъ у каждого истиннаго художника, есть свой мѣръ. Въ этомъ мѣрѣ все особое, непохожее на другіе творческіе «мѣры», въ немъ особая природа и, кажется, даже особые законы механики и физики. В немъ чаще чѣмъ въ настоящемъ мѣрѣ (но что такое настоящий мѣръ?) сияютъ закаты, въ немъ воздухъ прозрачнѣе и чище. Въ немъ слабѣе силы земного притяженія, и, поэтому, люди и предметы легче и безплотнѣе. Люди Зайцева живутъ словно не въ трехъ, а въ двухъ измѣреніяхъ, они далеки отъ толстовской рельефности. Его герои — легкіе чистые мечтатели, часто несущіе въ душѣ истинное религи-

озное благоговѣіе, какъ въ чудномъ разсказѣ — «Аграфена», воистину хоралъ во славу божію. Иногда они — просто чудаки, мелкая богема, которую легко унести съ земли первый сильный вѣтеръ. Сила земного притяженія ослаблена, и люди легче возносятся къ небесамъ, чѣмъ падаютъ на землю. Въ зайцевскомъ мѣрѣ больше молодыхъ людей, чѣмъ въ реальномъ мѣрѣ, встречаются старики, возрастъ близкій къ смерти, къ безплотности, и въ немъ очень мало взрослыхъ пожилыхъ людей. Это мѣръ внѣклассовый, объединяющій безграмотную Аграфену съ швейцаромъ изъ «Маріеттѣ» и баринкомъ Георгіемъ Александровичемъ.

Создатель этого міра — не забудется въ русской литературѣ. Онъ упорно, какъ истинный мастеръ, творилъ свой мѣръ. Онъ работалъ надъ красотой и чистотой своего языка и формы. Его творчество — большое культурное дѣло, прекрасная страница въ книгѣ русской литературы.

Мих. Цетлинъ.

Св. Францискъ Ассизскій и проблема Ренессанса *)

(1226 — 1926)

Францискъ умеръ 3 октября 1226 года. Такъ несомнѣнна и такъ очевидна была его святость,

*) Указания на литературу даны лишь въ исключительныхъ случаяхъ: гл. обр., тамъ гдѣ имѣло мѣсто прямое заимствованіе, или когда дѣло идетъ о новѣйшихъ работахъ.

что Римская Церковь не стала оттягивать, какъ того требовалъ благоразумный обычай, срока для его канонизаціи: уже въ 1228 г. она закрѣпила своимъ рѣшеніемъ общій приговоръ. Приуроченное къ канонизаціи первое житіе, писанное Фомой Челанскимъ, отражаетъ поэтому еще свѣжее впечатлѣніе, оставленное святымъ. Къ этому

житію примыкают житіе, состав-
 ленное по рассказамъ **трехъ сото-**
варшей Франциска *legenda trium*
sociorum) и рядъ отрывковъ, вос-
 ходящихъ, вѣроятно, къ брату Ле-
 ону, вошедшихъ въ позднѣйшую
 компіляцію «Зерцало Совершенство-
 ва». Въмѣстѣ эти произведенія об-
 разуютъ древнѣйшій слой фран-
 цисканской исторической традиціи
 объ основателѣ Ордена. Матеріаломъ
 для ея провѣрки служатъ: при-
 належащія самому Франциску
Правила Ордена и его **завѣщаніе**,
 заключающее в себѣ нѣкоторыя
 автобиографическія свѣдѣнія. На-
 учной критикой эта традиція до-
 статочно освѣщена. Цикль житей-
 ныхъ сказаній о св. Францискѣ со-
 ставляетъ **легенду** о нем. *Legenda*
 — буквально значить: **то, что на-**
до читать, что надо знать о свя-
 томъ. Подобно авторамъ еванге-
 лія («благовѣствованія»), агиогра-
 фы не писали «документально -
 точныхъ» біографій, біографій -
 хроникъ, вродѣ «Трудовъ и Дней
 Пушкина», и сознательно не хотѣ-
 ли ихъ писать. Они добивались
 не протокольной, не фотографиче-
 ской, но высшей, **идеальной**
 правды. Они сочиняли «легенды»,
 или брали уже готовые, — въ ка-
 чествѣ элементовъ **Легенды, жи-**
тія, повѣствующаго о высшей
 правдѣ и вѣчномъ смыслѣ жизни
 святого. Все дѣло — въ степени
 единства, органичности и, стало
 быть, художественной истинности
 Легенды. Обычно средлѣтковый
 агиографъ, писавшій о болѣе или
 менѣе отдаленномъ, во времени
 святомъ, братъ послѣдняго въ ка-
 чествѣ, такъ сказ., носителя опре-
 дѣленныхъ «истинъ» и «примѣ-
 ровъ», эксплуатировалъ его какъ
 поводъ для символической форму-
 лировки догматическихъ **общихъ**

мѣсть. Съ Францискомъ, который
 былъ еще на памяти у всей Ита-
 лии, такъ обращаться нельзя бы-
 ло, — уже въ силу этого одного
 обстоятельства. Францискъ въ
 своей легендѣ индивидуализиро-
 ванъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и «сти-
 лизованъ». Можно утверждать,
 что, если бы «братья» Франциска
 и не знали ничего о томъ, какъ пи-
 шутся «легенды» и не располага-
 ли никакими образцами этого ро-
 да, они все таки не стали бы пи-
 сать о немъ такъ, какъ, примѣрно,
 Сергѣенко и К-о писали о Тол-
 стомъ. Вѣдь братъ Леонъ, братъ
 Юма, братъ Бернардъ да Квин-
 тавалле, братъ Руфинъ и братъ
 Ангель были дѣйствительно **бра-**
тьями св. Франциска **по духу**, т. е.
 были приобщены къ той высшей
 жизненной сферѣ, въ которой онъ
подлинно пребывалъ, и вѣдь свя-
 той Францискъ былъ **подлинно**
святымъ и отвѣчалъ тѣмъ двумъ
 необходимымъ и достаточнымъ
 условіямъ, которыми исчерпыва-
 ется понятие святости. Условія же
 эти можно формулировать такъ:
душевная любовь къ міру, соста-
 вляющему нашъ реальный міръ,
 и **духовное** пребываніе въ томъ
 Царствѣ, которое — не отъ міра
 сего. Нѣтъ одного изъ этихъ ус-
 ловій, — нѣтъ и святости. Есть —
 — или «касаніе міровъ иныхъ» съ
 роковой невозможностью проник-
 новенія въ нихъ (Блокъ!), или
 бесплодный морализмъ. Задача,
 вылазшая изъ долгу братьевъ - жи-
 неописателей святого Франциска,
 опредѣлилась всѣмъ сказаннымъ
 выше. Имъ надо было изобразить
 чистѣйшій образъ (**типъ**) свято-
 сти, «Зерцало Совершенствова» —
 и не диво, что онъ использовалъ
типическій и не случайно же за-
 фиксировавшійся, не праздною

фантазіей выдуманный, матеріалъ житійныхъ символовъ. Имъ надо было изобразить эту «типъ» святости воплощеннымъ въ конкретной индивидуальности безконечно близкаго и дорогаго имъ человѣка, запечатлѣть «образъ совершенства» въ живомъ реальномъ и личномъ образѣ. Ихъ задача была творческая задача. Отошедшій къ Богу ихъ братъ продолжалъ жить среди нихъ и въ нихъ и долженъ былъ навѣки жить въ своемъ братствѣ. Легенда какъ-бы магически воскрешала его и обезпечивала ему земное безсмертіе. Художественно «вымышленный» Францискъ своей «легенды» реальнѣе эмпирически существовавшаго въ тѣсныхъ границахъ пространства и времени сына купца Пьетро Бернардоне изъ Ассизи. Такъ Наташа Ростова реальнѣе Т. А. Берсъ - Кузминской, съ которой она «списана».

Рожденіе новой индивидуальности въ легендѣ и изъ легенды между 1226 и 1228 годами нашей эры — величайшій фактъ исторіи новаго времени, нашего времени. Имъ оно, можно сказать, открывается и зачинается. Ни одинъ изъ великихъ святыхъ Средневѣковья не живетъ столь полной и подлинной жизнью въ своей легендѣ, какъ Францискъ въ своей. Средневѣковая святой — медіумъ, посредникъ, или, точнѣе — безлично — «среда», черезъ которую вѣрующій общается съ Богомъ. Болѣе того: и Христосъ въ своихъ «евангеліяхъ» не воплощается до степени живого человѣка. Отсюда — постоянныя, отъ апокрифовъ до Ренана возобновляющіяся, безуспѣшныя и обреченныя на неуспѣхъ попытки восполнить евангелія. Напротивъ, но-

вѣйшимъ историкамъ Франциска не приходится выполнять никакой творческой работы надъ легендой о Францискѣ. Есть нѣсколько превосходныхъ біографій: Сабатье, Герье, Йергенсена, Честертена. Историки расходятся въ своемъ пониманіи значенія и характера отдѣльныхъ данныхъ вѣдшей исторіи Ордена при жизни его основателя, но личность самого святого, въ ея духовной сущности, одинаково ясна и понятна (въ своемъ отраженіи въ Легендѣ) и протестанту Сабатье, и обращенному святымъ Францискомъ въ католичество Йергенсену.

Было бы упрощеніемъ дѣйствительности сводить все къ случайности: близости по времени легенды къ ея объекту. Рѣшающую роль слѣдуетъ признать за самими особенностями святости Франциска. Святость, сказали мы, складывается изъ двухъ элементовъ. Индивидуальность же святого опредѣляется характеромъ ихъ взаимоотношенія. Говоря вообще, эти элементы находятся въ состояніи нѣкоторой, если можно такъ выразиться, диалектической борьбы. Трагедія святости состоитъ въ необходимости ни на мигъ не утрачивать соприкосновенія съ міромъ эмпириі, живя въ то же время какъ бы на грани его и иного міра и духовно отдѣляясь отъ перваго. Порвется связь съ міромъ тварныхъ вещей — и духъ блуждаетъ въ мірѣ иномъ, какъ въ безплодной пустынѣ. Обратится ли онъ къ феноменальному міру — и вотъ послѣдній ужъ обступаетъ душу и заслоняетъ собою отъ нея божественный Предметъ. Никто не смѣетъ безнаказанно сказать себѣ при жизни: *alles Vergänglichte ist nur ein Gleichnis*, ибо отвер-

нуться отъ житейской реальности не значить разрѣшить загадку смысла жизни, а значить посягнуть на жизнь и на ея Источникъ. Но безконечно трудно не сбиться въ ея лѣсу съ прямого пути (des rechten Weges): nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai in una selva oscura, che la diritta via era smarrita...

Такова трагическая основа обонихъ глубочайшихъ созданий христіанской поэзи: Фауста и Божественной Комедіи (конечно же, и «Фауст» — продуктъ христіанской культуры, хотя бы Фаустъ и говорилъ о религіи mit ein bischen andern Worten, нежели городской пасторъ).

Вся культура Средневѣковья можетъ быть понята, какъ грандіозное и мучительное усиліе охватить сознаніемъ и выразить эту трагическую религіозную первопроблему. Отсюда — страшный своей какой-то **безъ-человѣчностью** средневѣковый **аскетизмъ** съ его тяготѣніемъ ко всему предметно - говорящему о Смерти, глѣни, разложеніи; отсюда, съ другой стороны, прекрасное формально, но какъ-то не сходящее намъ въ душу, **отвлеченное, нарочито - символическое** изобразительное искусство, отсюда, средневѣковая наука, или то, что тогда принималось за науку: обзорніе вещей - символовъ, вещей въ ихъ свойствѣ «представлять» рационалистически отвлечаемая «качества» Сушаго.

Францискъ первый **разрѣшилъ** трагедію, не жертвуя ничѣмъ изъ всего богатства жизни. Послѣ него ее будутъ разрѣшать и другіе — въ актѣ художественнаго или философскаго творчества. Но Францискъ не былъ ни филосо-

фомъ, ни художникомъ по специальности. Онъ разрѣшилъ ее по своему и такъ, какъ только одинъ онъ могъ это сдѣлать: своею жизнью. «Блаженный и неучъ» (idiota et illiteratus), хотѣвшій быть «самимъ по себѣ» (юродивымъ) и «ниже всѣхъ» (et erantius idiotae et subditi omnibus, говоритъ онъ о себѣ и о своихъ братьяхъ, вспоминая о началѣ ихъ дѣятельности), онъ путемъ своего приближенія ко Христу избралъ самый неожиданный, но самый простой, и самый смиренный путь: неразсуждающаго, **буквальнаго** послѣдованія Христу въ Его **земной жизни**. Со свойственнымъ итальянскому народу даромъ **пластическаго воплощенія** идей, онъ **разыгрывалъ**, если позволительно такъ выразиться, притчи и заповѣди блаженства. Съ благоговѣйнымъ ужасомъ и восторгомъ современники дагадывались, что во Францискѣ какъ-бы воплотился Христосъ. Францискъ открываетъ собою рядъ великихъ «художниковъ своей жизни», которыми такъ богато Возрожденіе. «Типичный» средневѣковый святой обычно «восходитъ» къ совершенству электическимъ путемъ, «уподобляясь», въ отношеніи отдѣльных «добродѣтелей», тѣмъ изъ образцовъ, которые, каждый въ отдѣльности, ту или иную изъ нихъ наиболѣе совершенно выражали. Такой святой дѣйствовалъ по схоластическому методу расчлененія и отвлеченія. Францискъ здѣсь вдвойнѣ новъ и самобытенъ: во-первыхъ, его подвижъ — единый и органической **творческой актъ**; во-вторыхъ, онъ осуществляетъ его совершенно самостоятельно, безъ «образцовъ» и безъ «посредниковъ». Между нимъ и Христомъ

нѣтъ никого. Надо-ли говорить, что эта изумительная смѣлость «идіота и неуча» не имѣетъ ничего общаго съ ересью? Вѣдь Францискъ не отдѣляетъ Христа отъ Его Церкви, и въ Церкви онъ — «нижайшій» и «смирнѣйшій», не желающій стаѣ клирикомъ, дабы не перестать быть въ подчиненіи у каждаго клирика, «наименьшій изъ меньшихъ братьевъ». И онъ безконечно далекъ отъ какого-бы то ни было опредѣленія своего отношенія къ догмѣ. Но бессознательно и безотчетно, какъ истинный гений, минуя непроходимыя горы вѣками наслонившей ученой традиціи, онъ восходитъ непосредственно «ad fontes». И въ этомъ онъ опять-таки — человекъ Возрожденія, первый представитель Ренессанса.

Надо условиться. Наше утвержденіе остается пустой и ни къ чему не ведущей игрой словами и внѣшними уподобленіями, если оставаться при той концепціи Ренессанса, при которой «Ренессансъ» понимается какъ синонимъ «гуманизма», а «гуманизмъ» какъ своего рода новый «филологическій методъ»; если мы не уразумѣемъ, что и для гуманистовъ лозунгъ «ad fontes» (къ первоисточникамъ) не былъ порожденіемъ простаго педантизма антикваріевъ и буквоѣдовъ; что ихъ ребяческіе восторги по случаю открытія какой нибудь новой рукописи связывались съ благороднымъ тяготѣніемъ къ угадываемому въ этой рукописи цѣлому новому, прекрасному, вѣчному въ своей основѣ міру, съ жаждой прикоснуться къ нему, вступить съ нимъ въ реальныя отношенія и художественно воплотить его въ себѣ.

Никакъ нельзя понять Возрожденія, не уловивши особаго настроенія его. Оптимизмъ, вѣра въ возрожденіе свойственны и Средневѣковью. Настанетъ день — и Міръ очистится, освятится, «будетъ земля новая и небо новое». Для эпохи же Возрожденія характерно то, что міръ переживается, какъ уже преображенный и просвѣтленный. Доминанта настроенія эпохи — радость, восторгъ, тотъ восторгъ, который наполнялъ душу Франциска и заставлялъ ее изливаться въ импровизированныхъ гимнахъ. Какимъ - то особымъ чувствомъ радостнаго освобожденія вѣетъ отъ разсказа брата Эклестона «de adventu pinogium in Angliam». Такъ просто, такъ легко, такъ весело казалось идти, босыми и нищими, въ далекую, суровую страну благовѣствовать новое благовѣствованіе мира и любви. «Открытіе міра» было впервые сдѣлано этими удивительными людьми, ставшими монахами въ міру. Возникновеніе и невѣроятно быстрый ростъ двухъ нищенствующихъ Орденовъ были встрѣчены современниками какъ великолѣпное, какъ - то особенно радостное и много общающее чудо. Послѣ этого все казалось легкимъ и возможнымъ; не было ничего неосуществимаго. Дерзаніе, убѣжденіе въ осуществимости своей «virtus» (непереводимое слово того времени, означающее вмѣстѣ: талантъ, доблесть, влеченіе, внутренней импульсъ къ самовыявленію) — отличительная черта Ренессанса. Человекъ извѣдалъ свои силы и осозналъ все богатство своихъ возможностей. Это было «открытіе человека». Ничего «языческаго» по существу

въ этомъ не было. И ничего, конечно, общаго, « открытіе міра и человѣка » не имѣло съ вульгарнымъ гедонизмомъ, съ какимъ-либо « утвержденіемъ » своего « права » на жуированіе, на пользование безъ укоровъ совѣсти « благами » жизни. Наслажденіе « міромъ » было совершенно безкорыстно. Это было незаинтересованное восхищеніе художника внезапно открывшимся ему матеріаломъ для воплощенія своей « идеи », самого себя. « Эстетизмъ » Ренессанса, въ его наивысшихъ проявленіяхъ, (а « уровень » эпохи измѣряется по ея вершинамъ) не былъ старческимъ холоднымъ любованіемъ « красотами », а волей къ творчеству, къ реализаціи духа въ матеріи. Красота, которой запечатлѣны всѣ проявленія этой эпохи, обуславливается именно этой свободой игры творческихъ силъ, а вовсе не « слѣдованіемъ » образцамъ древности », какъ это казалось самимъ современникамъ и участникамъ движенія: людямъ обыкновенно бываетъ трудно осмыслить собственное дѣло ; кромѣ того, они такъ были поглощены разрѣшеніемъ подсобныхъ, чисто - техническихъ задачъ, столь трудныхъ по своей формальной природѣ, что онѣ, эти задачи, и стали представляться имъ самымъ главнымъ и существеннымъ. Суть же дѣла до такой степени захватывала всего человѣка, что не вступала въ сознаніе и оставалась поэтому неотмѣченной.

Уже больше ста лѣтъ историческая мысль бьется надъ задачей « Возрожденія ». Было бы чрезвычайно интересно написать полную исторію этой умственной работы, обозрѣть всѣ ея этапы,

отмѣченные именами Гетэ и Мишлэ, Буркхардта и Ницше и столько другихъ, извѣстныхъ только специалистамъ. Это вѣроятно была бы самая удобная форма синтеза нашей современной культуры въ ея органическомъ развитіи. Около этой темы сталкиваются и обнаруживаютъ себя міровоззрѣнія и исповѣданія. « Возрожденіе » до такой степени еще живо и жизненно, что по отношенію къ нему трудно сохранять « объективность ». И оно такъ многокрасочно и многогранно, что нерѣдко спорящіе о немъ впадаютъ въ недоразумѣнія. Одни пріемлютъ (или отвергаютъ) его за его античность», его « язычество », его « антихристіанство », другіе, напротивъ, « реабилитируютъ » его (инымъ это кажется не реабилитаціей, а опороченіемъ), выдвигая въ немъ христіанско - католическіе элементы, отыскивая его корни въ христіанской культурѣ Средневѣковья. Въ геніально-односторонній синтезъ Ницше-Буркхардта вносятся поправки и ограниченія, разбивающія его. Возстановить синтезъ возможно, только отойдя въ сторону отъ вопроса о содержаніи — « языческомъ » или « христіанскомъ » — отдѣльныхъ явленій, падающихъ на эпоху Возрожденія. Синтезъ по содержанію долженъ быть замѣненъ синтезомъ по психологической формѣ. Въ этомъ отношеніи важна попытка новѣйшаго итальянскаго изслѣдователя Olgiati, *) (хотя она затемнена у него историко - философскими

*) Francesco Olgiati. L'Anima dell' Umanesimo e del Rinascimento, 1924.

усилиями апологетическо - католического характера) понять Возрождение, как раскрытие одной — не идеи, но психической тенденции, и именно тенденции къ « конкретности », стремления охватить жизнь во всей ея полнотѣ. Формула « открытие міра и человѣка » этимъ не устранивается, но она разгружается отъ того анти - христианскаго смысла, который вкладывалъ въ нее Буркхардтъ, отождествлявшій христианство съ аскетизмомъ и « мироотрицаніемъ ».

Со святымъ Францискомъ Возрождение связывается не только въ нашемъ построении. Эта связь исторически реальна. Явленія, относимыя безспорно къ « Возрожденію », охватываемыя именно этимъ терминомъ, если прослѣдить ихъ генезисъ, оказываются имѣющими свои корни въ почвѣ, взхренной раннимъ францисканствомъ, соприкасаются съ послѣднимъ пространственно и временно. Первый образчикъ живописи « новой манеры », смѣнившій собою « грубую греческую манеру » — « грубую », какъ казалось это Вазари, — фрески Джотто въ храмѣ, выстроенномъ на родинѣ святого, въ Ассизи, его ученикомъ, первымъ « генераломъ » его Ордена, братомъ Іліей Кортонскимъ. Этотъ послѣдній — живое звено, соединяющее францисканство съ Ренессансомъ. Широко образованный чловѣкъ, искусный военный инженеръ на службѣ Фридриха II Гогенштауфена, первого представителя новой государственности, въ то же время личный другъ святого, властно и твердо руководящій его Орденомъ, которому онъ преданъ беззаветно и до конца жизни, этотъ

загадочный для рядовыхъ братьевъ и ненавидимый ими чловѣкъ выступаетъ передъ нами въ францисканской традиціи съ чертами типичнаго « Нобле Улівергае », « virtuoso » Возрождения, чертами, какимъ — то причудливымъ образомъ сочетавшимися въ немъ съ иными, специфически — францисканскими. Ілія Кортонскій — не одинокъ. Францисканство быстро стало лономъ, гдѣ формируется новый социологическій типъ, носящій на себѣ признаки, которые вскорѣ повторяются уже въ характерномъ « Чловѣкѣ Ренессанса ». Предписываемыя Правилкомъ бездомность, отсутствіе осыдлости, обязанность постоянно переходить съ мѣста на мѣсто, аскеза въ міру, на людяхъ, общеніе съ ними на всякихъ попріцахъ, способствуетъ выработкѣ особаго типа минорита, добровольца - дипломата, публициста, космополитическаго авантюриста. « Открытие міра », въ смыслѣ расширения границъ известной тогда на Западѣ « вселенной », есть въ значительной мѣрѣ дѣло францисканскихъ миссіонеровъ. Ими возбуждается « восточный вопросъ » и имъ принадлежатъ первые обдуманые проекты его разрешения. Миноритъ Рамонъ Лулла настаиваетъ на необходимости учрежденія факультетовъ восточныхъ языковъ въ европейскихъ университетахъ и добивается этого. И въ старомъ мірѣ они ориентируются по новому. Исторія перваго вѣка Ордена намъ известна такъ, какъ никакая другая исторія того времени, и это — благодаря францисканской современной, уже исполнѣ мемуарной въ нашемъ смыслѣ слова, литературѣ, хро-

никакъ Эклестона, Джордано Джьяко и въ особенности очаровательной, богатѣйшей деталями, «*petits faits*», глубоко - личной «*хроникѣ*» брата Салембене Пармскаго, поражающаго своимъ совершенно новымъ умѣньемъ видѣть и передавать видѣнное во всей полнотѣ его конкретности.

Мы видимъ : вполне реальныя, а не «*мнимыя*», «*построяемая*» сознаниемъ » нити протягиваются отъ «*Возрожденія*» къ Франциску Ассизскому съ его даромъ постиженія «*конкретности*». Но надо пойти дальше и глубже. Надо постараться возможно яснѣе понять, что такое было это чувство конкретности, которымъ быть надѣленъ святой, это чувство, служившее источникомъ того восторженнаго умиленія, того поэтическаго восхищенія, въ которое приводило его созерцаніе тварнаго міра, и которое нашло себѣ исходъ въ его знаменитомъ «*гимнѣ брату Солнцу*». Это чувство безъ сомнѣнія было однимъ изъ элементовъ религіозности святого, — уже въ силу того одного, что Францискъ былъ полонъ Богомъ, и что поэтому всѣ его переживанія такъ или иначе были переживаніями религіознаго свойства. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы религія личнаго Бога какимъ бы то ни было образомъ переходила у св. Франциска въ религію Природы. Честертонъ, предостерегающій противъ такого пониманія, весьма вѣрно замѣчаетъ, что у Франциска нѣтъ и слѣдовъ пантеизма, и что «*Природа*» для него не существуетъ ; онъ знаетъ только отдѣльныя вещи : брата Солнце, сестру Воду, брата огонь, брата волка, сестеръ птичекъ. Его воспріятіе міра та-

ково же, какъ и его воспріятіе Христа, т. е. совершенно конкретно. И нельзя также сказать, чтобы его воспріятіе тварей въ Богѣ было «*символическимъ*», чтобы твари съ ихъ «*качествами*» были для него дѣйствительно «*ступенями лѣстницы*», по коей онъ восходилъ къ Богу, — какъ это даетъ понять его второй официальный біографъ, великій фрацисканскій мистикъ, св. Бонавентура. «*Серафическій докторъ*» врядъ - ли не приписалъ здѣсь св. Франциску своего собственнаго міровоспріятія. Вещи для Франциска не символы атрибутовъ божьихъ, отраженныхъ въ ихъ свойствахъ и качествахъ (для такого пониманія необходимо отвлечение отъ вещей ихъ свойствъ, необходимъ анализъ, на что Францискъ совершенно неспособенъ), а дѣтища божьи, созданія Его. Міръ не былъ для него «*путемъ*» къ Богу, какъ это представлялось св. Бонавентурѣ : къ Богу онъ пришелъ непосредственно. Скорѣе къ міру пришелъ онъ от Бога и черезъ посредство Бога. «*Когда я былъ молодъ, очень мнѣ было непріятно видѣть проказенныхъ*», рассказываетъ онъ въ своемъ завѣщаніи. (Цитирую, какъ помню, не имѣя подъ рукою текста). Но онъ пересилилъ себя, онъ заставилъ себя любить ихъ во Христѣ, и сталъ ходить за прокаженными, ѣсть вмѣстѣ съ ними и лобызать ихъ язвы.

Геній, по своей формально-психологической природѣ по преимуществу художественный, не аналитическій, а творческій, что и сказало въ изобрѣтенной имъ аскезѣ буквальнаго послѣдованія Христу, понимаемому въ Его живой конкретности, — св. Фран-

цискъ, если бы онъ сталъ философствовать, формулировалъ бы отношеніе Бога къ міру такъ, какъ это сдѣлалъ первый изъ великихъ францисканскихъ философовъ, тотъ же св. Бонавентура *) : для св. Бонавентуры (здѣсь онъ предвосхитилъ Шеллинга) міръ — твореніе Божіе въ томъ смыслѣ, что Богъ выразилъ себя въ міръ. Богъ представляется св. Бонавентурѣ художникомъ, творчески воспроизводящимъ себя въ своемъ созданіи, воплощающимъ въ немъ свою « идею ». Мы видимъ : францисканство и « Возрожденіе » въ этомъ пунктѣ оказываются едва ли не синонимами.

Францисканская мысль движется въ этомъ направленіи дальше. Съ половины XVIII в. францисканцы и доминиканцы завоевываютъ себѣ прочное положеніе въ центрахъ тогдашняго просвѣщенія : въ Парижскомъ и Оксфордскомъ университетахъ. У францисканцевъ складывается собственная философская школа, какъ и у доминиканцевъ своя. У доминиканцевъ — « реализмъ » ихъ величайшаго мыслителя, св. Тома Аквината, прямое продолженіе средневѣковаго міровоззрѣнія. У францисканцевъ — « номинализмъ ». « Ангелу Школъ », доминиканцу Томѣ, противопоставятъ францисканскіе авторитеты, Дунсъ Скотъ и Оккамъ, « номиналисты ». Изъ чисто формально-логическаго направленія, чѣмъ онъ былъ въ Средніе вѣка, номинализмъ подъ перомъ францисканцевъ превращается въ настоящее міровоззрѣніе, базирую-

щееся на францисканскомъ конкретномъ жизнеощущеніи, на францисканскомъ эстетизмѣ. Для св. Франциска и св. Бонавентуры Богъ — творецъ не « идей », « типовъ », « образцовъ » вещей, но **самихъ вещей**. Вещи сами реальны, и только онѣ реальны. Въ номинализмѣ францисканское міровоззрѣніе достигаетъ высшей точки своего интеллектуальнаго выраженія. Если мы примемъ во вниманіе, что номинализмъ есть отраженіе въ логикѣ и въ метафизикѣ того самаго міровоззрѣнія, которое мы иначе обозначаемъ, какъ **индивидуализмъ** и которое мы привыкли считать сущностью Ренессанса, какъ опредѣленнаго культурнаго момента, то мы будемъ принуждены сдѣлать заключеніе, что францисканство съ его философійей есть во всякомъ случаѣ неотъемлемая, органическая часть культуры Возрожденія. Нельзя ли сдѣлать еще одинъ шагъ? Совсѣмъ недавно одинъ изъ послѣдователей покойнаго Макса Вебера *) высказалъ мысль, что номинализмъ и былъ тѣмъ зерномъ, изъ котораго развилась культура Возрожденія, новая европейская культура. Въ изобразительномъ искусствѣ, для котораго характерны теперь конкретизация, отходъ отъ абстрактности ; въ поэзій (новая лирика, личная, « автобіографическая ») ; въ правописательской и бытописательской прозѣ ; въ естествознаніи, обратившемся, начиная съ Рожера Бэкона (францисканецъ!) къ изученію явленій « въ себѣ » ;

*) P. Honigshcim. Die Soziologische Bedeutung des Nominatismus, въ сборникѣ въ память Макса Вебера.

*) Ср. G. Gilson, La philosophie au moyen âge I, (1922), стр. 157.

въ политикѣ, гдѣ въ новое время появляется новый факторъ — личность, творящая свою волю, по своему устраивающая общество и государство ; въ историографіи, отражающей эту новую политику; въ религіи Лютера и Кальвина, замѣняющихъ идею Бога верховнаго « Принципа » идеей Бога, какъ живой индивидуальной силы, вводящихъ вѣрующихъ въ непосредственныя, личныя отношенія къ нему ; въ естественномъ правѣ, субъектами котораго являются уже не абстрактныя средневѣковая « realia » — Государство, Корпорация, Фамилія, — но единичныя личности, — всюду вѣдетъ одинъ духъ, духъ « номинализма ». Значить ли это, что номинализмъ и былъ причиною всѣхъ этихъ культурныхъ перерожденій ? Авторъ упомянутой работы, повидимому, такъ и думаетъ. Его статья говоритъ о значеніи номинализма для современной культуры. Но здѣсь, очевидно, чисто — теоретическая ошибка. Почему именно номинализмъ есть « причина » всего остального ? Потому — ли, что онъ « первѣе » ? Но въ какомъ смыслѣ первѣе ? Явно, что не во временномъ, развѣ рѣчь идетъ о номинализмѣ, какъ цѣльной философской системѣ. Онъ « первѣе » только въ нашемъ, нами построенномъ синтезѣ культуры Ренессанса и Прогрѣщенія, въ историографіи, а не въ прожитой исторіи, — « первѣе въ томъ смыслѣ, что онъ есть самое общее выраженіе тѣхъ разнообразныхъ формъ « индивидуализма », которыя обнаруживаются во всѣхъ перечисленныхъ нами сферахъ культуры ; говоря точнѣе, что онъ есть — формально — логи-

чески — самое общее понятіе, если не слово. Никакъ нельзя сказать : языкъ Раблэ есть живопись Мазаччо ; нельзя первое « включить » во второе. Но въ этихъ и во всѣхъ остальныхъ проявленіяхъ новой культуры обнаруживается то общее, что они могутъ служить какъ-бы примѣрами, освѣщающими положеніе : только единичныя вещи дѣйствительно существуютъ. И въ этомъ смыслѣ и можно, пожалуй, и языкъ Раблэ, и манеру-Мазаччо, и политическіе пріемы « Книзя », и еще многое другое « включить » въ номинализмъ. Нашъ умъ такъ рационалистически вышколенъ, что для насъ естественно начинать съ общихъ формулировокъ и затѣмъ спускаться къ частностямъ. Понять что-либо значить для насъ — найти самую общую форму описанія. А затѣмъ логическій порядокъ изложенія уже начинать намъ казаться тождественнымъ самому порядку явленій (своеобразное приложеніе рационалистическаго принципа: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*), и — въ данномъ примѣрѣ — явленія культуры Ренессанса оказываются « вытекающими » изъ номинализма, какъ ихъ общей « идеи ». Чистый средневѣковой «реализмъ»!

Между этимъ «реализмомъ», съ его « *prīora* » и « *posteriora* », крайнимъ « номинализмомъ », распыляющимъ реальность, растаскивающимъ по ниточкамъ живую ткань исторіи, лежитъ третья концепція, объемлющая жизнь, какъ цѣлое во всемъ многообразіи ея конкретныхъ проявленій, ищущая въ нихъ общій смыслъ и единство, но отказывающаяся отъ искусственнаго и совершенно безплодна-

го, ни на шагъ не приближающаго насъ къ ихъ видѣнію, разсказыванія ихъ въ ряды клѣточекъ съ надписями: «причины», «слѣдствія», «надстройка», «субструктура» или «базисъ». Есть общій «духъ» Культуры (или его нѣтъ — и тогда культура данного момента и характеризуется его отсутствіемъ, — вѣрнѣе, тогда нѣтъ и Культуры), но не гдѣ-то внѣ ея, надъ или подъ нею — скажемъ, на Небесахъ или «въ производственныхъ отношеніяхъ», — но именно и только въ ея конкретныхъ проявленіяхъ, въ вещахъ и въ людяхъ. И никакихъ другихъ причинно - слѣдственныхъ отношеній въ реальной исторіи не существуетъ, кромѣ отношеній между людьми и вещами: люди — «причины», вещи — «слѣдствія». Поэтому увидѣть живыхъ людей, усмотрѣть ихъ отношеніе къ великимъ историческимъ движеніямъ, составлять — по крайней мѣрѣ должно составлять — главную цѣль работы историка, если онъ только хочетъ дѣйствительно понять Культуру въ ней самой, въ ея жизни, въ ея развитіи. Съ этой точки зрѣнія для насъ далеко не безразлично то, что авторы трехъ величайшихъ созданий новой европейской литературы, Божественной Комедіи, Пантагрюэля, Донъ - Кихота, были францисканцами.

Данте, въ молодости «препоясавшійся вервемъ», т. е. вступившій въ «гретій чинъ» миноритовъ («чинъ» братьевъ - мірянъ), создаетъ мистерию «паломничества духа къ Богу» (*itinerarium mentis ad Deum* - мистическій трактатъ св. Бенедиктуры) въ найденной имъ новой формѣ лирическаго эпоса, въ которомъ чу-

десно сведены воедино элементы чисто - личного характера съ грандіозными концепціями еомистской метафизики и всемірной исторіи, представленной безконечной вереницей уже строго - индивидуализированныхъ портретовъ.

Сервантесъ, поль-жизни проведенный въ борьбѣ за торжество Креста надъ Полумѣсяцемъ въ той самой «Варваріи», куда ходилъ было проповѣдывать св. Францискъ, гдѣ въ борьбѣ за то же самое дѣло скончался святой Король Людовикъ IX (тоже «герціарій», братъ «третьяго чина»); Сервантесъ, прославившій Господу Бѣдность, съ которой обручился Францискъ, въ романѣ о добровольномъ бѣднякѣ, послѣднемъ странствующемъ рыцарѣ, прославившій Смиреніе въ послѣдней сценѣ романа, гдѣ Донъ-Кихотъ, достигнувъ высшей точки просвѣтлѣнія, становится вновь просто Алонсо Добрымъ (*Alonso el Bueno*), — самъ подъ старость вступаетъ въ Третій Чинъ францисканскаго Ордена.

Случай Раблэ сложнѣе. На первый взглядъ, въ авторѣ злой сатиры, не пощадившей и св. Престола (но и Данте былъ къ нему безпошаденъ), скорѣе угадывается «материализмъ» - естествоиспытатель (чѣмъ онъ и былъ), докторъ медицинскаго факультета въ Монпелье, гдѣ вполнѣ дѣйстви «докторанты» на диспутахъ будутъ возлагать на себя хранящуюся здѣсь его докторскую тогу, — нежели богословъ и приходскій священникъ, и членъ францисканскаго Ордена (чѣмъ онъ также былъ). Особенно смущаютъ въ его книгѣ ея «кошунства», т. е. болѣе или менѣе прозрачныя и иногда весьма неумѣренныя пароди-

рования евангельских (и библейских) формъ и оборотовъ. Еще недавно дѣлались попытки «расшифровать» Гаргантюа и Пантагрюэля, представивъ это произведение въ видѣ сплошной пародии уже не на литературную форму священныхъ книгъ, но на само христианство. Эти попытки не устояли передъ критикой. Критика сдѣлала больше. Въ своихъ «скошунствахъ» и въ своемъ сквернословіи Раблэ,—это доказано—не стоитъ особнякомъ. Какъ разъ это у него—монастырское, результатъ профессиональной привычки обращаться запросто съ вещами, съ которыми постоянно приходится имѣть дѣло. Отъ своего Ордена онъ за свои книги никакихъ неприятностей не имѣлъ. Католичество было гораздо терпимѣе и шире, чѣмъ это принято представлять себѣ*). Нѣтъ никакихъ данныхъ для предположенія, что авторъ книги, представляющей собою, быть можетъ, самое грандіозное усиліе индивидуализировать языкъ, такъ чтобы имѣть возможность буквально всякую вещь называть **ей собственнымъ** именемъ (отсюда — безконечныя словарныя уграженія, отсюда — въ значительной степени, можетъ быть, и сквернословіе у него), былъ плохимъ францисканцемъ.



Разъ ставится вопросъ о происхожденіи европейской культуры новаго времени или — что то же — о ея сущности, то неминуемо возникаетъ и вопросъ — о прост-

*) См. E. Gilson, Rabelais Franciscain, Revue d'histoire franciscaine, 1924.

ранственныхъ границахъ «Возрожденія». Ограничивается ли «Возрожденіе» католическо-романскимъ міромъ, или же выходитъ за его предѣлы? Принято противопоставлять Лютера и Кальвина и ихъ дѣло «Возрожденію». Правда, Лютеръ въ номиналистической философіи францисканца Оккама нашелъ теоретическую опору для своего религиознаго индивидуализма. И для Лютера, и Кальвина Богъ — личность, а не «Принципъ», не «верховное понятіе». Но эта личность надѣлена соотвѣтъ особой индивидуальностью. Въ особенности у Кальвина. Его Богъ — деспотъ и злой деспотъ. Его отношеніе къ міру и людямъ выражено у Кальвина въ кошмарной теоріи предопредѣленія. Максъ Веберъ гениально показалъ, какъ эта безумная доктрина, которая, казалось-бы, должна была повергнуть въ безысходное отчаяніе, въ полную прострацію всѣхъ, увѣровавшихъ въ нее, на дѣлѣ оказала могучее тоническое вліяніе на души; какъ, преимущественно въ англо-саксонскихъ странахъ, ученіе Кальвина о признакахъ избранничества создало психологическую почву для буйнаго расцвѣта капиталистической цивилизаціи: каждый долженъ заниматься своимъ дѣломъ въ томъ «состояніи», въ какое онъ поставленъ Богомъ; въ этомъ заключается «подвижничество въ міру»; успѣхъ — въ любой формѣ (и прежде всего въ самой наглядной и осязательной — наживы) — ручательство въ божьемъ благословеніи, въ принадлежности счастливица къ сонму «предъизбранныхъ». Поэтому невезеніе, бѣдность суть «признаки отверженности», признать извѣчно,

божьимъ усмотрѣнемъ «сизвращенной» и парализованной, безсильной на «добро» воли. Соціальныя слѣдствія этихъ представлений ясны сами собою*).

Геніальное построение М. Вебера односторонне. Протестантская культура англосаксонскихъ странъ — отнюдь не чисто кальвинистская культура. Чѣмъ глубже идетъ изслѣдованіе, тѣмъ несомнѣннѣе выясняется огромная воспитательная роль другой, протестантской, но анти-кальвинистической религиозной струи, оптимистической, любвеобильной, широкотерпимой, отрицающей «предопредѣленіе», утверждающей «святость каждой совѣсти». Инициаторы религиозныхъ «возрожденій», баптизма, квакерства и методизма; Джонъ Фоксъ, Роджеръ Уильямсъ, Уэсли, по неистощимой силѣ и красотѣ духа, по безконечно благотворному ихъ дѣйствию на людей, — несомнѣнные святые, не канонизованные только потому, что протестантство не знаетъ культа святыхъ. Съ этими религиозно-нравственными «возрожденіями» связаны въ англосаксонской обществено-политической жизни такія несомнѣнные явленія «Возрожденія», въ самомъ благородномъ и возвышенномъ смыслѣ этого слова, какъ движеніе «левеллеровъ», какъ англійскій радикализмъ, какъ аболиціонизмъ въ Америкѣ**). И достаточно хоть

немного ознакомиться съ біографіями Джона Фокса или Уэсли, чтобы ясно увидѣть, что въ этихъ «подвижникахъ въ міру» возродился духъ ассизскаго Poverello...



Культура Новой Европы — это культура Возрожденія. А Возрожденіе въ «свернутомъ видѣ» уже дано въ личности св. Франциска Ассизскаго. «Солнце, взошедшее надъ холмами Умбринъ» болѣе 700 лѣтъ тому назадъ, долго озаряло міръ сквозь призмы, преломлявшія его лучи, каждая выдѣляя какую-либо одну изъ красокъ его спектра, — призмы, которыхъ имена: Данте, Микель Анджело, Гете, Кантъ... Нынѣ источникъ свѣта погасъ. Погасъ въ томъ смыслѣ, что его отблесковъ мы болѣе не видимъ. Уладокъ европейской культуры, ея опредѣленіе, ея близкая смерть, — это теперь модная и едва-ли ужъ не избитая тема. То законное сомнѣніе, которое охватываетъ всегда, когда слышишь что-либо, о чемъ «принято» говорить, вызываетъ на мысль: вѣроятно «сумерки Европы» — это не такъ ужъ страшно, разъ объ этомъ твердятъ всѣ, кому не лѣнь. Скорѣе всего — это просто вздоръ. Тѣмъ болѣе, что объ «одрачлѣннн Міра» періодически толкуютъ съ тѣхъ самыхъ, кажется, поръ, какъ свѣтъ стоитъ. И не предсказывалъ-ли на самой зарѣ Возрожденія современникъ св. Франциска, аббатъ Іоаннъ Флорскій — il calabrese abate Joacchino di spirito profetico dotato — близкое наступленіе Царства Антихриста и конецъ свѣта?..

Однако, въ данномъ случаѣ «общее мнѣніе» врядъ-ли не право.

*) См. Max Weber, Gesamelte Aufsätze zum Religionssoziologie, II.

**) См. Schulze-Gaevernitz, Geistigen Grundlagen der angelsächsischen Weltanschauung, Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 56 (1926).

Умерла - ли европейская культура, — та культура, которая для насъ является культурой вообще, — окончательно и навсегда, или еще способна возродиться, — намъ знать не дано. «Дряхлость», «старческое безсиліе» культуры, ея «гниеніе» — это мало что говорящія и способныя только ввести въ недоразумѣлія натуралистическія метафоры. Но то, что культура наша въ настоящее время переживаетъ кризисъ, что сейчасъ жизни въ ней нѣтъ, — это несомнѣнный фактъ, и у насъ есть въ подтвержденіе его объективный признакъ. Когда культурныя дѣятели обратились въ «музейныя вещи», когда онѣ перестаютъ быть возбудителями творческой энергіи, — это значитъ, что отъ «культурнаго» остается только ея матеріальный составъ, что духъ жизни отлетѣлъ отъ нея. Это послѣднее положеніе есть простое аналитическое сужденіе и подлежитъ не доказательству, а усмотрѣнію. Съ 1200 года до нашихъ дней не прерывалась цѣль героевъ и гениевъ, предъ которыми преклонялись люди, за которыми шли, у которыхъ учились. Одно сознаніе, что существуетъ такой человѣкъ, дѣлало жизнь полной смысла и содержанія. Толстой былъ послѣднимъ изъ этихъ свѣточей... Въ нихъ, въ каждомъ по иному, по своему, съ необходимой ограниченностью и односторонностью воплощалась и сосредоточивалась наша культура, — и именно благодаря этой ограниченности cadaго культурнаго мига, въ каждый изъ нихъ культура сохраняла свою цѣлостность. Ибо только индивидуальное живетъ, — и культура, пока она живетъ, есть *individuum*. *Individuum* же ограниченъ въ силу опредѣле-

нія, — ибо онъ есть нѣчто единственное и неповторяемое, стало быть чѣмъ-то отличающееся отъ всѣхъ прочихъ индивидуальностей, обладающее чѣмъ-то, чего нѣтъ у нихъ, и лишнее чего-то, чѣмъ обладаютъ онѣ.

Для нашего же времени характерны какъ разъ наоборотъ: отсутствіе индивидуализирующихъ ея, ограничивающихъ ея «властителей думъ», эклектизмъ, готовность все пожать безъ разбору, какая - то безстыжая «отзывчивость» на любые «зовы», какое-то старческое исканіе все новыхъ и новыхъ «возбудителей» («Востокъ», «новый» — именно и непремѣнно «Новый» — «религиозный опытъ», или же просто хотя бы «исконныя» — но давно забытыя — «традиціи» и т. под.), глотаніе самыхъ разнообразныхъ кусковъ безъ тѣни ассимиляціи. И, быть можетъ, лучшимъ доказательствомъ страшной серьезности и даже опасности положенія служить какъ разъ то, что отъ всѣхъ этихъ экспериментовъ не шалѣютъ, не сходятъ съ ума, но пассивно ждутъ какого - то «возрожденія»...

Между тѣмъ такъ возрожденія не происходятъ. Возрожденіе начинается съ самоограниченія и самососредоточенія. И это не имѣетъ ничего общаго съ тѣми путями на національно - или расово - культурное «самоопредѣленіе» и «выявленіе своего лица», какія мы наблюдаемъ въ нынѣшнее время, — напр., въ нашемъ «евразійствѣ» или въ нѣмецкомъ «расизмѣ» и тому подобныхъ теченійхъ. Ибо на самомъ - то дѣлѣ здѣсь не видно сколько - нибудь упорнаго преслѣдованія одной опредѣленной цѣли, а скорѣе

случайное и наугадь копанье въ подвалахъ исторіи, въ надеждѣ отыскать тамъ что-нибудь «новенькое», еще не испробованное. Вотъ и открыли... Чингизъ - Ха-на...

Кромѣ того, возрожденія не совершаются по заказу. О подлинномъ Возрожденіи ничего не знали въ тотъ моментъ, когда оно началось. Св. Францискъ не думалъ ни о какомъ «возрожденіи» въ тотъ день, когда онъ навѣки обручился съ Госпожей Бѣдно-стью, ни Лютеръ о «реформации», когда онъ ломалъ себѣ голову надъ вопросомъ о спасеніи души доктора Мартина. Францискъ - то ужъ во всякомъ случаѣ не искалъ ничего новаго. Предметъ, къ которому онъ потянулся всей своей душой, не былъ, вообще, ни старымъ, ни новымъ, по той причинѣ, что это былъ вѣчный Предметъ — Христосъ. И никакого новаго пути къ Нему онъ не искалъ и даже не посмѣлъ бы подумать объ этомъ. Онъ, повторяю, просто хотѣлъ, чтобы это былъ путь самый убогій, самый темный, единственный, котораго онъ въ его глазахъ ничтожнѣйшій и недостойнѣйшій изъ людей, былъ бы достоинъ. Онъ не смѣлъ сопричаститься Славы Христовой и потому дерзнулъ сопричаститься Его униженію, Его нищетѣ и безпріютности. Онъ самого Христа упрощалъ для себя и какъ - то «сокращалъ». Последовательно суживая поле своихъ созерцаній, онъ въ концѣ концовъ зафиксировалъ свой взоръ на одномъ лишь предметѣ: на язвахъ Христовыхъ. И вотъ Серафимъ предсталъ ему и пронзилъ пятью лучами его тѣло, — и на его ладоняхъ, на ступняхъ я на боку зажглись

пять кровотокащихъ ранъ. Больше ничего не было — и это было начало Возрожденія...



Проблема «Возрожденія» занимаетъ мысль уже очень давно — уже со времянь Античности. И до сихъ поръ она ставилась всегда какъ проблема историческая. Она связывается съ особой концепціей общаго историческаго процесса — его цикличности. Вариантомъ этой концепціи является другая: теорія миграціи культуры, ея перехода отъ однихъ носителей къ другимъ*). Эти двѣ теоріи, разумѣется, не противорѣчатъ другъ другу. У Шпенглера обѣ использованы до конца въ остроумной и глубокомысленной комбинаціи. Эти теоріи представляютъ собою едба - ли не высшее достиженіе историко - философской мысли, и трудно учесть все ихъ — безконечно плодотворное — значеніе для собственно исторической науки. Достаточно напомнить нѣсколько именъ: Вико, Монтескье, Фергюсонъ, Гердеръ, Гегель, романтики и Шеллингъ, Эдуардъ Мейеръ, Константинъ Леонтьевъ, Шпенглеръ... Нетрудно указать посторонніе исторической наукѣ, «мета - историческіе» источники этихъ представленій, наивные «натуралистическіе» предрасудки — переживанія античности, — коре-

*) См. Spranger, Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1926; E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. W. III; K. Burdach, Vorspiel, I. II, 1925.

вядцёся въ ихъ основѣ. Однако, одними такими указаниями и справками ихъ опровергнуть нельзя. Нѣтъ никакой «закономѣрности» въ жизни культуръ — и прежде чѣмъ говорить о «закономѣрности», надо условиться о точномъ смыслѣ слова «законъ»: известно же, что какъ разъ у тѣхъ, кто особенно настаиваетъ на «законѣхъ» исторіи, на этотъ счетъ господствуетъ особенная путаница: Огюсть Коитъ, Карлъ Марксъ!*). И все же культурныя паденія и возрожденія культуръ — несомненный историческій фактъ, — и отказываться отъ социальнo-психологической обработки его значитъ обратить историческую науку въ безпредметное «упражненіе», убить ее какъ науку. Продѣланный Шенглеромъ опытъ морфологіи «культуры» и «цивилизаци» имѣетъ для исторической науки колоссальное значеніе. Но съ занятіями этого рода связана и одна — большая — опасность, опасность нѣкоторыхъ почти неизбежно возникающихъ ложныхъ представленій. «Смерть» культуры понимается буквально. Оттого, что культурныя цѣнности намъ уже ничего болѣе не говорятъ, онѣ сами кажутся мертвымъ грузомъ, отъ котораго надо освободиться, чтобы «воспарить» (настроеніе Гершензона въ «Перелискѣ изъ двухъ угловъ»). Залогомъ «возрожденія» начинаетъ казаться разрушеніе, уничтоженіе цѣнностей; условіемъ его — «вторичное варварство» («именины сердца», справляемая евразійцами по случаю истребленія русской интеллиген-

*) О сбивчивости понятія «законъ» у Маркса см. Sombart, Der proletarische sozialismus (1924), I.

ціи большевиками, что изображается чѣмъ-то вродѣ вороновской операциі)...

Если это такъ, — дѣло обстоятъ безнадежно. Уже совершенно очевидно, что устроить пустое мѣсто даже изъ Россіи, съ ея весьма еще слабо организованной и плохо отстоявшейся цивилизаціей, вещь невозможная. О Европе и говорить нечего. Если для «возрожденія» необходимо, чтобы на Place de l'Orèra появились пасущіяся свиньи, «возрожденія» не будетъ. Предполагать возможность какого-то «гігіено» отъ еврпейскаго капитализма къ «феодализму» или — еще далѣе — къ «аграрному коммунизму» германцевъ Цезаря и Тацита (по схемѣ Вико) нѣтъ никакихъ основаній*)... Напомню только одно: историческое Возрожденіе (Кватрогенти и Чинквеченто) явилось вовсе не послѣ «періода варварства**»), а выросли на почвѣ уже очень высокой, очень утонченной, очень «ученой» и сложной культуры.

Прекрасно говорить Spranger въ статьѣ, упомянутой выше: «цѣнности» сами по себѣ не старѣютъ. Секретъ «возрожденія» — въ умѣннн найти не новое, но вѣчное въ любой цѣнности. Но именно это-то и надо умѣть. Иначе и Иисусъ Христосъ окажется «первымъ сапюлотомъ» или «еще не вполне сознательнымъ пролетарі-

*) См. W. Sombart, Das Wirtschaftsleben der Zukunft, Deutsche Rundschau, Oktober 1922.

**) Этотъ предразсудокъ — результатъ весьма сложнаго сплетенія недоразумѣній. Ихъ краткая исторія — въ моихъ Очеркахъ теоріи историч. науки, 1924, Гл. I.

емъ» (Каутскій), и изъ Нагорной Проповѣди можно будетъ вычитать апологию «государственнаго принужденія» при помощи кнута и висѣлицы (и вычитываютъ)...

Обиліе цѣнностей помѣхой служить не можетъ. Надо понять, что «круговоротъ исторіи» вовсе не сводится къ періодическимъ возвратамъ къ разбитому корыту. Цѣнности постоянно, въ процессѣ движенія жизни во времени, канализуются. У насъ больше цѣнностей, чѣмъ ихъ было у св. Франциска, у Геродота или у Гомера. И никакой бѣды въ этомъ нѣтъ. Отъ большинства этихъ цѣнностей мы освободиться не можемъ, и этого намъ и не нужно. Эклектизмъ («историзмъ») обуславливается не объективнымъ вліяніемъ, не «обстановкой»: онъ — въ насъ самихъ. При величайшей пестротѣ, при величайшемъ многообразіи «цѣнностей», возможна цѣлостная культура, — если только есть единство въ душѣ. Тогда цѣнности сами собою слагаются въ гармоническое цѣлое, сливаются въ одну цѣнность. И это есть возрожденіе культуры. Оно состоятъ, стало быть, въ «отнесеніи» всѣхъ цѣнностей къ нѣкоторой самой общей, верховной цѣнности, къ тому, что выше насъ, т. е. выше человѣка, какъ такового, въ усмотрѣніи наличія этого высшаго; — и въ этомъ и состоитъ то творческое самоограниченіе, о которомъ я говорилъ. Исполдная точка «возрожденія» есть тяготѣніе къ Богу. И степенью напряженности этого стремленія выйти за предѣлы «человѣческаго, слишкомъ человѣческаго» опредѣляется значительность и внутренняя цѣнность культуры. Возможны

срывы на этихъ путяхъ, срывы въ пропасть демонизма и «сверхчеловѣчества», — но это исключительный случай, **безуміе Ницше и Кириллова**. Возможно и необходимо критическое отношеніе къ идеѣ религіознаго самодовлѣнія, изолированной, оторвавшейся отъ общенія съ Церковью личности, къ идеѣ абсолютнаго верховенства человѣческаго Разума, претендующаго на безусловную вѣрность своего «метода», исходной точкой котораго является сомнѣніе «de omnibus»; къ идеѣ абсолютнаго значенія естественнаго права; — и все же, глубоко ложно, формально, бездушно то пониманіе, согласно которому **Лютеръ, Декартъ, Руссо** являются виновниками нынѣшняго крушенія культуры *). «Виновники» — тѣ, которые не поняли, что подлинной цѣлью трехъ «реформаторовъ» оставался Богъ**), тѣ,

*) J. Maritain, *Trois Réformateurs*, 1925.

) Объ отношеніи Руссо къ религіи см. P. M. Masson, *La Religion de J.-J. Rousseau*, I-III, книга, успѣвшая уже стать классической. Религіозной устремленности Руссо, его «религіозной отдаленности» не отрицаетъ и Maritain, Само собою разумѣется, что онъ не отрицаетъ ея и у Лютера. Но онъ говоритъ о какой-то «девіаціи» ихъ религіозности, объ ея отклоненіи отъ предмета. Что такое религіозность «ложнонаправленная», какъ вообще **можетъ мыслиться безпредметная религіозность (такова, согласно Maritain, религіозность Руссо), религіозность безбожная (настоящее contradictio in adjectivo!) — это можно понять только тому,

нить собою «цѣль». «Сорвался»

кто, подобно Маритэну, обладает специфической, конфессиональной «mentalité». Возможна безпредметная мистика, ощущение своей принадлежности къ «чему-то», но никакъ не безпредметная религіозность, состоящая въ признаніи этого «чего-то» высшимъ и абсолютнымъ Благомъ. Этимъ оцѣночнымъ моментомъ и отличается религіозность отъ «чистой» мистики. Рѣшится ли, однако, Maritain утверждать, что Profession de foi du Vicaire Soveyard есть только мистика? Maritain смѣшиваетъ религію съ богословіемъ: для него нѣтъ бога внѣ «Школы», т. е. философіи св. Тома.

для которыхъ «путь» замѣлась «вѣдь» въ наши дни не только реформация, «сорвался» и католицизмъ. Убываніе духа религіознаго горѣнія, духа творчества, духа дерзанія, — это такая же тайна, какъ и внезапное появленіе творческихъ геніевъ. Если продумать проблему до конца, то окажется, что всякое изысканіе «причинъ» взлетовъ и паденій культуры сводится къ морфологическому описанію признаковъ этихъ процессовъ. Признакомъ гибели культуры является то, что всякая идея начинаетъ пониматься по смердяковски. «Причиной» же этого является — самъ Смердяковъ, подобно тому, какъ «причиной» Возрожденія былъ святой Францискъ Ассизскій.

А. Бицилли.

Изъ исторіи русской катастрофы

Ранней весной 1915 г. въ маленькомъ городкѣ Мезьерѣ, въ сѣверо-восточномъ углу Франціи, зрѣло рѣшеніе, неисчислимыя послѣдствія котораго весь востокъ Европы, вся Европа переживаетъ до сихъ поръ. Сосредоточенная тамъ германская главная квартира въ величайшей тайнѣ разрабатывала военный планъ, который долженъ былъ, по мысли генерала Ериха ф. Фалькенхайна, внести рѣшительное улучшеніе въ стратегическое положеніе на русскомъ фронтѣ. Тревожные признаки разложенья австро-венгерской арміи и утраты ею боевыхъ возможностей были на лицо. Тешенское военное командованіе забрасывало Мезьерѣ просьбами о посылкѣ германскихъ войскъ

на Карпаты, гдѣ войска генерала Иванова съ огромными потерями и не меньшимъ упорствомъ осуществляли разработанный Алексѣевымъ планъ вторженія въ Венгрію. Дивизіи Войрша, Марвица, Линзингена и Маршалля уже переслаивали австрійскіе корпуса, и Конрадъ настойчиво требовалъ ихъ усиленія во имя обороны венгерскихъ комитатовъ. Венгерская диктатура въ странѣ Габсбурговъ была установлена такъ прочно во все время войны, что императивы Будапешта вѣсили больше, чѣмъ что-либо другое. Конрадъ мечталъ осуществить съ нѣмецкой помощью планъ освобожденія Венгріи отъ русской угрозы при помощи обширнаго наступленія на двухъ флангахъ, на сѣверѣ въ