

А. Г. Гачева

**У ИСТОКОВ ИСТОРИОСОФСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ ДОСТОЕВСКОГО 1860 – 1870-х гг.
(Тютчевско–аксаковский контекст)***

ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС

В статье «Два лагеря теоретиков» («Время». 1862. № 2) Достоевский, как мы указывали в предыдущей главе, высоко оценил значение «Дня» в деле пробуждения общественного самосознания. При этом среди поднятых газетой Аксакова ключевых и главных вопросов, от решения которых, по мысли писателя, зависит «весь ход русского прогресса и цивилизации», он назвал и «польский вопрос, весьма важный при настоящих обстоятельствах» (20; 9).

Это было первое публицистическое высказывание Достоевского по польским делам. До статьи «Два лагеря теоретиков», а затем до вынужденного обстоятельством «Ответа редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“», в печати так и не появившегося, он предпочитал не касаться вопроса, столь острого для русской общественности начала 1860-х гг., особенно в период польского восстания 1863 г. Молчание Достоевского, впрочем, во многом вынужденное, — еще живы были воспоминания о цензурном запрете, наложенном на главу «Товарищи» при публикации «Записок из Мертвого дома», где шла речь о ссыльных поляках, — впоследствии дало повод Н. Н. Страхову упрекнуть журнал «Время» в равнодушии, в дурном исполнении «обязанностей, предлежавших тогда всякому журналу, а особенно патриотическому», ибо до его, Страхова, статьи «Роковой вопрос» (оказавшейся, впрочем, роковой и для предприятия братьев Достоевских) в журнале, «замечательно интересном в литературном отношении», «о польском вопросе ничего не было написано»¹.

Однако «равнодушие» Достоевского к польской проблеме было только кажущимся. Не зря же в статье «Два лагеря теоретиков» польский вопрос не только был объявлен для России «вопросом плоти и крови», но и соединен с вопросом о ее национальном пути, о сущности русского призвания, то есть из прагматической, чисто политической области переводился в религиозно–философскую, историософскую сферу. Этот обобщающий, историософский взгляд впоследствии лег в основу статьи Страхова «Роковой вопрос», равно как и «Ответа редакции „Времени“ на нападение „Москов-

* Продолжение. Начало см. в № 18.

¹ Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 1. С. 446.

ских ведомостей“», обозначив, таким образом, позицию журнала братьев Достоевских (см: 20; 253). Позицию, в сущности, роднившую идеологов «Времени» с их предшественниками—славянофилами, которым столь свойственно было стремление каждое событие текущей истории приводить к его общему, всемирно—историческому знаменателю.

Начиная с передовицы «Россия и Польша», появившейся в шестом номере «Дня» за 1861 г., затем — в ряде корреспонденций по польским делам в «Славянском отделе» газеты и, наконец, в серии статей 1863 г., связанных с польским восстанием, И. С. Аксаков ставил польский вопрос как раз на такую «высшую», историсофскую ногу, подчеркивая, что судьба Польши, как государства славянского, отражает трудную, противоречивую судьбу всего славянского региона, находящегося между Россией и Европой, в силовом поле двух цивилизаций, и призванного к ответственному выбору пути. Публицист резко дистанцировался от официальной точки зрения петербургского кабинета, предпочитавшего объяснять настроения в Царстве Польском прежде всего причинами внешними, происками политических противников самодержавия, действиями революционно настроенных лиц, — и со своей стороны настойчиво доискивался внутренних, имманентных причин текущих событий, шел к их историческим и духовным корням.

На этом пути Аксаков в очередной раз обрел поддержку и понимание в Тютчеве. Летом 1863 г., почти два месяца, с середины июня до начала августа, — когда в России с волнением ждали ответов канцлера Горчакова на ноты западных держав, объявивших России ультиматум в связи с ее действиями против восставших, а потом тянулась неизвестность, будет война или нет, — поэт провел в Москве, по собственному его выражению, «*между Катковым и Аксаковым*»², вразумляя и наставляя обоих. И несмотря на то что особенная поддержка оказывалась им «*Московским ведомостям*», более близкой себе он считал точку зрения Ивана Аксакова. «*Вчера я провел два часа у нашего друга Аксакова, — пишет он дочери Анне 25 июня 1863 г., — и нашел у него вполне разумный взгляд на дело и более действительное понимание вопроса, чем у кого бы то ни было. Его статьи и случайные вспышки — впрочем, более чем понятные, — не мешают тому, что его точка зрения единственно верная и правильная. Что она не совпадает с полем зрения наших великих людей в Петербурге, это возможно. Но еще вопрос, могут ли люди, страдающие косоглазием, обладать вполне правильным полем зрения.*

Виделся я также с Катковым и его присными; и хотя его газета пользуется вполне моими симпатиями и я признаю огромные заслуги, оказываемые им в настоящее время стране, — Катков, с которым я всесторонне обсудил данное положение, понимает его не так ясно, как наш друг»³.

² Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 1 августа 1863 г. // *Старина и новизна*. Пг., 1916. Т. 21. С. 199.

³ Лит. наследство. Т. 19–21. С. 222.

В. А. Твардовская в обширной статье «Тютчев в общественной борьбе пореформенной России» прямо пишет о том, что анализ позиции Аксакова по польскому вопросу помогает «глубже понять точку зрения самого поэта, поскольку непосредственных сведений о его отношении к польскому восстанию не так уж много»⁴.

Какова же была та общая платформа, из которой исходили Аксаков и Тютчев, обращаясь к проблеме «Россия и Польша»?

Во-первых, оба в равной степени были убеждены: польский вопрос — менее всего вопрос политический, а потому и не разрешить его ни конвенциями, ни конференциями, ни тем более силой оружия. 8 июня 1863 г. Тютчев с горечью пишет жене, что военный поход против Польши грозит истреблением населения края, что в конечном итоге борьба против повстанцев обернется борьбой против целого народа: «Матери-польки в Киевской губернии посылают детей лет 14-ти в шайки повстанцев трудиться для *освобождения родины*. Это в Киеве. А мужики тотчас же избивают их. Присоедините сюда внешнюю войну, и у вас налицо все условия для окончательного истребления целой расы людей»⁵. Аксаков же не раз повторяет в передовицах, что, за исключением лишь польских крестьян, «в заговоре участвовала вся страна» и меры воздействия фактически оказываются нужны против пяти миллионов населения⁶.

Подавление восстания силой лишь на время затянет кровоточащую рану польского вопроса, но никак не излечит ее. Да, Аксаков вынужден признать военную диктатуру в Польше, но — лишь как временную, крайнюю меру, а отнюдь «не как принцип постоянного управления»⁷. В этом он всецело следует Тютчеву, который еще в 1850 г. в неоконченном трактате «Россия и Запад» писал по поводу жестокого подавления июльской революции во Франции: «Но если подавление военной силой, являющееся для устойчивой системы лишь аномалией, счастливой случайностью, смогло, в определенный момент, спасти общество, то достаточно ли этого для обеспечения его судеб? Словом, может ли осадное положение когда-либо стать системой правления?»⁸. В этом же трактате находим высказывание, проясняющее взгляд поэта на революцию вообще, взгляд, который затем прямо отразится на его понимании польского мятежа: «Революция — не просто противник, одетый в плоть и кровь. Это больше, нежели Принцип. Это Дух, Разум, и, чтоб одержать над ним победу, надлежало бы знать, как его изгонять»⁹.

Польский мятеж — не просто люди, физическое уничтожение которых положило бы конец всему предприятию, а прежде всего идея, одушевляющая не горстку лишь заговорщиков, а целую нацию. Эта идея

⁴ Твардовская В. А. Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Лит. наследство. М., 1988. Т. 97. Кн. 1. С. 146–147.

⁵ Русский архив. 1899. № 8. С. 599.

⁶ День. 1863. № 34. 24 августа (передовая статья).

⁷ День. 1863. № 27. 6 июля (передовая статья).

⁸ Тютчев Ф. И. Россия и Запад // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 207–208.

⁹ Там же. С. 208.

родилась не сейчас, не вчера, она выпестована долгим ходом истории, прочно вкоренена в общественное сознание, а потому и неустранима одними лишь внешними средствами. Польша — духовное дитя Запада, она ему обязана своей религией и цивилизацией, а потому и чурается славянского мира; индивидуализм, пронизавший собою жизнь европейских народов, кровно воспринят и ею, подталкивая к обособлению. Отсюда и требования не просто освобождения исконно польских земель, — их Аксаков считал оправданными и законными¹⁰, предполагая, что после подавления восстания Россия должна предоставить Польше ограниченную автономию, сняв жесткий, военно-политический прессинг, — но восстановления «Старой Польши», Польши до раздела 1772 г., великой Речи Посполитой, объединяющей в своем составе украинские, белорусские, литовские земли, отсюда претензии поляков на «Киев, Волынь, Чернигов, Смоленск!»¹¹, отсюда и непримиримая враждебность к России, носительнице духа славяно-православной культуры.

Устранить ложную идею, овладевшую духом целого народа, возможно лишь противопоставив ей иное, более сильное и цельное мировоззрение, которое находило бы себе опору в самых глубинных, исконных пластах бытия нации, еще не затронутых порчей, и не было бы заимствованным и беспочвенным, подобно мечте о суверенной, конституционной Польше. Это и есть задача России, но не ее государственной власти, космополитичной и оторванной от народной жизни, а общества и земства. Именно русское общество (и прежде всего его главная трибуна — печать и литература) и русское земство, пробудившиеся ввиду последних событий, должны, по мысли Аксакова, прямо совпадающей с тютчевской мыслью, предложить польской нации «новую историческую идею», вытекающую из коренных начал славянской цивилизации. Эта идея — «значение и участие в общей жизни народного организма — простого народа, крестьянского населения. Появление этого элемента в общественной жизни Польши, может быть, способствовало бы возвращению Польши к славянской стихии»¹², ибо крестьянство польское, в отличие от шляхты, не подверглось западному влиянию, а значит, сохранило в себе исконные, самобытные — славянские — начала. В польском крае нужно развивать активность «земли», составляющей коренную основу исторической жизни

¹⁰ Вот его письмо А. Д. Блудовой от 10 ноября 1861 г.: «Я думаю, насчет Царства Польского, что мы неправы, что мы бесчестим русское знамя, удерживая Польшу (чистую Польшу, настоящую) насильно за собою. <...> Нельзя в одно и то же время сочувствовать движению русинов против австрийцев в Галиции, доставшейся ей так же законно, или лучше сказать, беззаконно, как Царство Польское нам, и в то же время признавать неправильными стремления поляков высвободиться из-под нашей зависимости» (И. С. Аксаков в его письмах. СПб., 1896. Т. 4. Ч. 2. С. 208, 209). Мысль о том, что нельзя осуждать законность польского патриотизма в отношении «к Познани, Кракову и Варшаве», была заявлена уже в первой передовице Аксакова по польскому вопросу (см.: Аксаков И. С. Россия и Польша // День. 1861. № 6. 18 ноября).

¹¹ От редакции // День. 1861. № 2. 21 октября. С. 14.

¹² День. 1863. № 29. 20 июля (передовая статья).

как России, так и всего славянства. В общественном же сознании Польши следует укреплять идеал всеславянства, идею славянского братства, единства славянских народов в духе взаимного доверия и христианской любви. Сам ход истории, подчеркивает Аксаков, ведет к тому, «что рано или поздно последует теснейшее и полнейшее, искреннее соединение славянской Польши с славянской же Россией», а потому, «ввиду такого неизбежного исторического решения», полякам и русским следует «предупредить все», что грозит им «бедой, враждой и раздором, и добровольно, сознательно, *покаясь взаимно в исторических грехах своих*, соединиться вместе братским, тесным союзом против общих врагов — наших и всего славянства»¹³.

В решении польско-русской проблемы не обойтись без теснейшего соединения общественных сил обоих народов, без конструктивного их взаимодействия, как не обойтись и без свободного, непредвзятого обсуждения этой проблемы на страницах печати. «Откровенная, *вполне-откровенная* литературная полемика всего сильнее, — мало того, — всего чище могла бы способствовать к разъяснению дела и к вразумлению нашей сочувственной недоумевающей совести. Мирное братское обсуждение междуплеменных, взаимных прав и отношений; ясное сознание, добытое таким путем, просвещенное беспристрастным уважением к истине и согретое взаимной любовью и снисходительностью», — вот где путь к взаимопониманию и взаимопримирению¹⁴. Лейтмотивом рассуждений Аксакова о польском вопросе и в 1861–1862 гг., и в период восстания 1863 г. звучит требование добиться от поляков «толком, чего собственно им нужно и чего они хотят»¹⁵, «дознаться настоящего мнения самой Польши»¹⁶. «Мы, может быть, и ошибаемся, — пишет он в одной из передовиц, — но нам кажется, что польская нация, если б было признано нужным узнать ее свободное, искреннее мнение, никак бы не захотела отделяться от России, ввиду германизма, который для Польши, „яко лев рыкай, иский кого поглотит“»¹⁷. Неоднократно на страницах газеты апеллирует публицист к мнению «образованных, благоразумных поляков», чуждающихся насилия и убийства¹⁸, пытается представить читателю истинно-народный, славянский голос польской нации: «Наблюдая отношения России к Польше со стороны, — читаем в „Письмах поляка из Познани“, — мы имеем возможность беспристрастнее судить о деле, нежели наши братья поляки „Царства“. Для нас, в которых непрерывная борьба с элементом германским возбудила сознание не только польского, но и славянского происхождения, ваши распри являются чем-то домашним, каким-то внутренним раздором славян между собою, в то время как вам обоим грозит враг внешний, враг, соединяющий в своей ненависти

¹³ День. 1861. № 6. 18 ноября (передовая статья).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ День. 1863, № 29. 20 июля (передовая статья); см. также: День. 1863. №№ 14, 17, 18, 27 и др.

¹⁷ День. 1863. № 18. 4 мая.

¹⁸ День. 1863. № 17. 27 апреля.

к славянам — одинаково и русских, и поляков, враг, радующийся вашему раздору»¹⁹.

Итак, на первый план в решении польской проблемы выдвигается необходимость духовного влияния, а не борьбы вещественной. Обращение же против Польши военных мер рикошетом бьет по России, неприкрыто свидетельствуя о ее нравственной слабости, о непонимании самой себя, о нераскрытости в ней той высшей идеи, которую призвана она нести польской народности, о зараженности ее тем же недугом отступничества, от которого в конечном итоге Польша и погибает. Решение польского вопроса нужно начинать с себя: «Прежде чем обрусивать <...> поляков, русским следует *обруситься* самим», развить у себя «высшую сознательную деятельность народного духа», «новую силу общественности», встать наконец на путь самобытного, незаемного развития²⁰.

Для Аксакова история Польши — своего рода негатив, отрицательный пример соблазна, неверной ориентации, ложного развития. Ошибка Польши — предупреждающий урок для России, в последние два века кроившей себя по европейским историческим меркам. Немалая доля вины в обострении отношений с поляками лежит на самой русской нации, поддавшейся искусству ложного, заемного пути и не сумевшей противопоставить польскому национальному эгоизму, стремлению к государственной автономии идеал более высокий и цельный. И разрубить польский гордиев узел можно лишь вернувшись к самобытным духовным началам, «возобновив в своей памяти и жизни предания нашей собственной истории», уразумев, что Россия и Польша — не слепки с европейских держав, что они неразрывно связаны друг с другом общей судьбой, общим «славянским историческим призванием»²¹.

Позиция «Дня», требовавшего не политического, а общественного и нравственного решения польского вопроса, перемен органических и внутренних, а не грубой силы, призывавшего основать соединение двух славянских народов «на добровольном союзе»²², была явно отлична от установки «Московских ведомостей», склонявшихся более к внешним, «полицейским мерам», стоявших за прочное единство России и Польши — пусть и насильственным, военным путем²³. В письме А. И. Кошелеву от 5 июля 1863 г. И. С. Аксаков так отозвался о М. Н. Каткове: «Статьи его хороши, но чисто внешни; они удовлетворяют патриотическому чувству, но не требованиям мысли. Барабан, в который он барабанит, конечно, способен возбуждать к войне против врагов, но это тот же самый барабан и те же барабанные звуки, которые заглушали всякую живую речь в течение 30-летнего царствования, которые и теперь готовы заглушить всякий

¹⁹ День. 1862. № 35. 1 сентября. С. 18.

²⁰ День. 1863. № 12. 23 марта (передовая статья).

²¹ День. 1863. № 33. 17 августа (передовая статья).

²² День. 1863. № 18. 4 мая (передовая статья).

²³ Даже предложение Каткова о Конституции, одинаковой для России и Польши, было также из разряда лишь внешних, политических средств.

человеческий голос, — тот самый барабан, в который бьют и ведя на казнь. Военная диктатура бесспорно нужна, как временная мера, но она не разрешит вопроса»²⁴.

Впрочем, в некоторых летних передовицах «Московских ведомостей», несмотря на главенствующий в издании воинственный и непримиримый тон, встречаются высказывания, близкие настроению аксаковского «Дня». Например, о том, что польские события и последовавшая затем коалиция западных держав против России для достойного им отпора требуют развития в стране «общественной самодеятельности», согласных действий народа и власти, поскольку и рассчитаны — то как раз «на отсутствие всякой живой силы в народе»²⁵, на пассивность общества, вражду сословий.²⁶ А то вдруг за целой серией статей о необходимости и целесообразности военного диктата и твердой великодержавной позиции следует заявление, что одной «вещественной» силы для замирения поляков отнюдь не достаточно и нужно прибавить к этому еще силу «нравственную», активность общественную.²⁷ Такая переключка с передовицами «Дня» наблюдается в статьях июня–августа 1863 г., то есть в тот самый период, когда Тютчев находился в Москве, и вызывает понятный вопрос: не его ли влиянию следует приписать столь заметные колебания курса «Московских ведомостей»?

Внимание Достоевского к освещению польского вопроса в «Дне» было заинтересованным и сочувственным. В двух заметках по польской проблеме из его записных книжек за 1863–1865 гг. очень точно обозначены разногласия «Дня» и «Московских ведомостей» в отношении методов ликвидации мятежа в Царстве Польском, причем явный приоритет отдается писателем газете Аксакова: «Кто слишком крепко стоит за насильственную целостность России, во что бы то ни стало, тот не верит в силу русского духа, не понимает его, а если понимает, то явно ему зла желает» (20; 178); «Все наши искусственные границы (Финляндия, Польша) суть естественные и приобретены бессознательно. У нас собственный мир и нам надо, стало быть, Турцию. Но приобретя все это, Россия берет на себя обязанность <...> (ассимиляция внешняя — Катков, внутренняя — „День“). Поляков и турок нельзя сделать русскими насильно, но надо их ассимилировать развитием (?) русского духа (почвенные идеи)» (20; 203). Симпатии аксаковскому «Дню» выражены Достоевским и в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“»: «Как хотите, а мы отличаем патриотизм и, главное, руссизм „Московских ведомостей“ от высокого и искреннего патриотизма Москвы. Мы никак не можем их сливать вместе» (20; 100). То же предпочтение газете Аксакова перед газетой Каткова в отношении освещения и трактовки польских событий позднее выразил и Н. Н. Страхов в воспоминаниях о Достоевском: «Две названные московские газеты скоро установили правильный взгляд на дело, особенно

²⁴ ИРЛИ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 20, л. 61.

²⁵ Московские ведомости. 1863. 23 июня (передовая статья).

²⁶ Ср. это с аналогичными рассуждениями И. Аксакова: День. 1863. №№ 26, 28 и др.

²⁷ Московские ведомости. 1863. 13 августа (передовая статья); 14 августа (передовая статья).

„День“ был тогда чрезвычайно полезен своими толкованиями и также сведениями с самого места событий»²⁸.

Можно со всей уверенностью утверждать: позиция журнала «Время» в отношении вопроса о России и Польше, заявленная в статье Н. Н. Стрехова «Роковой вопрос» и в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“», складывалась под прямым влиянием газеты Аксакова. Вспоминая историю публикации своей статьи и превратную реакцию на нее как в русской печати, так и в правительственных сферах, Стрехов так разъяснял суть сделанных им заявлений: «Мысль статьи была та, что нам следует бороться с поляками не одним вещественным, но и духовными орудиями и что окончательное разрешение дела наступит лишь тогда, когда мы одержим над поляками духовную победу. Польский вопрос, больше чем всякий другой, требует участия и всех наших внутренних сил, напоминает нам наше различие от Европы, требует уяснения и развития наших самобытных начал. На деле, в жизни, мы бесконечно превосходим поляков; нужно привести эту нашу мощь к сознанию, нужно почерпнуть из нее ясные формы умственного и культурного развития»²⁹. Как видим, точка зрения публициста, ставившего решение польского вопроса в прямую зависимость от решения вопроса русского, от того, сможет ли Россия, определяя направления и ориентиры своего исторического пути, «положиться именно на народ и на его самобытные, своеобразные начала»³⁰, будет ли осознана ценность «цивилизации народной, коренной, здоровой» в сравнении с «заемной и внешней» цивилизацией Запада³¹, полностью исходила из славянофильских идей и установок и была идентична точке зрения Ивана Аксакова³². Ее же отстаивает и Достоевский: «И что же мы проповедывали целые три года в нашем журнале? Именно то, что наша (теперешняя русская), заемная европейская цивилизация, в тех точках, в которых она не сходится с широким русским духом, не идет русскому народу. Что это значит втиснуть взрослого в детское платье. Что, наконец, у нас есть свои элементы, свои начала, народные начала, которые требуют самостоятельности и саморазвития» (20; 98).

Именно фактическим совпадением взглядов почвеннического «Времени» и славянофильского «Дня» на польский вопрос объясняется болезненная реакция Достоевского на критику Аксаковым статьи Стрехова «Роковой вопрос»³³. То, что «своя своих не познаша», и задело писателя больше всего: «Некоторые журналы („День“, между прочим), — читаем

²⁸ Стрехов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском. С. 445.

²⁹ Там же. С. 446.

³⁰ «Чтобы спасти нашу честь в наших собственных глазах, мы должны признавать, что тот же народ, который создал великое тело нашего государства, хранит в себе и его душу; что его духовная жизнь крепка и здорова; что она со временем разовьется и обнаружится столько же широко и ясно, как проявилась в крепости и силе государства» (Русский [Стрехов Н. Н.] Роковой вопрос (Заметка по поводу польского вопроса) // Время. 1863. № 4. С. 161).

³¹ Там же.

³² См.: День. 1862. № 40; 1863. №№ 2, 12, 14, 24, 27, 29, 34 и др.

³³ День. 1863. № 22. 1 июня.

в его письме И. С. Тургеневу от 17 июня 1863 г., — серьезно стали нам доказывать, что польская цивилизация только поверхностная, аристократическая и иезуитская, а, следовательно, вовсе не выше нашей. И представьте себе: доказывают это нам, а мы это самое и имели в виду в нашей статье; мало того: доказывают тогда, когда у нас буквально сказано, что эта польская хваленая цивилизация носила и носит смерть в своем сердце. Это было сказано в нашей статье буквально» (28₂, 34).³⁴ То же недоумение сквозит в письме Страхова, адресованном И. С. Аксакову: «Вы удивили меня выше всякой меры. Я надеялся, что Вы лучше всякого другого поймете *Роковой Вопрос*»³⁵. И правда, утверждения Страхова, что «цивилизация поляков есть цивилизация, носящая смерть в самом своем корне», «что она была не народной, не славянской», что «в ней не было никакой самобытности и потому она не могла слиться в крепкое целое с народным духом»³⁶, находят себе прямые параллели в передовицах газеты «День» весны 1863 г. «Просветительное начало цивилизации в Польше, принесенное из Рима, было чуждо ее славянской стихии», цивилизация в Польше не народна³⁷, — пишет Аксаков, буквально предвзяв Страхова и Достоевского, который в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“» подчеркивал, что «цивилизация в Польше была цивилизацией общества высшего и лишена была земских элементов, удалилась от народного духа» (20; 98), опять-таки, прямо вторя Тютчеву, который еще в статье «Россия и Германия» (1844) говорил о «ложном образовании», «ложной национальности»³⁸, привитых Польше в результате ее прозападной ориентации.

Впрочем, превратное истолкование в славянофильских кругах статьи «Роковой вопрос» было не удивительно. Ведь и само «Время» не раз позволяло себе карикатурить позицию «Дня», хотя и близкого по направлению, но все-таки *конкурирующего* печатного органа. В публичных взаимоотношениях петербургского журнала и московской газеты доминировал принцип взаимоотталкивания, что, впрочем, лишь отражало общую ситуацию в отечественной журналистике первых пореформенных лет, где, по выражению Достоевского, «каждый хотел придти с новым словом», где бурно развивался недуг того самого «обособления», о котором негласный редактор «Времени» позднее скажет в «Дневнике писателя» 1876 г.: «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслышанное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без

³⁴ Ср. в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“»: «Европейская цивилизация, которая есть плод Европы <...> в Польше (может быть, именно потому, что поляки славяне) развила антинародный, антигражданственный, антихристианский дух. Она развила у них преимущественно католицизм, иезуитизм и аристократизм, да тем и порешила» (20; 99).

³⁵ Н. Н. Страхов — И. С. Аксакову, 7 июня 1863 г. // ИРЛИ, ф. 3, оп. 4, ед. хр. 584, л. 1.

³⁶ Страхов Н. Н. *Роковой вопрос*. С. 160.

³⁷ *День*. 1863. № 12. 23 марта.

³⁸ Тютчев Ф. И. *Россия и Германия* // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 286.

сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается. <...> Ни в чем почти нет нравственного соглашения; все разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы» (22; 80). Между тем, сумей идеологи «Дня» и «Времени» подняться над партийной и журнальной рознью, одолеть в самих себе те индивидуалистические, *антисоборные* тенденции, о гибельности которых для человека и общества, для мысли и жизни они говорили не раз, — и в русской журналистике начала 1860-х гг. возникла бы славянофильско-почвенническая коалиция, которая сама по себе смогла бы усилить вес и значение и обоих родственных по духу органов русской печати, и проповедуемых ими идей. Возможно, и Тютчев нашел бы в ней более широкое и результативное применение собственным силам. Но, увы, история сослагательного наклонения не признает...

Как бы то ни было, несмотря на возникшее *qui pro quo* в связи со статьей «Роковой вопрос», Достоевский и после закрытия «Времени», и затем в эру «Эпохи» продолжает следить за позицией «Дня» в отношении польской проблемы. Вот цитата из записной книжки 1863–1864 гг. по поводу манифеста о крестьянской реформе в польском крае (обнародован 19 февраля 1864 г): «Освобождая в Польше крестьян и уделая им землю, Россия уже уделила Польше свою мысль, привила ей свой характер, и эта мысль — цепь, с которою теперь Польша с Россией <...> связана нераздельно» (20; 176)³⁹. Как видим, реформа в Царстве Польском прямо связывается писателем с духовным влиянием России, то есть с той самой внутренней ассимиляцией, за которую и стоял аксаковский «День», встречая полную поддержку у Тютчева. Да и сама мысль «о покорении духом, а не мечем» (20; 191) как принципе русской политики, зафиксированная в записях 1864 г. и позднее не раз проводившаяся Достоевским — и в «Дневнике писателя», и в Пушкинской речи, — родилась, по всей вероятности, отнюдь не без влияния аксаковских статей по польскому вопросу, по духу и идеям столь близких Тютчеву. Тем более, что начиная с самой первой статьи «Россия и Польша» в шестом номере «Дня» за 1861 г. Аксаков решительно высказывался против «теории государственного эгоизма, доктрины практической необходимости», против «учения о какой-то особенной политической нравственности», утверждая, что политика России в своей основе всегда была подчинена нравственным, христианским началам и «всякое уклонение нашей политики от начал нравственных нам удастся плохо и возбуждает сильный протест нашей собственной, общественной исторической совести»⁴⁰.

В газете «День» польский вопрос неотделим от двух других вопросов, ставших у Достоевского в центр его публицистики. Во-первых, это

³⁹ Ср. аналогичное высказывание Тютчева в письме А. И. Георгиевскому от 2 / 14 января 1865 г.: «Какою тесною неразрывною солидарностью связано русское Слово и русское Дело... русское Слово в Москве и русское Дело в Вильно и в Варшаве, и уже никоим образом нельзя вынуть одно звено из этой цепи, не разорвавши всей цепи» (Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 388).

⁴⁰ День. 1861. № 6. 18 ноября (передовая статья); см. также: День. 1863. № 19. 11 мая (передовая статья).

вопрос о смысле русской истории, о миссии России в человечестве — к его решению и устремлялась, в конечном счете, теория почвенничества. Во-вторых, вопрос о судьбах славянства, неоднократно поднимаемый писателем в 1870-е гг. в связи с балканскими событиями и русско-турецкой войной. «Польский вопрос, — пишет Аксаков, — слишком глубоко захватывает духовные интересы русского народа и всего славянства, выворачивает, как плугом, подземные пласты русской народной почвы»⁴¹.

События 1863 г. — польское восстание, повлекшее за собой «дипломатический поход» европейских держав против России, — становятся для публициста-славянофила поводом для самых глубоких историософских обобщений. В них он видит нечто большее, чем просто политику. «Это все та же борьба двух просветительных начал, двух общественных стихий, двух миров»⁴², одно из проявлений вековой вражды Запада к России. Польша для Запада — лишь удобный предлог для сокрушения неведомого, непонятного, а потому и ненавистного мира. «Если войны не будет в текущем году — она может быть в следующем или в 65-м, — если не за Польшу, то за Турцию, если не на Севере, то на Юге»⁴³.

Современное положение оказывается сходным с ситуацией Крымской войны. Польский вопрос — лишь новый фазис Восточного вопроса, с которым напрямую связаны судьбы России и всего славянства. Столкновение двух непримиримых сил в лице России и Запада ведет мир к очередному рубежу, роковому и грозному порогу истории. И не случайно тон, взятый Аксаковым в статьях по польскому вопросу, так близок тому пророческому, вдохновенному слову, в которое облекалась у Тютчева оценка событий 1854–1855 гг., когда Россия, выступившая против Турции в защиту прав православия на «святые места», оказалась один на один с мощной коалицией европейских держав.

Аксаков прямо переносит на современность те идеи, которыми был захвачен поэт в период Крымской кампании. «От исхода предстоящей борьбы, — писал Тютчев М. П. Погодину, — зависит решение вопроса: которая из двух самостоятельности должна погибнуть: наша или Западная; но одна из них должна погибнуть непременно — *быть* или *не быть*, *мы* или *они*»⁴⁴. А вот строки из передовицы «Дня» от 25 мая 1863 г.: «Если же в союзе с Польшей поднимется против России весь Запад Европы, то борьба примет значение борьбы двух миров, борьбы основных стихийных сил, и вопрос Польский станет вопросом о том: быть или не быть русской народности?»⁴⁵ Так же как и Тютчев, в столкновении с Россией европейского Запада Аксаков видит проявление вековой тяжбы православия

⁴¹ День. 1863. № 27. 6 июля (передовая статья).

⁴² День. 1863. № 19. 11 мая (передовая статья).

⁴³ Там же.

⁴⁴ Ф. И. Тютчев — Н. П. Погодину, 11 октября 1865 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 422.

⁴⁵ «Нельзя не отдавать себе отчета в том, что дело идет о самом существовании России», — пишет в то лето и Тютчев (Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 27 июня 1863 // Старица и новизна. Т. 21. С. 195).

и католичества, двух религиозных принципов, легших в основу их исторической и духовной жизни. И позднее, в одной из первых передовиц газеты «Москва», он прямо скажет о том, что «восточный вопрос есть в то же время вопрос об отношениях латинства к греческому вероисповеданию, латинского мира к православию» и что европейские державы (прежде всего Франция, «главная представительница» католической веры) используют нестроения в Польше для борьбы с Россией, нравственным и духовным центром православного Востока, потому и поддерживают тайно и явно «революционные попытки и действия поляков»⁴⁶. Тютчев же в свою очередь так откликнется на эти суждения: «Все ваши передовые статьи отлично хороши, особенно статья в № 6 (неточность: имеется в виду статья из № 5. — А. Г.). Тут вопрос весь и с корнем. Вот в чем и доселе несомненное превосходство вашего учения над всеми прочими — оно вернее, потому что глубже»⁴⁷.

В представлении Тютчева и Аксакова эпоху Крымской кампании и события 1863 г роднило, действительно, многое: и кризисность переживаемого момента, и коалиционные выступления европейских держав, и жесткая изоляция России, и то, что в обоих конфликтах за действиями политиков вставал неизбежный религиозный вопрос (православие и мусульманство в первом случае, православие и католичество — во втором). На передний план выдвигались обобщающие, вечные темы (о назначении России, о внутренних, сокровенных ресурсах русского духа, которым и предстоит решающая роль в современности), вспыхивали надежды на обновление внутренней жизни страны, ее прорыв в новое, органическое, национальное бытие, надежды на то, что Россия сможет наконец занять предназначенное ей место в истории.

Но в 1854–1855 гг. этот прорыв к обновлению жизни так и не состоялся, и не столько, по мнению Тютчева, от внешних причин — мощи объединенной Европы, — сколько из-за внутренней ситуации в самом Российском государстве. Об обществе и его активности тогда и речи не шло⁴⁸, «жизнь народная, жизнь историческая еще не проснулась в массах населения»⁴⁹, а «управление делами роковым образом» было «предоставлено Мысли, которая сама себя не понимает»⁵⁰. Потому и тогдашние думы поэта о будущем, размышления о том, к чему приведет разыгравшийся кризис, противоречивы и, несмотря на вспыхнувшую было надежду, что

⁴⁶ Москва. 1867. № 5. 6 января (передовая статья).

⁴⁷ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 8 января 1867 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 283.

⁴⁸ В период Крымской кампании Тютчев с горечью писал жене, что ввиду происходящих событий «так называемая публика, т. е. не подлинный народ <...> испытывает <...> лишь глубокое смущение и разочарование, без малейшего понимания настоящего положения» (Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 30 ноября 1854 г. // Тютчев Ф. И. Соч. М., 1980. Т. 2. С. 164).

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 13 июня 1854 г. // Старина и новизна. Пг., 1915. Кн. 19. С. 207.

восточный вопрос «должен произвести нравственный переворот внутри страны»⁵¹, более печальны, чем торжествующи.

В 1863 г. ситуация изменилась, и теперь уже И. С. Аксаков не устает повторять о пробуждении народных, коренных русских сил, о согласном действии народа, общества и правительства в отстаивании интересов России и уверенно предвидит радикальное изменение политики страны, сознавшей, наконец, свою самобытность и собственную свою задачу в истории⁵².

Именно это народное, земское движение, столь бурно и согласно вызванное к жизни последними событиями, по мнению Аксакова, и непонятно Европе. «Западу вообще трудно уразуметь внутреннюю сущность русской духовной силы»⁵³, Россию «нельзя понять европейцу одним обиходным, рутинным, европейским пониманием»⁵⁴ (здесь почти что тютчевское: «Не поймет и не заметит / Гордый взор иноплеменный...»), и не случайно в передовой статье № 30 за 1863 г. Аксаков прямо процитирует вторую строфу «Этих бедных селений...», предваряющую знаменитое четверостишие поэта, написанное тремя годами спустя, в 1866 году:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только *верить*.

Запад видит в России одну лишь вещественную, внешнюю силу, но никак не «живое, цельное, народное тело» и «не понимает нашей духовной силы»⁵⁵ — здесь Аксаков всецело согласен с высказанным еще в трактате «Россия и Запад» коренным взглядом Тютчева на «Запад, до сих пор видящий в России только материальный факт, материальную силу. Для него Россия — это следствие без причины. То есть, будучи *идеалистами*, они не замечают *идеи*»⁵⁶. А вот и прямая формулировка этого воззрения уже в письме А. И. Георгиевскому, относящаяся к концу 1864 г., когда после подавления польского восстания было положено начало преобразованиям в Царстве Польском, прежде всего крестьянской реформе: «Европейское мнение, ввиду совершающихся реформ, особливо в Польше, очевидно, озадачено. То, чему доселе приписывали одну материальную Силу, оказывается чем-то живым, органическим — мыслящею, нравственною Силою. Гора не только тронулась с места, но и пошла, и идет, как человек»⁵⁷.

⁵¹ Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 17 февраля 1854 г. // Там же. С. 197.

⁵² Впрочем, как это часто бывает у Аксакова, подобные речи выражают скорее желаемое, чем действительное положение дел. Из переписки Аксакова с близкими ему людьми становится ясно, что его сильно гложут сомнения в дееспособности и последовательности правительства, в котором «нет ни мысли, ни воли энергической и руководящей» (И. С. Аксаков — А. И. Кошелеву, 23 мая 1863 г. // ИРЛИ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 20, лл. 69 об. — 70). И в этом он опять близок Тютчеву, горько сетовавшему в своих письмах жене на «то бессилие ума, которое во всем проявляется в наших правительственных кругах» (Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 8 июня 1863 г. // Старина и новизна. Т. 21. С. 192).

⁵³ День. 1863. № 26. 29 июня (передовая статья).

⁵⁴ День. 1863. № 30. 27 июля (передовая статья).

⁵⁵ День. 1863. № 26. 29 июня (передовая статья).

⁵⁶ Тютчев Ф. И. Россия и Запад // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 222.

⁵⁷ Ф. И. Тютчев — А. И. Георгиевскому, 10–11 декабря 1864 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 386.

Интересно, что в то же самое время, когда Аксаков в передовицах лета 1863 г. повторяет, что Запад видит в России одну лишь внешнюю мощь, не чуя в ней народного и общественного, коренного и низового подъема, когда сетует на колебания правительства, не решающегося твердо опереться на общество и земство даже в критические минуты жизни страны, подобные же высказывания возникают и на страницах газеты «Московские ведомости»: «Русского общества как живой членораздельной, самосознательной силы, действительно, для Европы не существует, а есть только темная масса людей, представляющая собою известное количество материальной силы, только эта сила и принимается в соображение, и, к сожалению, не одними иностранцами, но и нами самими»⁵⁸. Ввиду же того, что «пассивное положение нашего общества и убеждение, что между им и правительством нет постоянного взаимодействия, открывает широкий простор всякого рода проискам, козням и интригам внутренних врагов России и лишает ее средств с полным успехом вести борьбу с ними», следует, как замечает газета Каткова, оказывать «большее уважение и доверие» народу и обществу в решении насущных вопросов⁵⁹. Совпадение любопытное, и опять-таки, по времени относящееся к пребыванию Тютчева в Москве, «между Катковым и Аксаковым».

В событиях 1863 г., вслед за подъемом значения русской земли и русского общества, вырисовываются, по мнению Аксакова, и новые ориентиры российской политики — уже не заемно-европейские, а исконно-национальные. Способствует этому сама изоляция, в которую попала Россия в связи с польским восстанием, та неприкрытая враждебность, которой Европа оцетинилась против нее. «Мы слишком долго, — пишет Аксаков, — волочились за Европою, слишком сильно дорожили ее общественным мнением, слишком многим *своим* жертвовали в угоду романо-германскому миру, — своим истинным, историческим призванием, своими естественными и законными симпатиями, любовью и уважением своих братьев»⁶⁰. Безоглядное служение Европе становилось препятствием собственной самобытной жизни, узами, «спутывавшими все наши движения, задерживавшими правильное кровообращение нашего собственного организма. <...> Так в 1849 г. мы ценою своей русской крови спасли Австрию и помогли ей поработить венгерцев. Так целые десятки лет сношения с западными славянами вменялись русским чуть не в преступление и по доносам Австрии подвергали их преследованиям; так, пренебрегая развитием народных органических сил России, — всем тем, чего

Не поймет и не заметит
Чуждый взор иноплеменный, —
Что блестит и ярко светит
В красоте ее смиренной, —

⁵⁸ Московские ведомости. 1863. 23 июня.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ День. 1863. № 30. 27 июля (передовая статья).

мы из всех сил гонялись за красотой немецкой, и не духовно-немецкой только, а преимущественно немецко-государственной»⁶¹. Последние события, утверждает Аксаков, стали своего рода отрезвляющим уроком. Они явили наконец всю силу исконной вражды европейцев к России, представительнице славяно-православного мира. И теперь должно быть ясно только одно: «всякий раздор с Европой, военный, дипломатический, общественный, может обратиться нам на пользу и не страшен нам, если только возвысится в России значение русской земли, русского народа, — а это *единое*, что нам есть на *потребу*...»⁶².

Эта статья Аксакова, не принимая даже в расчет непосредственной цитаты из тютчевского стихотворения, — которое, как мы знаем, особенно полюбилось Достоевскому и не раз приводилось писателем в его размышлениях о России и Западе, — в главных своих идеях непосредственно повторяет Тютчева. Поэт-философ не раз утверждал, что политика России, приносившей «в течение 40 лет свои интересы в жертву»⁶³ западным государствам, была политикой антинациональной, и единственно разумную политическую стратегию полагал «в безусловном нейтралитете, но нейтралитете недоброжелательном, по отношению к Западу»⁶⁴. Кстати, Тютчев особенно ополчался против многолетней проавстрийской ориентации российской политики. Помогая государству, основанному на дуализме германского и славянского элементов с явной тенденцией к умалению последнего, поставившему себя «поперек дороги судеб не одной только России, но и славянской расы в целом»⁶⁵, Россия, по его убеждению, предает не только собственные свои интересы, но и интересы славянства. В том же духе рассуждал и Аксаков летом 1863 г., подчеркивая, что русским пора перестать быть «стражами интересов австрийских»⁶⁶ и что «война с Австрией, действительная, настоящая — небывалое явление в нашей истории — была бы для нас крещением в новое политическое исповедание, вместе с отречением от Австрии и всех дел ее»⁶⁷.

Это «новое политическое исповедание» есть понимание долга России как «представительницы славянства»⁶⁸, собирательницы и заступницы страждущих, не имеющих самостоятельного политического бытия славянских племен, хранительницы православной истины на Востоке, души будущего славяно-православного мира, строящего свою жизнь на Христовых началах. И здесь голос Аксакова снова звучит в унисон голосу Тютчева, возвещавшего поэтически, публицистически, эпистолярно «день Православного Востока», «вселенский день и православный», будущее христианское Царство, которое соединит Россию и славянские народы духом

⁶¹ Там же (четверостишие Тютчева цитируется Аксаковым неточно).

⁶² Там же.

⁶³ Ф. И. Тютчев — Э. Ф. Тютчевой, 8 / 20 апреля 1854 г. // Старина и новизна. Кн. 19. С. 202.

⁶⁴ Ф. И. Тютчев — А. Ф. Тютчевой, 4 сентября 1863 г. // Лит. наследство. Т. 19–21. С. 226.

⁶⁵ Ф. И. Тютчев — К. Пфеффелю, январь 1856 г. // Старина и новизна. Пг., 1917. Кн. 22. С. 273.

⁶⁶ День. 1863. № 30. 27 июля (передовая статья).

⁶⁷ День. 1863. № 29. 20 июля (передовая статья).

⁶⁸ Там же.

евангельской, братской любви. Именно таким представлением о России — как колыбели «всеславянства» — и оправдывал поэт удержание Польши в составе Российской империи. Еще в 1831 г. он сравнивал действия русских войск по подавлению польского восстания 1830 г. с жертвой Агамемнона, готового заклать свою дочь Ифигению ради того, чтобы вымолить попутных ветров для отплытия в Трою, и уверждал, что в Варшаве «кровь русская» лилась «не за коран самодержавья»:

Другая мысль, другая вера
У русских билася в груди!
Грозой спасительной примера
Державы целость соблюсти,
Славян родные поколенья
Под знамя русское собрать
И весть на подвиг просвещенья
Единомысленных, как рать.

«Как дочь родную на закланье...», 1836

И здесь особенно важно отметить, что единство славянского мира основывалось для Тютчева и Аксакова не на племенном, этническом принципе, а на принципе религиозном. Славянский вопрос в их понимании — прежде всего вопрос о христианском единстве славянских народов, о возвращении славянства к православию. Именно поэтому проблема Польши, исконно-католической, а значит, исконно-враждебной православному славянству — краеугольный камень и одновременно камень преткновения на пути к полноте этого единства. Польша, писал Аксаков в книге о Тютчеве, излагая воззрения поэта на польский вопрос и сливая их, как и в других частях «Биографии...», со своими собственными воззрениями, «из всех ветвей славянского племени <...> сильнее всех отторглась от славянского братства, — отрекшись от существеннейших стихий славянства, изменив духу славянскому, предавшись на сторону Запада, приняв в душу, в кровь и плоть своей национальности латинство и таким образом связав свою судьбу с судьбою всего латинствующего западного мира. Католики, впрочем, не одни поляки, а также и чехи, и хорваты; но у чехов был Гус; гуситством только и сбереглась и определилась Чехия как славянская земля; у хорватов же до сих пор, особенно в простом народе, чрезвычайно живы предания православные. Во сколько славяне искренние католики, во столько они, иногда сами того не понимая, отступники славянского духа: от славянства им остается только одно: племенное кровное чувство, — но на таком скудном, грубом, физиологическом основании ничего не создается, ничего и не может быть создано»⁶⁹. «Польский вопрос решался для Тютчева степенью верности польского народа славянской народности и славянским церковным, то есть восточным или вселенским преданиям», сводясь им «к вопросу: в какой степени способна она стать снова славянской и православною? Это для нее вопрос жизни и смерти»⁷⁰.

⁶⁹ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886 (репринтное воспроизведение). С. 224.

⁷⁰ Там же.

Как же реагирует на этот круг идей Достоевский? В записной книжке 1863–1864 гг. появляется запись: «Польская война есть война двух христианств — это *начало* будущей войны православия с католичеством, другими словами — славянского гения с европейской цивилизацией» (20; 170), напрямую перекликающаяся с рассуждением Аксакова о «вековечной» борьбе на арене истории «двух просветительных начал, двух общественных стихий, двух миров»⁷¹, в которой польский вопрос служит лишь одним из этапов. А в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“» он, в полном согласии с тютчевско-аксаковской мыслью, заявляет, что вражда Польши к России именно вероисповедного свойства: «У них вся цивилизация обратилась в католицизм, а мало ли они жгли да кожи сдирали с русских за католицизм? Мало ли они донимали нас, плевали на нас как на хлопков и за людей нас не считали? Из-за чего это было, как вы думаете? Именно из католической пропаганды, из ярости уловлять прозелитов, из ярости ополчить и окатоличить» (20; 100). О Польше как лазутчице католицизма в России писатель будет говорить и в дальнейшем — специально этой теме в октябрьском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г. посвящена главка «Летняя попытка Старой Польши мириться» (26; 58). И в то же время параллельно этому образу агрессивно-надменной, клерикальной Старой Польши (говоря словами Тютчева, «крамольно-католической Польши — фанатической последовательницы Запада и постоянной изменницы относительно своих братьев»⁷²), идеал которой — «стать на место России в славянском мире» (26; 59), выдвигает писатель образ «Новой Польши», «Польши возрождающейся» (26; 58), уповая на то, что и она сольется в братски-любовном союзе с Россией и всем славянством, соединяясь с ними уже не внешней политической силой, а «единением высшим духовным» (24; 120).

Польский вопрос в публицистике Аксакова весны и лета 1863 г. становится, как мы уже говорили, поводом для постановки вопроса о грядущих судьбах славянства и православия, и Аксаков, вслед за Тютчевым-мыслителем, не устает повторять, что в осуществлении этих судеб заключается главная задача России. Достоевский, формулируя в 1861 г. в «Ряде статей о русской литературе» платформу почвенничества, — в отличие от своей поздней публицистики, времен «Гражданина» и «Дневника писателя» — славянский вопрос еще не затрагивает, а тем более не связывает с ним русского предназначения, считая призвание России общечеловеческим, обращенным ко всем народам, а не только к братьям-славянам: «Мы предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях» (18; 232). Внимание писателя к славянскому вопросу зарождается и зреет медленно и подспудно, и влияние «Дня» тут неоспоримо. Не случайно

⁷¹ День. 1863. № 19. 11 мая (передовая статья).

⁷² Тютчев Ф. И. Россия и революция // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. С. 303.

уже в первом отзыве о газете «Последние литературные явления. Газета „День“» Достоевский отметит, что в «Дне» всего замечательнее «славянский» отдел (18; 58). А в «Ответе редакции „Времени“ на нападение „Московских ведомостей“» соединит *общечеловеческую* и *славянскую* миссии России как две стороны одной мессианской задачи: «...русская земля скажет свое новое слово, и это новое слово, может быть, будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собою цивилизацию всего славянского мира» (20; 98).

Привлекший внимание Достоевского «славянский отдел», действительно, был одним из самых серьезных и сильных в газете Аксакова. И надо сказать, этот отдел вызывал особое попечение Тютчева. С самого начала издания «Дня» поэт стремился сориентировать его редактора на славянский вопрос, желая чтобы газета стала рупором идей славяно-православного единства как для России, так и для других славянских народов. Действовал он при этом и лично, и — опять-таки — через графиню Блудову, которая в своих письмах Аксакову неоднократно призвала его отдать приоритет в «Дне» именно «столь важному вопросу славянскому»⁷³ в сравнении с другими общественными и политическими темами, поднимавшимися тогда газетой, посылала материалы в славянский отдел, хвалила появлявшиеся там статьи и корреспонденции⁷⁴. И поскольку желание Тютчева и графини Блудовой, равно как и ее отца Д. Н. Блудова, всецело совпадало в данном случае с желаниями самого Аксакова, «День» очень скоро превратился во влиятельный славянский орган. Превратился благодаря как передовицам Аксакова, так и регулярным обширным обзорам положения дел в славянских странах: в 1861–1862 гг. их делал В. А. Елагин, с 1863 г. — К. С. Райко (Жиндифов). Сыграла свою роль и поддержка Министерства иностранных дел, весьма заинтересованного в издании «Дня» и доставлявшего статьи и материалы для славянского отдела газеты.⁷⁵

Помимо славянских материалов «Дня» не могли миновать Достоевского и статьи Аксакова по восточному вопросу в газете «Москва» (по крайней мере в первые три месяца ее издания, пока писатель еще не отправился в поездку за границу, растянувшуюся на целых четыре года). С января по апрель 1867 г. восточный вопрос, обострившийся в связи с восстанием христиан на Кипре, — одна из важнейших тем аксаковских передовиц, вызывающих неизменное одобрение Тютчева (как, например, уже цитировавшаяся нами выше передовица от 6 января 1867 г.). Более того, уже в первых двух письмах Аксакову времени издания «Москвы», от 5 и 8 января 1867 г., поздравляя редактора с добрым и нужным начинанием, Тютчев выдвигает восточный вопрос как главный вопрос русской внешней политики. «Вообще пора бы нашей печати, — пишет он с явным намеком, — как силе чисто нравственной, менее дипломатически относиться к вопросу —

⁷³ А. Д. Блудова — И. С. Аксакову, 29 марта 1862 г. // ИРЛИ, ф. 3, оп. 4, ед. хр. 54, л. 40.

⁷⁴ См. ее письма И. С. Аксакову от 30 октября, 8 ноября, 23 и 30 декабря 1861 г., 3 и 16 апреля 1862 и др. (ИРЛИ, ф. 3, оп. 4, ед. хр. 53, лл. 39, 47, 77, 109, 118; ед. хр. 54, л. 46).

⁷⁵ См.: *Цумбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978. С. 79.

и, пользуясь своею фактической безответственностью, прямо и положительно заявить исторический лозунг всего этого дела»⁷⁶. Аксаков этот намек всецело воспринял. Ряд статей 1867–1868 гг. он прямо написал по просьбе поэта, развивая намеченные Тютчевым тезисы. Упомянем из них только те, которые могли оказаться в поле зрения Достоевского. Так, статья от 4 января 1867 г., упрекающая русское общество за медлительность и робость реакции на восстание кандиотов («Нельзя не скорбеть, что Россия в деле сострадания православным братьям, так мученически гибнущим за свою народность и веру — родную нам веру, — дала опередить себя Англии и Америке; что нужен был пример иностранцев»), — явилась откликом на письмо Тютчева от 20 декабря 1866 г.⁷⁷ Статьи в №№ 34 и 38 (11 и 16 февраля) были написаны по мотивам писем Тютчева от 5 января и 8 февраля 1867 г.⁷⁸, причем Аксаков в полном соответствии с высказанным в них пожеланием «составить подлинный манифест панславизма»⁷⁹, четко сформулировав основной принцип «отношения России к греко-славянскому миру», заключающийся в «живой, взаимной, органической связи одного целого»⁸⁰, писал, что Россия в противовес могуществу Пруссии, стремящейся «собрать воедино разрозненные части германского мира», должна выступить «с своим призванием», суть которого в «объединении мира славянского», причем это грядущее возрождение славянства будет достигнуто отнюдь «не чрез поглощение славян Россией, но чрез объединение славян силою объединяющего начала, представляемого Россиею, и только Россиею»⁸¹, хранительницею вселенского православия.

В философско-поэтическом видении Тютчева и «проклятый» польский вопрос получал свое окончательное разрешение именно в разрешении вопроса восточного, который, вбирая в себя славянский вопрос, окончательно выводил его за национально-племенные пределы (чем как раз и грешил панславизм в чистом виде), возводил к идее христианского единства, возвещенного «евангельским словом», того высшего единства в вере и любви, где уже «несть эллин и иудей». Не случайно поэт писал, что окончательное примирение России и Польши состоится «не в Петербурге и Москве, а в Киеве или в Цареграде» («Тогда лишь в полном торжестве...», 1850).

Многие из упомянутых в данной подглавке тютчевско-аксаковских идей и сюжетов позднее зазвучат у Достоевского на страницах «Дневника писателя», углубляя и обогащая его историософскую концепцию. Так же как Тютчев и Аксаков, стратегический узел российской политики он будет полагать на Востоке. Так же как Тютчев и Аксаков, укажет на противо-

⁷⁶ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 5 января 1867 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 281.

⁷⁷ См.: Там же. С. 280.

⁷⁸ См.: Там же. С. 281, 286–288.

⁷⁹ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 8 февраля 1867 г. // Там же. С. 287. Следует учитывать, что термин «панславизм» употреблялся Тютчевым в особом смысле, выражая опять-таки не столько мысль о государственном единстве славян под эгидой России, сколько мысль о новой исторической модели развития, которую призван продемонстрировать миру славянский регион.

⁸⁰ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 5 января 1867 г. // Там же. С. 281.

⁸¹ Москва. 1867. № 38. 16 февраля (передовая статья).

действие Запада осуществлению русского предназначения, противодействие, основанное не столько на политических, сколько на высших, духовных, религиозных причинах («идею мы несем вовсе не ту, чем они, в человечество, — вот причина!» — 27; 35). Наконец, так же как Тютчев и Аксаков, подчеркнет: «объединение всех славян под верховным началом России» (25; 195) есть не только и не столько национально-политическое объединение, сколько «духовный союз», призванный раскрыть «всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации» новое «и еще неслышанное миром слово» (25; 195). И в полный голос заговорит о России как «предводительнице православия, как покровительнице и охранительнице его» (23; 49), утверждая, что в восточном вопросе «чуть не вся судьба наша в будущем», ибо «в нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный наш выход в полноту истории. В нем и окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное единение с нею, но уже на новых, могучих, плодотворных началах» (25; 74). Решение восточного вопроса — объединение славян в духе христианского братства и любви — станет для Достоевского этапом осуществления конечных целей России, и не только России, но и всей мировой истории — «единения всечеловеческого».

РИМСКИЙ ВОПРОС

Теперь обратимся к истокам одной из стержневых тем историософской концепции Достоевского — темы западной церкви. Именно в перипетиях религиозной истории Запада писатель находил объяснение как прошлых, так и текущих событий европейского мира, именно с судьбами веры Христовой связывал он его будущее.

Тема римско-католической церкви возникает у Достоевского в первой половине 1860-х гг., тесно сплетаясь с вопросом о России и Западе, хотя первоначально, размышляя о полярности двух мировых регионов, Достоевский проблем религиозных еще не касается. В «Объявлении об издании „Времени“» и «Ряде статей о русской литературе» (1861) речь идет, главным образом, о двух признаках, отличающих русскую историю от истории Европы: ненасильственное начало государственности⁸² и сословность⁸³. В статье «Два лагеря теоретиков» (1862) прибавляется третий признак — община⁸⁴. Объяснения эти восходят к учению славянофилов, но затрагивают лишь одну — историческую — его сторону, оставляя вне поля зрения вероисповедный вопрос. И в этом характерная черта позиции журнала «Время». «Что касается до *высших нравственных основ, до христианской проповеди*, — вспоминал Н. Н. Страхов, — то эти основы, действительно, высказывались в журнале всего менее и выражались

⁸² О чем Достоевский писал еще в 1849 г. в объяснении по делу петрашевцев (см.: 18; 123).

⁸³ «Нет у нас сословных интересов, потому что и сословий — то в строгом смысле не было <...> русский дух пошире сословной вражды, сословных интересов и цензов» (18; 50).

⁸⁴ «...скептики забывают, что народ удержал до сих пор, при всех неблагоприятных обстоятельствах, общинный быт, что, не зная начал западной ассоциации, он имел уже артель» (20; 21).

разве только одним отрицательным образом, например в том, что в журнале не было ничего ни материалистического, ни антирелигиозного»⁸⁵. Не так уж был неправ И. С. Аксаков, при всей резкости его обличающих слов, говоря в одном из писем 1861 г., что «Время» «хочет создать учение о русской народности — минус вера и нравственный закон»⁸⁶.

«Зимние заметки о летних впечатлениях» (1862–1863) стали первым этапом углубления темы «Россия и Запад» в плане религиозном. В главе «Ваал» появляются те образы, которые впоследствии станут неизменными атрибутами размышлений Достоевского о западной цивилизации: «Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, воочию совершающееся. <...> Но если бы вы видели, как горд тот могучий дух, который создал эту колоссальную декорацию, и как гордо убежден этот дух в своей победе и в своем торжестве, то вы бы содрогнулись за его гордыню, упорство и слепоту, содрогнулись бы и за тех, над кем носится и царит этот гордый дух» (5; 70). Так впервые художественно реализуется мысль о Западе как «царстве мира сего», зараженном бациллами «исполинской гордости» и поклоняющемся «Ваалу», принявшем «существующее за свой идеал» (5; 70).

Затем было польское восстание, вызвавшее запись о «войне двух христианств» (20; 170), и, наконец, целый ряд набросков 1864–1865 гг., окончательно утвердивших краеугольным камнем темы «Россия и Запад» вопрос о духовных основах западного и восточного мира, о религиозном идеале, одушевляющем их историю, а следовательно, и вопрос о католицизме и его влиянии на ход европейской цивилизации. Достоевскому второй половины 1860-х гг. уже не могла не быть близка мысль о религиозном принципе истории, определяющем «характер и направление» жизни народов, столь отчетливо сформулированная И. С. Аксаковым в одной из первых передовиц газеты «Москва»: «Если изъять из современного изучения политической истории государств историю церквей и вероисповеданий, их значение как исторических двигателей, как начал, под духовным воздействием которых воспиталась и сложилась та или другая народность в политический организм, которыми определилась и заклеилась политическая деятельность этого государственного организма, то история государств останется неразъясненной и явится только каким-то случайным сцеплением внешних событий. Вероисповедание <...> дает, частью ведомо, частью неведомо для него самого (народа. — А. Г.) характер и направление его историческим судьбам и всем отправлениям его жизни, как духовной, так отчасти и материальной, как общественной, так и госу-

⁸⁵ Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском. С. 457.

⁸⁶ И. С. Аксаков — Н. С. Соханской (Кохановской), 20 октября 1861 г. // Русское обозрение. 1897. № 3. С. 570. Ср. этот отзыв с другим отзывом Аксакова о журнале братьев Достоевских в письме Н. Н. Страхову от 16 июня 1863 г.: «Ошибка капитальная журнала „Времени“ всегда была та, что он стремился ухватить субстанцию русской народности вне религии, вне православия, толковал о почве, не разумея свойств почвы. Историю цивилизации нельзя понять, устранив из нее действие просветительных духовных начал» (ИРЛИ, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 55, л. 2 об.).

дарственной. Государственная история народов православных, римско-католических и протестантских различается главнейшим образом в силу различия этих исповеданий»⁸⁷.

Среди сочинений, посвященных религиозному вопросу на Западе и в России и воздействовавших на Достоевского в начале 1860-х гг., называют прежде всего работы А. С. Хомякова: статьи в первом томе его сочинений (М., 1861), а также брошюры «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях»⁸⁸. Для нас немаловажно, что поводом к хомяковским брошюрам послужила статья Тютчева «Папство и римский вопрос», вернее, полемика вокруг этой статьи, развернувшаяся в начале 1850-х гг. в иностранной публицистике⁸⁹. Тютчевскую статью Хомяков ценил высоко, и хотя он не во всем был с нею согласен⁹⁰, в указанных брошюрах многое перекликается с тютчевским «Папством...». Это и мысль о том, что на Западе «государство от мира сего заняло место христианской церкви»⁹¹, и характеристика протестантизма как религии, не имеющей под собой положительной почвы, держащейся лишь энергией противодействия католицизму: «Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот другой отрицаемый им мир, и протестантство умрет; ибо вся его жизнь в отрицании»⁹². Хомяков в точности следует Тютчеву и в трактовке происхождения протестантизма. Так, последний в статье «Папство и римский вопрос» утверждал, что упразднение в протестантизме авторитета вселенского преданья и авторитета церкви в пользу свободы личного исследования явилось логическим следствием отпадения Рима от вселенской церкви, ибо именно тогда притязание и мнение части впервые было поставлено выше закона и права целого: «Рим, конечно, поступил не так, как протестанство: он не упразднил христианского сосредоточия, которое есть церковь, в пользу человеческого, личного я, но зато он проглотил его в римском я. Он не отверг предания, а удовольствовался тем, что конфисковал его в свою пользу. А разве

⁸⁷ Москва, 1867. № 5. 6 января (передовая статья).

⁸⁸ Они вышли на Западе на французском языке соответственно в 1853, 1855 и 1858-х гг. В русском переводе первые две брошюры были изданы журналом «Православное обозрение» в 1863 г. (№№ 10, 11) и 1864 (№№ 1, 2) и не прошли мимо внимания Достоевского, интересовавшегося славянофилами и начиная с 1863 г. «с прилежанием» (28₂; 46) читавшего их сочинения.

⁸⁹ Обзор и анализ этой полемики см. в статье Р. Лэйна «Публицистика Тютчева в оценке западноевропейской печати конца 1840-х — начала 1850-х гг.» (Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 236–248).

⁹⁰ В письме А. Н. Попову (январь 1850 г.) он так отозвался о «Папстве...»: «Статья его (Тютчева. — А. Г.) в „Revue des deux Mondes“ вещь превосходная, хотя я и не думаю, чтобы ее поняли и у вас в Питере, и в чужих краях. Она заграничной публике не по плечу. За одно попеняйте ему, за нападение на *souverainité du peuple* [главенство народа (франц.)]. В нем действительно *souverainité suprême* [высшая независимость (франц.)]. Иначе что же 1612 год? <...> Самое повиновение народа есть *un acte de souverainité* [проявление независимости (франц.)]! А все-таки статья Ф. И. Т. есть не только лучшее, но единственное дельное сказанное об европейском деле, где бы то ни было. Скажите ему благодарность весьма многих» (Русский архив. 1884. № 3–4. С. 309).

⁹¹ Хомяков А. С. Сочинения. Прага, 1867. Т. II. С. 49.

⁹² Там же. С. 41.

присваивать себе божественное не значит то же, что отрицать его? Вот чем устанавливается та страшная, но бесспорная связь, которую через долгий промежуток времени начало протестанства примыкает к захватам Рима: ибо захват представляет ту особенность, что он не только родит восстание, но еще создает в свою пользу призрак права»⁹³. В первой брошюре «Несколько слов православного христианина...» Хомяков повторяет рассуждения Тютчева: «Частное мнение, личное или областное (это все равно), присвоившее себе в области Вселенской Церкви право на самостоятельное решение догматического вопроса, заключало в себе постановку и узаконение протестанства, т. е. свободы исследования, оторванной от живого предания о единстве, основанном на взаимной любви. Итак, романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя протестанством»⁹⁴.

Достоевский усваивает основные тютчевско-хомяковские идеи. В записной тетради 1864–1865 гг. появляется запись о том, что «даже и бывшие реформации есть продукт папства» (20; 190). В 1870-е гг. тезис: «Церковь отрицательная — протестантская. Падет Рим, и *raison d'être*⁹⁵ лютеранства исчезнет» (21; 261) — варьируется писателем неоднократно⁹⁶. А уж образ «царства земного», заступившего в религиозном сознании Запада место «Царствия Божия», и вовсе становится у него лейтмотивным.

Но влияние сочинений Хомякова на формирование религиозной историософии Достоевского было отнюдь не единственным. Комментарий ПСС отсылает читателя и исследователя к «славянофильской публицистике 1860-х годов» (20; 380), упоминая в связи с этим одну из передовиц И. С. Аксакова по римскому вопросу, появившуюся в № 33 газеты «День» от 15 августа 1864 г. Упоминание это для нас тем ценнее, что указанная статья Аксакова (как, впрочем, и две другие, специально посвященные папству — от 10 октября 1864 и 8 января 1865 гг.) в основных своих размышлениях (о римском католичестве, его происхождении, истории, современной и будущей его судьбе, о сущности светской власти папы, о проблеме свободы и отношении к ней Ватикана) — чрезвычайно близка взглядам Тютчева. Более того, передовые статьи «Москва. 15 августа» и «Москва. 10 октября» совпадают со статьей «Папство и римский вопрос» не только идейно, но и в самом логическом ходе мысли, в избираемой аргументации.

Причины такого совпадения, а возможно, и прямого влияния вполне объяснимы. Со статьей «Папство и римский вопрос» Аксаков был знаком — об этом он сам сообщал впоследствии в письме поэту от 16 декабря 1872 г.⁹⁷ — и не мог не считать ее близкой по духу, всецело лежащей

⁹³ Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. С. 311.

⁹⁴ Хомяков А. С. Сочинения. Т. II. С. 47.

⁹⁵ смысл существования (франц.).

⁹⁶ Вот определение протестанства в главе «Три идеи» («Дневник писателя» 1877 г.): «... Вера эта есть протестующая и лишь отрицательная, и чуть исчезнет с земли католичество, исчезнет за ним вслед и протестанство, наверно, потому, что не против чего будет протестовать» (25; 8).

⁹⁷ См.: Лит. наследство. М., 1989. Т. 97. Кн. 2. С. 497.

в русле славянофильского учения, своего рода катехизисом славянофильской философии истории в той ее части, что касалась европейского региона. Недаром в своей «Биографии Ф. И. Тютчева» Аксаков так оценил значение этой статьи: «Тютчев <...> первый осветил историческую жизнь Запада светом русской, христианской, православной мысли, — первый заговорил с западным обществом языком русского и православного, и не поколебался пред лицом всего мира указать ему новый мир мысли и духа — в России»⁹⁸. Трудно предположить, что в своих личных беседах, как в первой, так и во второй половине 1860-х гг., Аксаков и Тютчев не касались римского вопроса, и прежде всего проблем светской власти папы, папской непогрешимости, отношения папства к свободе совести, во всей остроте вставших в те годы на Западе⁹⁹. Ну а в годы издания «Москвы» Тютчев в своих письмах Аксакову не раз подробно высказывается о католицизме, современном положении папства, его влиянии на развитие событий в Европе, и многие из его мыслей находят затем отражение в аксаковских передовицах.¹⁰⁰

Впрочем, является и возражение: не справедливее ли возвести статьи Аксакова к вышеназванным брошюрам Хомякова? Ведь Хомяков, в конце концов, правоверный славянофил, предтеча и учитель, авторитет незыблемый и признанный — в своей газете Аксаков не раз ссылается на него. И все же в рассматриваемом нами случае приоритет отдается именно Тютчеву. Попытаемся объяснить, почему.

Точка зрения хомяковских брошюр — прежде всего богословская. В центре внимания автора — вероисповедные и обрядовые различия католической, протестантской и православной церквей: анализ догматов, таинств, отправления богослужений. Впрочем, это понятно. Брошюры вызваны отнюдь не событиями современной истории, но идейной полемикой, написаны в качестве возражения сначала публицисту Лоранси, затем — парижскому архиепископу Сибуру и, наконец, «по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры», потому и задача их более строгая, учено-теоретическая. Напротив, Тютчев в статье «Папство и римский вопрос» отталкивается от вполне конкретных событий: итальянская революция 1848–1849 гг., бегство папы Пия IX и возвращение его в Ватикан при помощи войск французской республики — и ставит себе совершенно иные задачи: объяснить современный этап европейской истории с точки зрения религиозной, связать воедино судьбу западной цивили-

⁹⁸ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 174–175.

⁹⁹ Более того, летом 1864 г. (в конце июня — начале июля) Тютчев приезжал в Москву, где встречался, по его собственному свидетельству, «с множеством лиц» (см. его письмо Э. Ф. Тютчевой от 2 июля 1864 г. // Старина и новизна. Т. 21. С. 212), а следовательно и с Иваном Аксаковым — его он всегда стремился увидеть, попадая в Москву. Появление тем же летом статьи Аксакова о папстве в свете этого факта можно приписать и личным беседам с Тютчевым.

¹⁰⁰ Обширный материал на эту тему собран в публикации писем Ф. И. Тютчева к А. Ф. и И. С. Аксаковым (Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 258–380; публикация К. В. Пигарева, предисловие и комментарии Л. Н. Кузиной).

лизации с судьбой римской церкви. Сугубо богословский анализ здесь не разрешил бы вопроса. «Догматические различия, отделяющие Рим от православной церкви, известны всем. С точки зрения человеческого разума, — пишет Тютчев в своей статье, — различия эти, вполне обуславливая разделение, не объясняют в достаточной мере той пропасти, которая образовалась не между двумя церквями, ибо церковь *одна*, — а между двумя мирами, так сказать, между двумя человечествами, которые последовали за этими двумя разными знаменами. Различия эти не объясняют в достаточной мере, почему то, что тогда совратилось с пути, должно было необходимо дойти до той точки, которой оно достигает на наших глазах»¹⁰¹.

Главный вопрос, который выдвигает здесь Тютчев, есть вопрос о «знамени», об идеале, предложенном римской церковью западноевропейскому миру. Коллизии и катастрофы современности коренятся для него отнюдь не в просчетах международной политики, а в той духовной почве, на которой вырастает ее бытие.

Роковой вехой истории западной церкви считает Тютчев тот год (755 г.), когда французский король Пипин Короткий даровал папству в вечное владение часть итальянских земель. Духовная порча римского католичества началась именно с соблазна светской властью, повлекшего за собой неизбежные тяжбы и интриги, столкновения и войны за территориальное наследство. Но что такое идеал светской власти? Это мечта о царстве земном, воздвигаемом в нынешнем, падшем и греховном мире, в царстве «ветхого человека», — тот самый языческий идеал, который был отвергнут и обличен христианством с его идеей всеобщего преображения, воскресения и Царствия Божия. «Спаситель сказал: „Царство Мое не от мира сего“. И вот нужно понять, каким образом Рим, отделившись от единства, счел, что он имеет право в интересе, который он отождествил с интересом самого христианства, устроить это царство Христово как царство мира сего»¹⁰².

Идеал «земной власти» был воспринят католичеством от некогда великой Римской империи. Древний Рим погиб материально, но не умер духовно, пронизав собою бытие западной церкви, привив ей даже форму внешней организации. Церковь «перестала быть, среди великого человеческого общества, обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом: она сделалась политическим учреждением, политической силой, государством в государстве <...>. Это — то устройство, привязав церковь к праху земных интересов, и создало ей, так сказать, смертную судьбу: воплотив божественное начало в немощном и преходящем теле, оно привило к нему все немощи и похоти плоти»¹⁰³, вовлекло в водоворот политических страстей, борьбы и соперничества. Умалив вневременной и невещественный, метафизический и духовный смысл церкви как соборного единства «в духе и истине» всего христианского

¹⁰¹ Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос. С. 310.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 311.

человечества — живших, живущих и только «грядущих в мир», — поставило основой ее бытия государственную мощь, а значит и неизбежную зависимость от сферы политики. Подобная зависимость, по мысли Тютчева, и привела к шаткому положению папства в XIX в., к ситуации, в сущности, тупиковой, ибо единственно разумный выход, сопряженный с отказом от светской власти, невозможен для римского католичества, полагающего в этой власти свой *raison d'être*.

Что касается И. С. Аксакова, то в разбираемых нами статьях он ставил перед собой не столько хомяковскую (теоретическая, богословская полемика) сколько тютчевскую задачу (историософский анализ событий современной политики). Так, поводом к статье от 10 октября 1864 г. послужили восстание Гарибальди, угрожающее папскому престолу, и конвенция императора Наполеона, которая, как пишет Аксаков, с одной стороны, провозглашает «своей прямой целью — ограждение светской власти папы», а с другой — фактически «наносит этой власти сильнейший, почти смертельный удар»¹⁰⁴, обязуясь вывести из Рима французские войска — главную опору папского престола. Передовица от 8 января 1865 г. также посвящена конкретному событию: изданию Пием IX энциклики, осуждавшей свободу совести. Статья же от 15 августа 1864 г., хотя по форме и представляет отклик на новое сочинение Гизо о сущности христианской религии, но выраженные в ней идеи прямо соприкасаются с современной политической ситуацией, назревающим римским кризисом — и именно на этом сделан Аксаковым главный акцент¹⁰⁵.

Отсюда становится понятна и опора Аксакова на размышления и выводы Тютчева. Так же как и в статье последнего, шаткое и зависимое положение папства предстает у него логическим следствием искажения христианского идеала в католицизме: «Мы с своей стороны не можем не видеть в том, что совершается, правдивый, неумолимо-логический ход истории. Римское папство погибает именно чрез то, чем оно согрешило. Оно не сумело понять свободы и независимости в смысле духовном, в смысле Христовом, оно забыло слова Спасителя: „Царство мое не от мира сего“, сделало церковь „царством от мира“ и подвергло ее участи всех земных царств и учреждений»¹⁰⁶. Папство губит «государственный элемент, внесенный Римом в область духовную, — перенесение на христианскую церковь, управлявшуюся римским первосвященником, типа римской государственности и идеи всемирного владычества, которой Рим был постоянным носителем», ибо, «поставив эту власть, т. е. внешнюю силу, внешнюю правду, броню государственного устройства — условием свободы и независимости духовной, папство чрез это самое осудило себя на

¹⁰⁴ День. 1864. № 41. 10 октября (передовая статья).

¹⁰⁵ Заметим, что само сочинение Гизо интересует Аксакова прежде всего потому, что навеяно современными религиозно-политическими событиями, представляет попытку дать историко-философское осмысление их, а потому и «исполнено самого живого, современного европейского интереса» (День. 1864. № 33. 15 августа (передовая статья)).

¹⁰⁶ День. 1864. № 41. 10 октября (передовая статья).

непременное падение — как только расшатываются эти государственные, эти бранные подпорки его могущества и крепости»¹⁰⁷.

Кстати, Хомяков не был согласен с тютчевской трактовкой причины искажения христианской истины в католицизме. Светскую власть папы — трансформацию римской идеи «всемирного владычества» — он, в отличие от Тютчева, считал не причиной, а следствием, симптомом явления более раннего и более всеобъемлющего: того рационализма, который был духовным основанием Рима и который не замедлил пронизать собою западное христианство. В сущности, Хомяков переносил в область религиозной философии истории ту основоположную мысль, которая была выработана им в сфере антропологии и гносеологии: противопоставление гипертрофии рациональной (рассудочной¹⁰⁸) способности и идеи цельного знания, истекающего не из односторонней деятельности ума, но захватывающего всего человека, во всей глубине его нравственной и духовной жизни, находящегося в гармонии с верой. Западное человечество и западное христианство объявлялись носителями «рассудочного», формально-логического знания, стражами внешней законности и мертвой схемы, Россия же — защитницей принципа живого единства сердца и ума, обращенности прежде всего к «внутреннему человеку»¹⁰⁹. Тютчев, впрочем, тоже касается овнешненного, излишне рационального сознания и мироотношения, утвердившегося в западном регионе: «Нам известно идолопоклонство людей Запада перед всем, что есть форма, формула и политический механизм. Идолопоклонство это сделалось как бы последнею религией Запада»¹¹⁰, — но главное для него все же тот конечный идеал, который одушевляет историческую жизнь народов и который в корне различен для Запада и Востока. Тютчев гораздо более, чем Хомяков, погружен в историю, сама вера приобретает у него характер исторического делания: в католицизме это строительство царства земного, осуществляемое на началах человеческой гордыни и розни, «кровью и железом», в православии — созидание нового христианского мира, крепимого духом братства и взаимной любви. В этом смысле он, конечно, ближе Чаадаеву, для которого «Церковь есть сила, действующая в истории, строящая на земле Царствие Божие», тогда как для Хомякова «главное в понятии Церкви как первореальности заключено в факте духовной жизни»¹¹¹ — жизни вневременной и внеисторической, соединенной, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью».

В статьях И. С. Аксакова в «Дне» мысль о Церкви также тесно спаяна с мыслью об истории. Именно идею религиозную считает он главным

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Об отождествлении у славянофилов «рационализма как явления общекультурного характера с рассудочным познанием» см.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 206–207.

¹⁰⁹ См. дихотомическую таблицу «Европа — Русь» в статье А. Пескова «Германский комплекс славянофилов» (Вопросы философии. 1992. № 8. С. 110–111, пункты VIII в., X).

¹¹⁰ Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос. С. 309.

¹¹¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 201.

двигателем развития человечества и не раз пишет о том, что «все вопросы науки, мысли, знания, политические и социальные, примыкают вновь неотвратимо к вопросу религиозному»¹¹².

Таким двигателем истории Запада, по мысли Аксакова, и является идея «светской власти» папы, «вещественно–духовного владычества»¹¹³ и именно ее полагает он корнем духовной порчи, развившейся в римской церкви в последние десять веков. В основе искажения западной веры — ложный идеал (как у Тютчева), а не односторонность мышления — гипертрофированно–рационального (как у Хомякова).

Особенно близость воззрений Тютчева и Аксакова на римский вопрос проявилась в пору издания «Москвы». Осенью 1867 г. поэт вдохновляет Аксакова на серию статей о римском кризисе, вновь назревшем в связи с объединением Италии, призывая его «высказаться весьма категорически по вопросу о светской власти папы» и, с другой стороны, «поставить вопрос о православии, ибо <...> интересы самого православия глубоко затронуты в современном кризисе римского вопроса»¹¹⁴. В «декларации», осуждающей «светскую власть», звучал бы, по мысли Тютчева, «голос самой истории, произносящей нашими устами осуждение принципа, нам враждебного»¹¹⁵. Аксаков последовал совету своего старшего друга. В серии статей — от 12, 17 октября и 4, 9 ноября — он подробно разбирает вопрос о «светской власти» папы, подобно Тютчеву видя в этом явлении «жизненное основание как исторического папства, так и исторического католицизма»¹¹⁶, «кумир, божественное верование»¹¹⁷, одушевившее цивилизацию «всего латинского Запада»¹¹⁸.

В записных тетрадях Достоевского 1864–1865 гг. в набросках статьи «Папская власть падет» соседствуют две точки зрения — хомяковская и тютчевско–аксаковская. С одной стороны — мысль о светской власти как основе основ католицизма (см.: 20; 189), с другой — рассуждение о «формульности», «логистике в характере римской постройки» (20; 190), прямо отсылающее к Хомякову. Однако в дальнейшем — в политических статьях «Гражданина» и в «Дневнике писателя» (см., например, главки «Сила мертвая и силы грядущие» — март 1876; «Германский мировой вопрос. Германия — страна протестующая», «И сердиты, и сильны» — май–июнь 1877) — причину искажения христианства в римской церкви Достоевский будет склонен видеть все же не в рационализме, а именно в идее «всемирного владычества», идеале языческого, земного царствия: «Римская церковь заявила, что *царство ее от мира сего*, и что Христос ее без царства земного удержаться на свете не может» (21; 243). В прерогативе «светской

¹¹² День. 1864. № 33. 15 августа (передовая статья).

¹¹³ День. 1864. № 41. 10 октября (передовая статья).

¹¹⁴ Ф. И. Тютчев — А. Ф. и И. С. Аксаковым, 7 октября 1867 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 311.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Москва. 1867. № 155. 17 октября (передовая статья).

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Москва. 1867. № 151. 12 октября (передовая статья).

власти» — сердцевина римско-католической идеи, потому-то и неспособно папство отречься даже от ничтожной части итальянских земель, потому-то Пий IX «в самую роковую минуту, когда от него отнимали и Рим, и последний кусок земли, и оставляли ему в собственность лишь один Ватикан, в эту самую минуту он, как нарочно, провозгласил свою непогрешимость, а вместе с тем и тезис: что без земного владения христианство не может уцелеть на земле, — то есть, в сущности, провозгласил себя владыкой мира, а пред католичеством поставил, уже догматически, прямую цель всемирной монархии, к которой и повелел стремиться во славу Божию и Христа на земле» (25; 157–158).

Впрочем, рационализм и формализм, открытые Хомяковым в вероучении и организации западной церкви, для Достоевского тоже оказались немаловажны. Отсюда в первой половине 1860-х гг. выводит он те математически-точные формулы общественного устройства, что основаны на сугубо рационалистическом подходе к природе человека: «Рама есть удел Запада, от формулы они и погибнут, формула тянет к муравейнику» (20; 205); «социализм, со всей его формалистикой и лучиночками, — продукт католического христианства» (20; 190). И именно с точки зрения неместимости феномена человека в прокрустово ложе сугубого *рацио* ведется полемика с социализмом в «Записках из подполья».

И все же в годы зрелого творчества, в период «Бесов», «Дневника писателя», «Братьев Карамазовых», истоки «муравейника» полагаются Достоевским уже не столько в рационалистически спрямленном, математически выверенном представлении о счастье, сколько в ущербности самого идеала, на котором оно воздвигается. Идеала опять-таки языческого, чувственного, сугубо земного, подобного тому, что вознесло на своих знаменах римское католичество, «продавшее Христа за земное владение» (22; 88). Именно такой «муравейник» проповедуют Шигалев и Великий инквизитор. И развенчивается он уже не только изображением безудержности и непредсказуемости природы человека, ее самости и своеволия (то есть низшего «я»), но поставлением перед личностью истинно высокого, целостного христианского идеала — идеала Зосимы и Алеши Карамазова.

Как это ни парадоксально, но мысль о соблазне «светской властью», искушении «всемирным владычеством» как о первопричине всех дальнейших деформаций христианского предания в римском католицизме позволила Тютчеву, Аксакову и Достоевскому более объективно и менее непримиримо взглянуть на западную церковь в ее истории, увидеть истинно-вселенское, глубоко-христианское содержание первых восьми веков ее бытия, когда она еще проповедовала Христа не мечом, но духом (до крестовых походов и инквизиции), когда сражалась с ересями на соборах и твердо отстаивала иконопочитание против иконоборствующей Византии, когда не претендовала на материальное господство и не «блудодействовала» еще «с царями земными» (до принятия от Пипина роковых итальянских земель, до венчания на царство Карла Великого, до вековой тяжбы с императорами, начатой Николаем I и Григорием VII). И Тютчев, и Достоевский

четко проводят различие между *католичеством первых восьми веков*, твердо державшимся духа вселенской церкви и вскормившим младенческую Европу, заложившим плодотворную почву ее дальнейшего культурного развития и расцвета, и *папством*, которому «нужен не Христос, а всемирное владычество» (25; 160). В статье «Папство и римский вопрос» Тютчев утверждает, что «христианское начало никогда не исчезало в римской церкви, что оно было в ней сильнее, чем заблуждение и человеческая страсть»¹¹⁹ и что впоследствии «оно окажется сильнее всех своих врагов»¹²⁰. А затем, спустя 18 лет, в письме Аксакову Тютчев так поясняет свою позицию: «Касательно, например, наших отношений к католичествому, что их смущает? Почему, при всей нашей терпимости мы осуждаем себя на нескончаемую борьбу с западной церковью. Итак, придется, в сотый раз, им выяснять дело — что в среде католичества есть два начала, из которых в данную минуту одно задушило другое: христианское и папское; что христианскому началу в католичестве, если ему удастся ожить, Россия и весь православный мир не только не враждебны, но вполне сочувственны. Между тем как с папством раз навсегда, основываясь и на тысячелетнем и на трехсотлетнем опыте, нет никакой возможности ни для сделки, ни для мира, ни даже для перемирия»¹²¹.

Достоевский также пишет о том, что «вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков в своей прежней чистоте», несмотря даже на то, что «главный источник замутился и отравлен безвозвратно» (22; 88). Как и Тютчев, он убежден, что «идея религиозная и идея папская в сущности различны» (25; 158). Одним из свидетельств этому служат воспоминания В. Пуцыковича о берлинской встрече с писателем, во время которой Достоевский разъяснил ему смысл «Легенды о Великом инквизиторе» «с просьбою написать об этом»: «она — против католичества и папства, и именно самого ужасного периода католичества, т. е. инквизиционного его периода, имевшего столь ужасное действие на христианство и все человечество. Он (Достоевский. — А. Г.) прямо говорил, что в инквизиционном католичестве действовали не Христос и даже не папы, а „просто злой дух, бес, черт“ <...> Против католичества же вообще и особенно периода первых чистых веков христианства он, конечно, не имел ничего; даже раз мне сказал, что если новейшая Италия чем-либо прославилась, так это своим папством и могучею объединяющею силою на весь мир первоначального вселенского католичества»¹²².

Обратимся теперь к последней из указанных в начале данной главы статей И. С. Аксакова — о папской энциклике «*Regim novatum*»¹²³, обнародованной 26 ноября 1864 г. и осуждавшей в числе других «заблуждений

¹¹⁹ Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос. С. 323.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 29 сентября 1868 // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 343.

¹²² Пуцыкович В. О Ф. М. Достоевском (Из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. 16 / 29 января.

¹²³ «О новых вещах» (лат.)

века» принцип свободы совести. Статья Аксакова была напечатана во втором номере газеты «День» за 1865 г. и составила вместе с помещенным вслед за ней тютчевским стихотворением «Epsyclisa» единый идейно-смысловой блок, дававший религиозно-философскую оценку посланию римского первосвященника.

Стихотворение «Epsyclisa», написанное Тютчевым 21 декабря 1864 / 1 января 1865 г., было прислано Аксакову А. Ф. Тютчевой¹²⁴ из Ниццы в первые же дни после его появления на свет и, по всей видимости, не без указания самого поэта. Она же в письме Аксакову от 22 января / 3 февраля 1865 г. так откликнулась на помещенную им статью: «Ваши два первые №№ „Дня“ великолепны, все статьи прекрасны, особенно ваша по поводу Энциклики — папа от нее в восторге»¹²⁵. Восторг Тютчева вполне объясним — мысль Аксакова звучит в унисон с его собственной мыслью, аргументация — как будто бы взята у него самого.

Аксаков поднимает вопрос о конфликте, стремительно разворачивающемся в современном западном мире, — конфликте между церковью и цивилизацией, цивилизацией секулярной, безверной. Церковь в этой борьбе победить не способна, но даже если и победит, это будет торжество лжи над ложью, ибо церковь на Западе в самой своей сердцевине поражена той же порчей, что и ее противница¹²⁶. В чем истоки этой всеобъемлющей порчи, публицист подробно не говорит. Мелькают в его статье слова о «горделивой цивилизации Запада»¹²⁷, цитируются с явным одобрением строки из газеты «L'Opinion Nationale»: «Что же такое, однако же, папа? L'église — c'est moi, церковь — я — так можно <...> выразить в трех словах сущность папского послания»¹²⁸ — так, словно речь идет о чем-то вполне понятном и давно известном. За объяснениями же следует обратиться опять-таки к Тютчеву. В политических статьях, набросках трактата «Россия и Запад», многочисленных письмах он подробно характеризовал ложный принцип автономии человеческого разума, «противный христианству по существу»¹²⁹, которым заражена западная цивилизация, и истоки его находил в том искажении христианства, которому подверглось оно от римской церкви. Утвердив в идее папского авторитета «верховенство человеческого „я“», церковь на Западе приняла в себя губительное антихристианское начало и явилась, таким образом, истинной матерью секуляризованной, безверной цивилизации Запада и революции, высшего вы-

¹²⁴ См. письмо А. Ф. Тютчевой Е. Ф. Тютчевой от 10 / 22 января 1865 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 2. С. 364.

¹²⁵ Там же. С. 368.

¹²⁶ «Итак, папское апостольское послание воздвигает вновь между католицизмом и цивилизацией тяжбу, готовую обратиться в борьбу между цивилизацией и религией вообще. Латинская ли церковь победит государство или государство победит церковь — и то, и другое разрешение ложь, равно как ложь и в папстве, и в атеизме» // День. 1865. № 2. 8 января.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос. С. 312.

ражения этой цивилизации.¹³⁰ Именно поэтому все ее попытки борьбы с порожденными ею химерами обречены на провал. Одушевляемая тем же принципом гордынного самовластья, церковь на Западе не может противостоять революции, как не может противостоять ей ни одно из европейских учреждений и институтов, ибо все они также насквозь проникнуты и искажены «революционным началом»: «современная мысль в состоянии вести долгие словесные споры с Революцией из-за того или иного ее следствия, социализма, коммунизма, даже атеизма, но, чтоб уничтожить самый ее Принцип, нужно было бы, чтоб она отреклась от себя самой»¹³¹.

О судьбе «западного католического мира <...> обреченного на нескончаемую безысходную борьбу этого ложного, искаженного христианства с более и более сознательным и непримиримо враждебным отрицанием самого христианского начала»¹³², Тютчев не раз будет говорить в своих письмах. Мысль об этой «нескончаемой безысходной борьбе» и развивает И. С. Аксаков в статье об энциклике, и она же станет одной из центральных в политическом обозрении Достоевского в «Гражданине» от 8 октября 1873 г.: «Ну что в том, что папа въедет в Париж и римское католичество воцарится вновь с новым и неслыханным блеском! Папе ли, торжествующему и „непогрешимому“, а не „пешему и босому“, прогнать злого духа, иезуитам ли его, легкомысленным ли этим клерикалам, с ихним *status in statu*, натертым, бесстыдным пройдохам? Нет, злой дух сильнее и *чище* их!» (21; 203).

Борьба искаженного христианства с антихристовым началом, с «безверием, которое проникает в мир», по мысли Аксакова, неудержимо влечет западное человечество к катастрофе, и любые компромиссы, типа «сделок государства с церковью, полюбовного размежевания небесного с земным», «благоустроенной религии, приспособленной к потребностям государства, к удобствам жизни и развития цивилизации», «не есть разрешение вопроса, но только отсрочка его, не излечение недуга, а паллиатив — временно ослабляющее и смягчающее врачевание, только усиливающее болезнь и готовящее ей страшный кризис»¹³³, тот кризис, описание которого завершает статью Тютчева «Россия и революция»: «Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 г., римское папство и все западные королевства, католицизм и протестантизм, вера, уже давно утраченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок отныне немислимый, свобода отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками»¹³⁴.

¹³⁰ «Революция, — пишет Тютчев в набросках трактата „Россия и Запад“, — является логическим следствием и окончательным итогом современной цивилизации, цивилизации, которую антихристианский рационализм отвоевал у римской Церкви» (Тютчев Ф. И. Россия и Запад // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 209).

¹³¹ Там же. С. 208.

¹³² Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 13 октября 1868 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 346.

¹³³ День. 1865. № 2. 8 января.

¹³⁴ Тютчев Ф. И. Россия и Революция. С. 306.

Достоевский в «Гражданине» и «Дневнике писателя» подхватывает эту тему, настойчиво повторяя, что Европа «накануне падения, <...> повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа (ибо церковь, замутив идеал свой, давно уже и повсеместно перевоплотилась там в государство), с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все, все общее и все абсолютное, — этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. <...> Наступит нечто такое, чего никто не мыслит. Все эти парламентаризмы, все исповедуемые теперь гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки, жиды — все это рухнет в один миг и бесследно» (26; 167–168). И оба мыслителя, поэт и писатель, твердо убеждены, что противостоять антихристианскому духу может только «православный Восток и новое слово, которое скажет он человечеству».

Особое место в статьях Аксакова по римскому вопросу занимает проблема человеческой свободы. Именно в отрицании свободы и «духовном деспотизме» видит он коренное заблуждение католичества. В передовой статье № 33 от 15 августа 1864 г. публицист с сарказмом цитирует слова Гизо: «Многие католики убеждены, что вера была бы спасена, если бы они были избавлены от свободы мысли»¹³⁵. А статья об энциклике становится своего рода расширенным комментарием заключительных строк тютчевского стихотворения:

Не от меча погибнет он земного,
Мечом земным владевший столько лет,
Его погубит роковое слово:
«Свобода совести есть бред!»

В критике папской энциклики Аксаков исходит из излюбленной мысли Тютчева, высказанной последним еще в «Записке о цензуре»: всякое насилие в области мысли, всякое «продолжительное стеснение», налагаемое на умы, лишь усиливает сопротивление инакомыслящих, питает дух отрицания и безверия. «Элемент насилия и принуждения духовного и вещественного»¹³⁶, составлявший основу основ римской религиозной доктрины, вызвал, поясняет Аксаков, бунт цивилизации против церкви и весь тот всплеск отрицания и атеизма, которым больна современная Европа. Исход этот не мог быть иным, ибо «насильственная вера рождает безверие»¹³⁷.

К теме религиозной свободы Аксаков и Тютчев обращаются и во второй половине 1860-х гг., когда на Западе шла подготовка к Ватиканскому собору, призванному провозгласить догмат «папской непогрешимости».

¹³⁵ Не здесь ли матрица идей Великого инквизитора, убежденного в том, что «нет ничего мучительнее» для человека, «как свобода его совести», и «что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается» (14; 232)?

¹³⁶ День. 1865. № 2. 8 января.

¹³⁷ Там же. Об «угрожающем лице торжествующего безверия», ополчившегося против западной церкви, писал во второй брошюре цикла «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» и Хомяков.

мости». Тютчев убеждает тогда Аксакова написать целую серию статей о предстоящем соборе с критикой главных искажений католического исповедания: «Следует доказать, что именно в этом—то отрицании свободы, возведенном в принцип и сознательно—догматически высказанном в последнее время Римскою куриєю, и состоит *вся суть* латынской ереси. Этим—то отрицанием определилась вся многовековая практика западной церкви, все более и более отделявшая ее от православия, с одной стороны, а с другой — поставившая ее в такое безысходно враждебное положение ко всему современному образованию... Тут следовало бы, кажется, еще раз возвратиться к пресловутому *силлабусу* и *энциклике* и <...> показать, что заключающиеся в них все самые оскорбительные для современной человеческой совести предложения не менее оскорбительны и для христианского сознания. На эту—то почву необходимо, мне кажется, поставить мировой вопрос этой борьбы Рима с православием помимо и выше всех богословских словопрений»¹³⁸. Аксаков не успел последовать совету Тютчева — «Москва» была приостановлена на 6 месяцев. Но самый факт этого письма свидетельствует о глубоком родстве позиций Тютчева и Аксакова в отношении религиозной свободы совести.

Осуждая ложь римского «принципа, отрицающего свободу совести»¹³⁹, Тютчев и Аксаков ставили перед православной публицистикой задачу раскрытия и защиты христианской идеи свободы — не той ложной свободы, что рождается из слепого бунта, «отрицания рабства»¹⁴⁰, своеволия, а той, что утверждает себя как «свобода внутреннего духа»¹⁴¹, свобода благого избрания, то есть той самой свободы, которая, как неоднократно будет утверждать Достоевский, апеллируя к евангельскому слову, есть свобода «положить душу свою за други своя», «свобода пойти за всех на крест, на костер». Об этой истинной, высшей свободе пишет Аксаков в статье об энциклике. О ней же, как бы вторя Аксакову, говорит и Достоевский в записной тетради 1864–1865 гг. в набросках статьи «Социализм и христианство»: «Есть нечто гораздо высшее бога—чрева. Это — быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем» (20; 193).

Таким высоким «исконно—православным, христианским учением»¹⁴², которое защищали Аксаков и Тютчев, и объяснялась, в свою очередь, их критика современной русской церкви, которая, «не сознавая своего православного призвания, из какого—то умственного отупления и нравственного растления», подобно католицизму, отрицает «это жизненное свое начало свободы христианской совести»¹⁴³ и позволяет государству полицейскими методами охранять истины веры. В статье о книге Гизо «Размышления

¹³⁸ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 13 октября 1868 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 346.

¹³⁹ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 23 апреля 1868 г. // Там же. С. 336.

¹⁴⁰ День. 1865. № 2. 8 января.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 23 апреля 1868 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 336.

¹⁴³ Там же.

о сущности христианской религии», солидаризируясь с мнением французского историка о неразрывной связи христианства и свободы, Аксаков твердо заявляет: «...победа может остаться за христианскою истиной только тогда, когда защитники этой истины будут вполне ей верны и будут защищать ее единым соответственным ее достоинству орудием, когда они убедятся, что только *в свободе суждения, в свободе совести и воспользовавшись всею полнотою собственной свободы*, они могут обрести необходимую им силу для победы над могуществом лжи и мрака, для одоления своих многочисленных и искусных врагов»¹⁴⁴. Осудив отрицание христианской свободы в католицизме, он намеревается рассмотреть, как обстоит дело свободы совести в православии. Статья заканчивается недвусмысленной фразой: «Посмотрим же ближе, что делается на Востоке...» Однако следующий номер газеты выходит без передовицы, красноречиво свидетельствуя о том, что дело это обстоит, увы, весьма плохо...

Позднее против стеснения в современной России «принципа религиозной свободы» И. С. Аксаков будет выступать в передовицах газеты «Москва». Так, 16 и 19 апреля 1868 г. он опубликует сразу две статьи о свободе совести, настойчиво стремясь доказать, что церковь, допуская искажение этого «основного жизненного» принципа христианства «государственными законами», фактически низводит себя самое на уровень «учреждения чисто земного, политического», становясь «одним из органов отправления государственной власти»¹⁴⁵. Тут само собой напрашивается сравнение с римским католицизмом, соблазненным «царством мира сего», променявшим духовную, небесную власть на материальное, земное владычество. Но Аксаков не делает такого сравнения. Тютчев же в обширном письме набрасывает целую программу статьи, так сказать, «в продолжение темы», и указывает на печальную параллель между огосударствлением церкви на Западе и подчинением ее государству в России: «...что касается наших казенных ревнителей православия, то им следовало бы указать в резком очерке современных событий — на каком роковом перепутьи стоит в данную минуту русская церковь: с одной стороны, Римский кризис — эта окончательная и страшно убедительная проверка всей лжи принципа, отрицающего свободу совести, — с другой стороны, начинающееся в Англии движение против другого вида лжи, воплощенного в образе политической англиканской церкви. <...> До чего, до какого позора и посрамления может дойти духовное начало, подчинившее себя полицейской опеке! Вот тот неискупный грех, та хула на Духа святого, о котором говорится в Писании»¹⁴⁶.

Как известно, отрицание человеческой свободы станет у Достоевского одним из пунктов его концепции лжеидеала, который, по его убеждению, несет миру цивилизация Запада. Это отрицание полагает он питательной почвой неуклонно набирающего силу в западной церкви антихристианского

¹⁴⁴ День. 1864. № 33. 15 августа (передовая статья).

¹⁴⁵ Москва. 1868. № 12. 16 апреля (передовая статья).

¹⁴⁶ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 23 апреля 1868 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 336.

духа («Легенда о Великом инквизиторе»), его же видит в лозунгах революции, которая, подобно мелкому бесу Шигалеву, «выходя из безграничной свободы», заключает «безграничным деспотизмом» (10; 311). Отрицание духовной свободы и роднит, по мысли писателя, эти два, на первый взгляд столь противоположные, знамени европейского человечества: «ибо социализм французский есть не что иное, как насильственное единение человечества — идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся» (25; 7). И именно эта — на первый взгляд парадоксальная — связь дает ему основание пророчить о будущем примирении католичества и социализма, в котором папа, лишенный своей светской власти, изгнанный и попраный «царями земными», «бросится к демосу», проповедуя ему «Христа нового, уже на все согласившегося» (23; 89). Пророчить, кстати, еще тогда, когда светская власть папы лишь колебалась — ведь впервые он заговорил о том, что католическая церковь «соединится прямо с революционерами и с социалистами» (20; 189), в записной тетради 1864–1865 гг. в набросках статьи «Папская власть падет». Аксаков до такого исхода не договаривался. Падение светской власти папы воспринималось им и в середине, и во второй половине 1860-х гг. как конец католичества вообще, того католичества, которое было движущей силой европейской истории. Именно поэтому это падение должно было, по его убеждению, произвести колоссальный «переворот в духовном строе всего латинского Запада, в исторических судьбах всего мира»¹⁴⁷, более того — положить начало смене языческого идеала, господствовавшего в течение стольких веков в сознании и бытии европейского человечества, идеалом христианским, «торжеством истины православия» с его чаянием «нового неба и новой земли» (Откр. 21:1). Что же касается Тютчева, то он как раз предвидел тот исход, о котором говорил Достоевский: исход этот логически вытекал из глубинной, генетической связи между духом революции и духом католицизма, раскрытию которой и была посвящена его статья «Папство и римский вопрос». Формулу такого исхода, как всегда афористически-отточенную, он дал в одном из писем И. С. Аксакову: «Выродившееся христианство в римском католицизме и выродившаяся революция в наполеоновской Франции — это два естественных союзника»¹⁴⁸.

Тему христианской свободы совести, ставшей для Тютчева одним из необходимых условий истинной, «совершеннолетней» веры, поэт продолжит в письмах А. Ф. и И. С. Аксаковым 1869–1872 гг. Осенью 1871 г. в связи с расколом в католической церкви и образованием движения старокатоликов он неоднократно убеждает Аксакова выступить в печати с развернутым анализом современного состояния римской церкви, ее отношения к «свободе совести», смысла догмата о непогрешимости папы, перспектив старокатолического движения... Набрасывая, по своему обыкновению, основные тезисы, которые следовало бы развить московскому публи-

¹⁴⁷ Москва. 1867. 17 октября (передовая статья).

¹⁴⁸ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 19 ноября 1867 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 313.

цисту, — и прежде всего тезис о том, что «победоносно бороться с Римским ультрамонтанством» старокатолики смогут только тогда, когда возвратятся на почву «вселенского предания», попорченную папским Римом, — поэт пишет следующее: «Но не будем обманываться. Наши слова только тогда окажутся действительны, если они будут запечатлены совершенною искренностью: т. е. если, обращаясь к ним, мы сознаем, насколько наша русская, местная церковь уклонилась от идеала вселенского Православия. Только этим признанием мы победим самые пагубные недоразумения и обезоружим самые враждебные предрассудки. Что всего более вызывает неприязни на Западе против Православия: это подчиненность Русской церкви. Следует разъяснить, как вследствие этой подчиненности и взамен тех прав, той свободы, отнятых у церкви, Государственная Опекa своим, навязанным ей материальным вознаграждением и внесла в Церковь тот элемент — собственно не религиозной нетерпимости, который так претит всякому здравому чувству»¹⁴⁹. Упреки в искажении «вселенского предания» Тютчев адресует, как видим, и православию. А спустя год он так выразится по поводу отделения болгарской православной церкви от константинопольского патриархата: «Вот мы и опустились до уровня римского католицизма, и падение наше было вызвано сходными причинами: безбожием человека, кощунственно превращающего религию в орудие того, что менее всего на свете с ней связано, в орудие стремления к политическому господству»¹⁵⁰.

Вопрос о современном положении православной Церкви, и прежде всего Церкви в России, волнует вслед за Тютчевым и Аксаковым и Достоевского. Он не раз поднимает его в «Дневнике писателя», говоря о падении авторитета «высшей духовной власти», о превращении духовенства «в чиновников от правительства» (21; 56), напряженно ищет преодоления последствий петровской церковной реформы, фактически редуцировавшей церковь до уровня одного из многих департаментов государства Российского и приучившей ее утверждать свою правду при помощи внешней, материальной, а не духовной силы. Именно отсюда его идея обращения государства и общества в церковь, звучащая в «Братьях Карамазовых» и «Дневнике писателя» 1881 г., идея, под которой подписались бы и Тютчев с его образом Православного Царства, становящегося Царствием Божиим, и Аксаков, не раз повторявший, что задача истории — «постепенное видоизменение самого общественного строя *согласно с требованиями христианской истины*, — постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни *под воздействием* начал, данных миру Божественным Откровением»¹⁵¹.

¹⁴⁹ Ф. И. Тютчев — И. С. Аксакову, 25 сентября 1871 г. // РГАЛИ, ф. 10, оп. 2, ед. хр. 25.

¹⁵⁰ Ф. И. Тютчев — А. Ф. Аксаковой, 28 сентября 1872 г. // Лит. наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 378.

¹⁵¹ Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 784.

Мы затронули те темы публицистики Ивана Аксакова, которые так или иначе были связаны с тютчевской мыслью и которые, на наш взгляд, оказали определяющее воздействие на становление историософской и политической концепции Достоевского 1860–1870-х гг. За пределами статьи осталась тема христианской политики — также объединяющая Тютчева, Аксакова и Достоевского цепью духовного и творческого родства, но она заслуживает отдельного разговора. В завершение же данного экскурса хотелось бы напомнить один эпизод, имевший место в самом начале января 1867 г., когда Достоевский в преддверии свадьбы с А. Г. Сниткиной приезжал в Москву на переговоры с Катковым. Тогда, параллельно этим столь важным для него в материальном отношении переговорам («наша судьба решилась, деньги есть, и мы обвенчаемся как можно скорее» — 28₂; 176), он «говорил о сотрудничестве» и с Иваном Аксаковым (28₂; 177), только что ставшим редактором новой газеты «Москва», той самой газеты, которую будет активно опекать Тютчев во все два тернистых года издания. Увы, сотрудничество это так и не состоялось, отчасти из-за личных обстоятельств жизни писателя (женитьба и скорый отъезд за границу), отчасти, вероятно, и по материальным причинам: редактор «Москвы» не мог предложить Достоевскому, находившемуся в тисках долговых обязательств, под постоянным прессом безденежья, сколько-нибудь приличного гонорара. Но сам факт состоявшихся переговоров весьма знаменателен, вольно или невольно свидетельствуя о том, что идеологи двух направлений, диалог которых шестью годами ранее начался достаточно холодно и предубежденно, уверенно шли к согласию по основным общественным и религиозно-философским вопросам, формируя целостное и объемное пространство *славянофильско-почвенной* мысли, плоды которой нам, живущим спустя почти полтора столетия, предстоит еще постигать и постигать...