



И. С. АКСАКОВ

Ф. И. Тютчев и его статья «Римский вопрос и папство»

Статья о Римском вопросе была единственною из статей Тютчева, замеченною и у нас, в том небольшом кругу общества, где получался или читался «Revue des Deux Mondes». Но в этом кругу, по преимуществу светском, всего менее могли разделять мнения Тютчева, особенно в те годы, когда обаяние Европы было еще так сильно, и защитники народной духовной самостоятельности считались по пальцам. Все, конечно, отдавали справедливость ее блестящему французскому изложению, но большею частью находили ее, как водится, исполненною «крайностей», чуждою любимой «умеренности», и не отваживались в таких европейских вопросах сняться с буксира европейского общественного мнения. В бумагах Тютчева найден черновой отрывок или, вернее, недоконченное письмо к князю, не сказано какому¹, письмо чрезвычайно замечательное, поясняющее и пополняющее самую статью. Было ли оно когда окончено и послано, мы не знаем и воспроизводим его вполне: «Март 1850 г.

Я попробую, князь, ответить вам на некоторые сомнения и возражения, возбужденные в вас моею статьею о папстве, а вместе с тем благодарю вас за то, что потрудились их написать. Многие, прочитав эту статью, говорили мне, как и вы: “Но разве время теперь думать о соединении церквей? Возможно ли это дело? А если б и было возможно, не представит ли оно для нас более неудобств (inconveniens), чем выгод?..” Должно быть, я дурно выразился в моей статье, — иначе не могло бы придти и в голову, чтоб я вел речь о возобновлении Флорентийского собора...² Нет, не так становится теперь (pas dans ces termes) этот вопрос. Разумеется, в сущности, это все тот же вопрос, но он необъятно усложнился с XV века.

Прежде всего, чтоб несколько ориентироваться в вопросе, нужно дать себе ясный отчет в современном кризисе, переживаемом Западом: потому что, только понявши — в каком положении Запад относительно самого себя, будем мы в состоянии определить свойство его настоящих и будущих к нам отношений. Как ни трудна эта оценка, но она для нас трудна менее, чем для других; потому что нам, для того чтоб ориентироваться, достаточно было бы только оставаться там, где мы поставлены судьбою*. Но такова роковая участь, вот уже несколько поколений сряду тяготеющая над нашими умами, что вместо сохранения за нашею мыслью, относительно Европы, той точки опоры, которая естественно нам принадлежит, мы ее, эту мысль, привязали, так сказать, к хвосту Запада. Я говорю — мы, — но не Россия. Ибо, — и это нужно твердо помнить, — умы в России 60 уже лет не переставали двигаться в направлении совершенно обратном к тому направлению, куда увлекали Россию ее судьбы. Наше умственное будущее (*notre avenir intellectuel*), — собственно для нас, — это был Запад. Россия же самым фактом своего существования отрицала будущее Запада...

Нам твердят теперь каждый день, что кризис, которым одержима современная Европа, небывалый, беспрецедентный в истории обществ. Что тут правды, в этих уверениях? Политические катастрофы, свержения правительств случались во все эпохи: это принадлежность всех революций. Стало быть, еще не в этом отличительный характер настоящего движения. Другими словами: в чем именно разница между тем, что в прежние времена носило это название революции, и тем, что называется теперь революцией по преимуществу (*par excellence*)? Вся загадка здесь.

Это нечто (чему, говорят, не было прецедента в истории человечества, — и действительно нет), это нечто — не что иное, как сознательное и рациональное отрицание уже не только такой или другой власти, но самого принципа власти между людьми. Все это, я знаю, было уже сто раз сказано; но как вообще часто, указывая факт, не умеют распознать его настоящего громадного значения! А значение его неизмеримо важно именно потому, что эта доктрина, отрицающая абсолютно самый принцип власти, не какая-нибудь доктрина частная, отдельная (*isolée*), случайная, произвольная, а последнее слово,

* Здесь непереводаемая игра слов: «Car, tout jeu de mots à part, il suffirait pour nous o r i e n t e r, que nous restassions à la place, où le sort nous a mis»... т. е. à l'Orient.

крайний термин того долгого умственного развития, которое принято называть “современную цивилизацию”. Да, надо иметь мужество сознаться в том, что литература, философия, все это предание современной мысли (*de la pensée moderne*), вся эта умственная среда, в которой наши умы, так сказать, зачаты, выросли и жили, — все это пришло и неизбежно должно было прийти к результату, сейчас мною указанному. Потому что самая сущность современной мысли такова: человек зависит только от самого себя (*l’homme ne relève que de lui même*); в нем самом, а не в чем-либо другом, источник всякой власти. Когда я называю “современную” мысль, которая так же стара, как человечество, я хочу сказать, что только в мире современном, только в виду христианского закона и из противодействия ему могла эта мысль получить свое полное развитие и приобрести свою необъятную практическую важность. Почему же? Полагая за основание, что человеческий разум довлеет, так сказать, себе самому, — вся философия древности сводится, собственно, к одной сущности: к автономии человеческого разума. Нет такого мнения, нет такой доктрины, исходящей из этого начала, которая бы не была проповедана в школах философов, от идеализма самого трансцендентального до материализма самого грубого. И однако же все это движение умов ни разу не произвело на свет ничего подобного тому учению, той власти, той силе, которую я назвал революцией. Потому что в том возрасте мира и прежде явления христианства философская мысль, добывая себе человека в индивидууме, могла завладеть, так сказать, только наименьшею его частью. Ибо **г р а ж д а н и н**, — этот **р а б** государства, эта **в е щ ь** государства (но именно только поэтому собственно и человек, — человек по преимуществу, по понятиям древних), — необходимо ускользал из ее рук. Государству же подлежал по праву не только индивидуум, но подлежала и сама мысль человеческая. Только христианство положило конец этой, возведенной в **з а к о н**, неправоиспособности человеческой души, провозвестив, пред лицом индивидуума, как и пред лицом государства, Того, Кто один истинный Господин им обоим. Подчинение человека Богу сокрушило рабство человека человеку. Или, вернее, оно преобразило рабство в добровольное и свободное повиновение; ибо таково по существу своему отношение христианства к власти, за которою он не признает другого авторитета, кроме того, которым она облечена от Верховного Владыки всяческих. И вот почему новейшая современная мысль, освобождая человека из-под власти Божией, эмансипируя человека от Бога, от-

нимают тем самым всякий авторитет у власти земной, какая бы она ни была. То есть, другими словами, никакого принципа власти не может в наши дни существовать для общества, которое было христианским и перестало им быть».

Таков основной тезис всего исторического мирозерцания Тютчева. Он не нуждается в доказательствах; но во избежание недоразумений и для того, чтоб устранить возможное, хотя и ошибочное, предположение, будто автор смешивает или отождествляет принцип христианский с принципом гражданской власти, мы считаем не лишним прибавить несколько пояснительных слов. Мир древний, не ведавший Откровения, не знавший над собою и вне себя никакого высшего, нравственного начала, был, естественно и, так сказать, *de facto**, сам для себя источником всякой власти, сам своею верховною совестью. Но и древний мир, томясь потребностью определить и формулировать в самом себе свое высшее начало, старался отвлечь его от всего случайного и личного, и признал его в идее общего, — а образом этого общего было для него государство. Государство стало для него выражением высшей истины, совершенно поработило себе и, так сказать, втянуло в себя человеческую личность. Поэтому нигде и не могла идея государства развиться в такой строгой последовательности и полноте, как в языческом мире (в форме ли монархической или республиканской — все равно); до своего же полного апогея она дошла в Риме. Такое государство, само в себе имеющее цель, само для себя существующее, альфа и омега человеческого бытия, само олицетворенное божество, — такое государство было уже немислимо в мире христианском. Христианство, указав человеку и человечеству высшее призвание *вне* государства; ограничив государство областью внешнего, значением только средства и формы, а не цели бытия; поставив превыше его начало божественной истины, источник всяческой силы и власти, — низвело таким образом самый принцип государственный на низшее, подобающее ему место. На таком, так сказать, подчиненном отношении к высшей истине зиждется теперь в христианстве основание государства, основание земной власти, повиновение которой, в пределах высшей истины, благословляется и повелевается для христиан Богом (как это и объяснил Тютчев). Но как скоро христианский мир отрекся бы [от] Бога, современное основание государства, основание всякой земной власти непременно бы поколебалось: ему уже не на чем утвердиться. Вместе с тем

* фактически (*лат.*).

упразднилось бы единственное начало, обуздывающее, сдерживающее в пределах развитие государственности, указующее ей границы. Чтобы утвердить принцип государства или власти снова на твердом фундаменте, следовало бы миру возвратиться к языческой вере в государство, к представлению древних о государстве, следовательно, к признанию за государством, т. е. за началом формальной правды и внешней, грубой, принудительной силы, значения высшей истины, — к признанию полнoprавности государственной не только над гражданином, но и над *человеком*. Но однажды освобожденная из языческого рабства государству человеческая личность, которую христианство превознесло так высоко, за которую признало такую полноту духовной свободы, уже не может, уже не способна дать поработить себя снова. Что же выходит? Выходит сопоставление начал несовместимых: языческого представления о государстве с христианским представлением о человеческой личности, — ибо если в мире дохристианском человек поглощался гражданином, а идея личности идеею государства, то общество христианское, хотя бы и отрехшееся от Христа, не властно уже отречься от сознания человеческой индивидуальности и ее прав, — сознания, которому нет места в языческом государстве. Такое общество, сдвигая гражданский порядок с христианской основы, не в состоянии уже обрести для него никакой другой основы: или государство его задушит, задавит, — что едва ли мыслимо, — или же оно обречет себя на состояние вечного бунта, — чему мы и видим примеры. Такое общество, отрицая христианство, но не отказываясь от вложенных в него христианством требований высшей нравственной правды, индивидуальной свободы и других христианских нравственных идеалов, станет непременно предъявлять эти требования к государству, возлагать на государство осуществление всех этих невыполнимых для государства запросов. Другими словами: оно вынуждено будет весь строй свободных нравственных отношений, созданный христианством, вколотить в букву, в форму принудительного закона и поставить под охрану государственного жезла или дубины; оно будет палкой, гильотиной, петролеем³ водворять в мире любовь, равноправность, уважение к человеческой личности, к человеческой свободе. Откинув орудие духовное, т. е. высшее нравственное побуждение к добру, даваемое верою в высшую надземную истину, — оно уже не может действовать иначе, как орудием земным, как внешним, хотя бы и узаконенным, насилием. Следовательно, оно само налагает на себя оковы, само обрекает себя на такое рабство и на та-

кое своеволие деспотизма, которых не ведал даже языческий мир и которых само общество, конечно, стерпеть не будет в силах; но, продолжая отрицать христианскую основу, оно осуждено лишь беспрестанно сочинять и беспрестанно разбивать создаваемые им формы гражданского порядка, — не мирясь ни с одною. К тому же человеческая личность, как скоро она познала, вкусила однажды данного ей христианством значения и свободы, и затем совлекла с себя христианское освящение, претворяется почти всегда не во что́ иное, как в самый дикий, разнужданный эгоизм. Христианин не может просто перестать быть христианином и на том и покончить: он то и дело будет бороться с своим бывшим Богом и в себе самом и вокруг себя; он не перестанет вечно бунтовать против начала, которым, как воздухом, проникнуто все его существо и все бытие современных исторических обществ, бунтовать — непременно озлобленно, везде, и всюду, в тайниках души своей, на площадях и улицах, — попирать, в силу логической последовательности, все, что этим началом освящалось в мире, что так или иначе примыкает к этому началу. Таким образом, окончательный удел всякого христианского общества, отрекшегося [от] Христа, есть бунт или революция. Но бунт ничего не творит и не созидает, а лишь отрицает и разрушает, — и общество, положившее революционный принцип в основание своего развития, должно неминуемо, от революции к революции, дойти до анархии, до совершенного самоотрицания и самозаклания. Все это вполне и буквально подтверждается историей Франции от ее первой «великой» революции до Парижской коммуны включительно. Так, первая Французская революция пыталась снова воцарить в мире именно *языческое представление о государстве* и устроить республику по образу и подобию древних классических⁴, но в то же время вводила в свой республиканский символ веры, рядом с неязыческими терминами «свобода и равенство», чисто *христианский* термин «братство». Само собою разумеется, что при таком неизбежном, роковом внутреннем противоречии все усилия революции создать государство на прочном языческом основании оказались тщетными; так что для дрессировки «*братий*» и для закрепощения государству «граждан» (citoyens), революция вынуждена была прибегнуть к средству, неведомому в языческом мире — к террору и во имя свободы, равенства и братства, явила свету такую чудовищность деспотизма, с которою может только равняться поджог Парижа петролеем, учиненный Парижскою коммуною...

Впрочем, нам еще придется вернуться к этому основному тезису Тютчева несколько ниже по поводу того особенного, указанного им процесса, которым начало антихристианское совершает теперь свою работу в мире протестантском, в народах германского племени.

Нельзя не пожалеть, что письмо Тютчева не окончено, и что, отправившись от вопроса о воссоединении церквей, он прервал цепь своих силлогизмов на середине, хотя, конечно, эта цепь уже достаточно видна из самой его статьи о папстве. Мы полагаем, что, собственно, в письме, ход его мысли был бы таков:

Папство, разумеется, не отрицает зависимости человека от Бога; оно исповедует христианское учение о Боге как Превысшей Истине и Силе, от которой лишь одной принцип земной власти получает свое освящение. Но, наследовав все властолюбивые похоти и дух рационализма древнего Рима, оно ввело в христианское миросозерцание понятие о внешнем церковном авторитете и устроило церковь как царство от мира, как государство. В противоположность революции, низводившей, так сказать, Бога с престола, папство само себя, как церковь-государство, возвело на высоту Божьего престола, отождествило себя с Богом, признав себя в лице государя-папы непогрешимой истиною и источником всякой власти, от которого лишь одного исходят и зависят все власти земные. Но в борьбе с мятежным стремлением, олицетворяемым революцией и несущим на своем знамени: «несть Бог», папство представляется единственным убежищем, единственным церковным знаменем для уstraшенных революцией христиан запада. Тогда как обществу, заразившему плоть и кровь свою революционным принципом, мысль человеческая отказывается предугадать исход, — для папства, насколько жива еще в нем христианская стихия, казалось бы, есть еще исход, и именно тот, о котором говорит Тютчев. Но само собою разумеется, при современном положении дела, вопрос о воссоединении церквей, как и упоминается в письме Тютчева, получает несколько иное значение, чем соглашение догматических различий, хотя и оно, конечно, необходимо. Возвращение к древнецерковному вселенскому единству возможно для Рима лишь под условием развенчания себя как высшего земного авторитета, смирения пред вселенским единством, отрешения от всех мирских атрибутов власти, возрождения в духе братской любви и свободы Христовой. Другого спасительного исхода для Рима и для западного христианства, без сомнения, нет; но не подлежит также никакому сомнению (как Тютчев и выразился вполне определенно в сво-

ей статье), что этому исходу должен предшествовать целый ужасающий ряд потрясений, превратностей, бедствий...

Двадцать пять лет тому назад статья Тютчева мало кого убедила: римский вопрос ни западным, ни русским политикам вовсе не казался неразрешимым, недоступным какой-либо сделке. Двадцать пять лет спустя те же политики уже собирались было признать этот самый вопрос почти вполне разрешенным и сдать его в архив. Но, к изумлению их, оказалось иное. Оказалось, что противник, считавшийся пораженным насмерть, живуч. Мы видим, что, заключенный под стражею итальянского единства, он потрясает одним своим бытием могущественнейшую империю мира, — и потрясает именно потому, что папское знамя есть единое христианское знамя на Западе... Тютчев со страстным вниманием следил за всеми явлениями борьбы, за всеми видоизменениями в судьбе Рима. Двадцатипятилетний исторический период, наступивший по написании им своей статьи, столь богатый событиями, был только подтверждением основных разъясненных Тютчевым положений римского вопроса. Несмотря на закоснелость папы и ультрамонтанов⁵ в заблуждениях римской церкви и даже благодаря этой закоснелости, благодаря тому, что римская ложь обличила себя собственными своими устами посредством Силлабуса⁶ и провозглашения догмата о непогрешимости, христианская совесть дрогнула у многих искренно верующих католиков. Гонения, направленные теперь в Германии на католическую церковь, — не на лживые только ее притязания, но на самую ее правду, т. е. на неотъемлемые и священные ее права, на ее свободу, — эти гонения будут, вероятно, также способствовать очищению христианского сознания. Если теперь западные католики, даже не верующие в догмат о непогрешимости, считают нужным становиться под папское знамя, то тем не менее в совести этих самых католиков на первом плане стоит интерес веры, угрожаемой опасностью, — а не вопрос о притязаниях папы. Поднимаются не во имя угнетенного папы, а во имя угнетенной веры. А эта внутренняя, даже не вполне сознаваемая происходящая в совести перестановка будет иметь последствия нескончаемые...

Почти на все эти явления Тютчев отозвался стихами и письмами. Мы считаем уместным указать на них здесь же, для того, чтоб читатель мог видеть весь круг, пройденный его мыслью, и объять его церковно-историческое христианское мирозерцание во всей полноте.

Вот какие стихи внушила ему знаменитая папская энциклика 1864 года⁷:

Был день, когда Господней правды молот
Громил, дробил ветхозаветный храм,
И, собственным мечом своим заколот,
В нем издыхал первосвященник сам.

Еще страшней, еще неумолимей
И в наши дни — дни Божьего суда —
Свершится казнь в отступническом Риме
Над лженаместником Христа.

Столетия шли, ему прощалось много,
Кривые толки, темные дела,
Но не простится правдой Бога
Его последняя зула.

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

А вот другие, писанные в 1867 г., едва ли не по поводу кровавой схватки французских и папских солдат с гарибальдийцами⁸:

Свершается заслуженная кара,
За тяжкий грех, тысячелетний грех...
Не отвратить, не избежать удара —
И правда Божья видима для всех...

То Божьей правды праведная кара,
И ей в отпор чью помощь ни зови,
Свершится суд... и папская тиара
В последний раз купается в крови.

А ты — ее носитель неповинный.
Спаси тебя Господь и отрезви —
Молись ему, чтобы твои седины
Не осквернились в пролитой крови.

Созвание и решение Римского собора в 1870 г.⁹ вызвало в русском обществе, как известно, сильные толки. Многие признавали нужным, чтобы русская церковь подала официально свой голос, или, по крайней мере, чтоб было заявлено пред западным католическим миром русское православное мнение. На приглашение из Москвы взяться за перо снова и выступить на знакомое уже ему поприще, Тютчев отвечал (по-русски) следующим письмом от 13 марта 1870 г.¹⁰

«Хотелось бы откликнуться на ваш призыв, но что-то не чертится... Сил не хватит, а может быть и то, что среды нет, той животворной, воодушевляющей среды, вне которой ничто

невозможно. К тому же мне сдается, что было бы теперь не совсем своевременно для нас, в данную минуту, выступить на сцену... Слишком рано... Надобно дать развиться всем логически-неминуемым последствиям того самоубийственного акта, который у нас воочию совершается. Надобно дать полемике в католической среде ожесточиться до зарезу, т. е. до расколу... Я знаю, что явного официального раскола все-таки не будет... Но вот что будет... Сознавшая себя оппозиция, в полном сознании своего права, уже не будет пассивно, как прежде, относиться к римской курии. Многое, до собора еще существовавшее, фактически уничтожено собором. Никакое самообольщение теперь невозможно, — и вместе с тем то притворное, аффектированное смирение пред папским авторитетом, которого доселе придерживались самые исключительные, самые убежденные противники ультрамонтанского учения... Poleмика вступит в новую фазу, но тут-то окажется вся юридическая несостоятельность оппозиции. Под нею вдруг не станет почвы, и она очутится на краю лжи... Тут другого для нее выбора быть не может: или она отступится, т. е. покорится, что невероятно: нельзя же предположить, чтобы в наш именно век иссякла в католической среде та духовная струя, которая пронизала все наслоения романизма; — а если она не уступит, то в очень скором времени раздадутся с разных сторон голоса, которые заговорят о необходимости созыва настоящего *вселенского* собора... Исход в протестантство может быть делом частным, делом личностей; но нельзя же предположить, чтобы такой значительный церковный элемент, со всеми своими задатками и преданиями, вдруг бы рассыпался и разлетелся на ветер... Это невозможно, — и предположение, что в последнюю минуту вся эта западная церковная оппозиция ухватится за идею Вселенской церкви, по моему, правдоподобнее... Вот эту-то минуту мы и должны выждать, чтобы вступить с ними в прямые отношения. Но все-таки стоять сложа руки не следует. В нас самих, прежде всего, должно созреть и окрепнуть уразумение вопроса, вполне сознательное...»

Может быть, заметят, что Тютчев ошибся, не предвидев явного раскола тогда, как в следующем же году явились старокатолики с своею программой¹¹. Но о старокатоличестве еще и теперь нельзя произнести решительного суждения: это скорее симптом начинающегося разложения, нежели самостоятельное, крепкое внутреннею силою явление, знаменующее новую церковную эру. Впрочем, мнение Тютчева о старокатоликах видно из вышеприведенного его письма к русской путеше-

стеннице в Прагу. Гораздо замечательнее письмо, помещаемое нами ниже и диктованное Тютчевым в феврале 1873 года¹², когда он лежал, разбитый параличом, за несколько месяцев до своей кончины. Оно вызвано еще только известием о новых церковных законах, составленных прусским министерством и утвержденных палатами, — стало быть еще до начала тех преследований, которым, с такою смелою последовательностью и немецкою добросовестностью, подвергли потом католических епископов прусские протестантские чиновники. Еще до исхода войны 1870 года, предвидя торжество Пруссии, Тютчев, по свидетельству барона Пфедфеля, писал следующее:

«Торжество Пруссии значит торжество протестантизма, ставшего синонимом рационализма, — падение папства, угнетение совестей в интересе безверия, религиозное преследование во имя цивилизации».

Вот письмо Тютчева от февраля 1873 года, о котором мы сейчас упомянули, — этот почти уже замогильный голос. Приводим его:

«Что меня наиболее поражает в современном состоянии умов в Европе, это недостаток разумной оценки некоторых наиважнейших явлений современной эпохи, — например, того, что творится теперь в Германии: в первый раз еще, после долгих времен, гражданская власть заходит так далеко в явной войне с христианским принципом или с церковью. Чувствуется, что под предлогом борьбы с такими направлениями, как ультрамонтанизм или иезуитизм, кроется на самом дне этой борьбы присутствие элемента антихристианского, и с изумлением спрашиваешь себя: откуда он? А однако же нет ничего проще: он исходит из среды, в которой призван жить и двигаться, — он привносится самим современным человеком. Это дальнейшее выполнение все того же дела, обоготворения человека человеком, — это все та же человеческая воля, возведенная в нечто абсолютное и державное, в закон верховный и безусловный. Таковою проявляется она в политических партиях, для которых личный их интерес и успех их замыслов несравненно выше всякого иного соображения. Таковою начинает она проявляться и в политике правительств, этой политике, доводимой до края, во чтобы ни стало (*à outrance*), которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакою преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату. Это просто-напросто возврат христианской цивилизации к римскому варварству, и в этом отношении князь Бисмарк не столько восстановитель германской

империи, сколько восстановитель преданий империи римской. Отсюда этот характер варварства, которым запечатлены приемы последней войны, — что-то систематически беспощадное, что ужаснуло мир. Вот этот-то элемент, который в древнем Риме был, так сказать, личным врагом Христа, этот-то элемент, по мере того как он более и более станет овладевать политикою современных европейских государств, он-то и поселит в них, даже без их ведома, личную враждебность к христианской церкви и в особенности к католической. Ибо между абсолютизмом человеческой воли и законом Христовым не мыслима мирная сделка: это и есть цесарь, что вечно воюет со Христом... Как только надлежащим образом опознают присутствие этой стихии, так и увидят повод обратить более пристальное внимание на возможные последствия борьбы, завязавшейся теперь в Германии, — последствия, важность которых способна, для всего мира, достигнуть размеров неисследимых. Потому что, вводя в жизнь европейского общества окончательное порабощение христианской совести, эта борьба может также повести Европу к состоянию варварства, не имеющему ничего себе подобного в истории мира, и в котором найдут себе оправдание всяческие иные угнетения. Вот те размышления, которые, казалось бы, чтение о том, что делается в Германии, должно вызывать в каждом мыслящем человеке, помимо тех пошлостей и общих мест, которыми усложняется эта борьба (как, например, ненависть к иезуитам, и проч.) и которые только отводят внимание общественного мнения от серьезных опасностей, — а опасностей еще много, помимо тех, на которые указывают партии. Во всяком случае, следовало бы не допускать князя Бисмарка до превращения Пия IX в последнего представителя независимости человеческой мысли, и отвратить от нее, во что бы ни стало, возможность капитуляции вроде Седанской...»¹³

Этими выводами замыкается и пополняется начерченный Тютчевым тот исторический круг, внутри которого, по его мнению, вращается современная жизнь Западной Европы. Во избежание недоразумений, сведем в кратком очерке рассеянные в статьях и письмах черты его общей мысли. Уже объяснено было выше, что только в мире языческом могла идея государства получить свое полное развитие, именно потому, что этот мир не ведал высшей над собою истины и что государство было для него учреждением, получающим освящение изнутри себя самого, высшею нормою и целью человеческого бытия, — само источником всякой власти. В христианском же мире над государством, с его внешнею правдою и грубою силою, вознеслась

правда Божья, высшая сила и власть, — так что самая власть земная была ограничена в своих пределах, поставлена в своем существовании в зависимость от отношений своих к этому высшему принципу: она уже не могла держать в рабстве, считать собственностью государства человеческую личность, освобожденную и освященную христианством, не могла простирается на область совести, и самый авторитет свой, в сознании христианских обществ, заимствовала от власти Божьей: только последняя делала для христиан послушание нравственно-обязательным.

С воцарением в христианском обществе духа антихристианского в лице революции, человеческое я, отказавшись признавать над собою высшее нравственное начало в Боге, тем менее оказалось способным признать этот авторитет за государством и воплотило в себе элемент вечного бунта, отрицания и разрушения, чему и служит свидетельством Франция. Но в протестантских землях замечается, по-видимому, нечто иное, — впрочем, как объяснится ниже, только по-видимому. В них, в этих землях, начало антихристианское сказывается теперь именно в попытке создать государство по типу древнего языческого Рима. Дело в том, что антихристианский процесс в Германии и вообще в протестантском мире совершался и совершается иначе, чем в мире романском. Реформация, как известно, была в своем основании движением искренно-религиозным: она стремилась возратить христианской человеческой личности ту свободу, которая ей дана заветом Христовым и которой лишил ее церковный Рим. Но, отвергнув церковно-государственный деспотизм Рима, реформация вместе с тем отвергла самую идею церкви в смысле христианском. Она высоко вознесла личное нравственное значение человека, поставила человека, так сказать, на свои ноги, в отношения личной ответственности к Богу: но она препоясала его оружием только личной, единичной веры и единичного разума, — отняла у него опору и свете братской любви и единомыслия, соборной совести и соборного разума. Церковь низведена была протестантизмом на степень простого дисциплинарного учреждения, и церковные функции перешли сами собою на государство. Крепко было возбуждено реформацией личное христианское сознание в человеке, — и долго держался протестантский мир этим личным христианским элементом (а отчасти держится и теперь, и еще крепко держится, как, например, в Англии); но невозможно ему было устоять в своей цельности при том внутреннем противоречии, которое внесено реформацией в самую область веры.

Освободив человека от рабства Риму и отрицая с тем вместе начало церкви, протестантизм уединил человека, предоставив его своим собственным одиноким силам. Стремясь вознести его на высоту, — конечно, подобающую каждой христианской личности, но лишь под условием нравственного закона любви, следовательно, подобающую только личности, смиряемой в своем эгоизме и восполняемой в своей ограниченности братской любовью и союзом, которого выражение есть церковь, — протестантизм не только отрешил человеческую личность от этого союза (стало быть, от элементов, ее укрощающих и восполняющих), но еще поставил ее в отрицательное отношение к этим элементам, к самому принципу церкви, — и в таком виде вознес ее одинокою на самостоятельную высоту, препоручил ей хранение истины. Провозгласив свободу разума и отвергая, с тем вместе, принцип церкви, протестантизм оголил эту свободу от всякой нравственной, обуздывающей и определяющей ее стихии, а разум — от высшей познавательной нравственной силы, и затем — в таком оголенном, формальном, логическом разуме указал миру опору для веры. Само собою разумеется, что при этом должна была неизбежно произойти перестановка центров тяжести или истины. Истина, зависящая от внешней опоры или авторитета, в сущности, не есть уже истина: то, что дает ей точку опоры и свидетельствует о ней, без сомнения, стоит уже выше. Таким образом, протестантский рационализм, призванный к полноправному контролю подчиненной его охране истины, мало-помалу лишил ее своей опоры и доработался до совершенного ее отрицания. В этом отрицании еще не было мятежа; оно не служило выражением взбунтовавшейся против всякого нравственного авторитета разнудавшейся человеческой воли, — а было только результатом логического, даже отвлеченного умственного процесса, которому, конечно, нельзя было удержаться в своей отвлеченности и не сказаться постепенно на практике в жизни. Протестант последовательный, признающий авторитет личного разума, не может не отвергнуть, — как и делают открыто многие протестантские пасторы, — божественность или, как говорит апостол Павел¹⁴, *безумие* исповедуемой христианами истины (*la folie de la Croix*, по выражение Тютчева); протестант же, верующий в божественность истины, в ее супранатуральное происхождение, осуждает сам себя на антагонизм с основным началом протестантизма, с авторитетом логического разума. При таких условиях положение личного христианского элемента, который еще живет в совести народных масс, которым пока стоит протестантский

мир, разумеется, самое ненадежное и зыбкое. Германские протестантские правители, хорошо понимая, что не только этот христианский элемент служит основанием общественному, нравственному и гражданскому строю, но что на нем до сих пор покоится самый принцип государственной власти, пытались было поднять ослабевшие церковно-политические узы и даже придать несколько религиозный характер своему званию верховных командиров церкви; но подобные попытки так расходились с господствующим течением общественной мысли, что не принесли никаких существенных результатов. Что же касается до немецкой интеллигенции, то она, совершая свою абстрактную логическую работу и без устали подкапываясь под основание христианской веры, в то же время весьма наивно и с полным для себя практическим комфортом продолжала пробавляться накопленным в обществе, в течение веков, капиталом христианской нравственности и жить под охраною тех самых христианских предрассудков, которые она так усердно расшатывала. Однако ж и она не могла не беспокоиться быстро возрастающею убылью капитала. Одним словом, в протестантском мире Германии почувствовалась потребность выйти из разьедающего противоречия и осадить гражданское бытие на логические основы. Эти основы, вне христианского сверхъестественного элемента, не могли быть, в сущности, ничем иным, как только языческими. Последнее слово чистой и истой немецкой философии, провозгласив разумность действительности¹⁵, возвело государство в значение воплощенного реального разума. Оставалось осуществить такой идеал на практике, и эта миссия естественно принадлежала Пруссии как свободной от средневековых и католических преданий, как носительнице и представительнице стремлений протестантского германского духа. Когда, во второй половине XIX века, пришлось созидать в центре цивилизованной Европы новую империю, новое государственное могущество, — то зиждательным для нее элементом не мог, конечно, служить христианский элемент протестантского общества, недостаточно сильный для духовного освящения новой власти; еще менее были пригодны начала, провозглашенные французскою революцией, начала, эманципировавшие личную волю от какого бы то ни было авторитета. Единственным зиждательным элементом явился другой фактор протестантского духовного мира, рациональный, логический разум, жаждавший поклониться самому себе в своей реальной форме, — в государстве. Он еще не объявлял практической открытой войны личной христианской вере, не про-

поведывал абсолютизма личной воли, не бунтовал, как человек романского племени, против идеи какого бы то ни было авторитета, а шел, по свойству племени германского, свободным путем отвлеченно-логической мысли, указанным ему самою реформацией, медленно, но постепенно обьязычиваясь и обьязычивая общество, — не ломая вдребезги, но вытравливая в человеке остатки веры в божественную истину. Вот почему создание государства, — оказавшееся невозможным во Франции, для христианского общества, переставшего быть христианским, — стало возможно в Германии, в мире протестантском, на основах рационализма. Но это еще не значит, чтоб такое создание могло удержаться. Напротив, — окончательный результат, по всей вероятности, будет и в романском и германском христианском мире одинаков, только полученный двумя совершенно противоположными процессами. Пока дело пребывало в абстракте, еще можно было уживаться с противоречием, вносимым во внутреннюю жизнь веры началом логического разума, но когда пришлось человеческой совести встретиться с ним лицом к лицу, в его практическом применении, и человеческой свободе столкнуться с его внешнею логическою последовательностью в действительности, — тогда обозначилось, какова природа возникающего государственного могущества.

В самом деле, что видим мы теперь в Германии, или, вернее сказать, в этом высящемся над Германией гордом творении Бисмарка? — Германские философы и идеологи преклонились пред законным детищем рационализма, и скрепя сердце признали и, так сказать, окрестили, во имя логического разума и необходимости, принцип государственного насилия: им ничего другого делать и не оставалось. Это единственное, что возможно было для них в области созидания: иного создать рационализм не в состоянии; далее начинается для него уже разрушение, анархия. Но им, либералам-философам, от такого сознания не легче, потому что никакому ех-христианину никогда не удастся искоренить из своей души христианский критерий, идеал высшей нравственной истины и свободы; отрицаемый, отвергаемый, он продолжает жить в душе как не удовлетворенная, пожалуй, ничем не оправданная, но тем не менее томительная потребность. Далее, за этими философами-идеалистами следует целая туча философов, которые от философских попыток созидания перешли сперва к философскому же, а потом, отчасти, и к практическому труду голого отрицания и разрушения, — т. е. радикалов, революционеров, коммунистов, демократов, социалистов и т. п. Они еще не восстают явно про-

тив империи, но точат топоры и готовят для себя почву, озлобляя сердца против христианства и снимая с душ всякое освящение, — а между тем дорого продают империи свое, пока еще пассивное, отношение, или даже иногда и содействие. Затем остается громадная масса населения — католиков и протестантов. Если б правительство способно было воздержаться от прямой, явной борьбы с христианским началом, оно могло бы, вероятно, еще протянуть на довольно долгое время религиозный мир империи, конечно, двусмысленный, неискренний, но все же менее опасный, чем открытый разрыв. Но оно было увлечено роковою логическою последовательностью своего основного принципа. Как только государство пришло в столкновение с христианскою стихиею там, где она оказалась наиболее живучею, именно в католическом населении; как только государство вынуждено было обнаружить свои языческие притязания поработить себе личную человеческую совесть и объявить себя самого верховною совестью, вспыхнула борьба и, конечно, неугасимая; смутилась совесть не одних католиков, но даже и лютеран, еще не отрехшихся [от] Христа и только теперь догадавшихся об опасностях, грозящих не лютеранству только, но христианству вообще. Для успеха борьбы, для оправдания насильий князю Бисмарку потребовалась помощь другой стихии, антихристианской, уже и теперь достаточно сильной; — он вынужден вступить в союз против церковного и христианского элемента с открытыми врагами Христа, — не в союз с философами-либералами, еще по старой памяти держащимися за предания либерализма и ставшими теперь в тупик, в безысходном противоречии с творением своих рук, а в союз с радикалами. Радикалы, разумеется, охотно соглашаются на все, что подрывает силу самого правительства, т. е. на всякие угнетения христианской свободы, очищающие поле для побед радикализма, — и конечно не упустят, в решительную минуту, потребовать от государства, чтоб оно прямо и неукоснительно объявило себя нехристианским. В этом именно смысле и говорит Тютчев, что всякое торжество Бисмарка над христианским католическим элементом готовит миру горшее рабство, чем то, которое сулила ему римская церковь, и что принцип, выражаемый германскою империею, есть принцип древнего Рима, но тем более ужасный на практике, что материалом для нового языческого Рима призвано послужить общество, просвещенное христианством. Это возведение сызнова в апофеоз голого, бездушного и потому безнравственного государственного начала, — это узаконение и освящение насилия, — этот милитаризм, как венец

современного гражданского развития, — все это уже начинает оказывать свое вредное действие и на государства, лежащие за пределами Германии. Но, конечно, этот принцип германской империи может пользоваться только временным, хотя бы более или менее долгим, успехом: антихристианское начало, олицетворяемое государством, овладев душою и совестью людей, не замедлит свергнуть с себя и это иго государственного авторитета, — и логический разум, не останавливаясь в своей работе, логическим же путем отрицания приведет общество к анархии. Основное положение Тютчева представляется, по нашему мнению, истиною неопровержимую: всякое христианское общество, перестав быть христианским, осуждается на безвыходную анархию и революцию.

Таким образом, все движение современной истории европейского запада может быть обозначено тремя крайними пунктами тяготения или тремя терминами, определяющими смысл трех главных современных направлений общественного духа. Это:

Римский Папа — с его светскою властью и догматом о непогрешимости, — единственное пока убежище и оплот христианского церковного элемента на Западе, осужденного, для «спасения души», кривит душою и лукавит умом.

Бисмарк — пришествие языческого, государственного начала в силе и во власти, со всеми вышеуказанными атрибутами.

Парижская коммуна — неминуемый жребий и неизбежный предел антихристианского революционного принципа и отрицательной деятельности логического разума, в их последовательном развитии.

Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение ко временам варварства, — вот к чему, к ужасу самих европейцев, торопится на всех парах Запад, — и вот на что русское сознание, в лице Тютчева, не переставало в течение 30 лет указывать европейскому обществу.

Если по поводу поэтических произведений Тютчева один из русских его критиков применял к нему слова поэта, что он «создал речи, которым не суждено умереть»¹⁶, то позволительно сказать, что и в области мысли он пролил лучи яркого, неугасимого света, не только озарившего прошлое и настоящее в судьбах человечества, но и проникающего в даль грядущих веков...

...Приступим теперь к третьей и последней напечатанной политической статье Тютчева, именно к той, которая под заглавием: «La Question Romaine et la Papauté» («Римский вопрос

и Папство») появилась в февральской книжке журнала «Revue des Deux Mondes», с предпосланным ей возражением редактора Laurentie. Эта статья, к сожалению, вовсе не была перепечатана в России, ни в подлиннике, ни в переводе, — а между тем она самая замечательная и самая блестящая по изложению. В рукописи стоит под нею: 1 октября 1849 г. Для того, чтобы вполне понять связь этой статьи с предыдущей, необходимо припомнить, что за два года перед тем, именно в 1847 году, с восшествием на папский престол Пия IX, введены им были в Риме разные либеральные преобразования; что вспыхнувшая вслед за тем в Париже Февральская революция перекинула свое революционное пламя и в Рим, папа бежал, но чрез несколько месяцев войска Французской республики, по повелению президента Людовика Наполеона, осадили Вечный Город, чуть-чуть не разрушили его бомбами, наконец, после долгой осады овладели им, раздавили новосозданную Римскую республику и водворили папу снова в Ватикане. Февральская революция послужила Тютчеву богатым материалом для мысли. Будто вслед за ударом грома, каким-то волшебством, пред испуганным взором мира встали воочию тени прошлого и будущего, высунулись, заслоненные пошлостью обыденной жизни, грозные роковые вопросы... одним словом, — «под зримой оболочкой» истории, дано было людям «узреть ее самое», без покрова. Понятно, что Тютчев именно это событие взял за точку отправления своих размышлений — именно в нем как в зеркале наблюдал отражение минувших, и грядущих явлений. В настоящей статье Тютчев рассматривает ту же Февральскую революцию, но с ее новой стороны. Вот содержание статьи.

«Из всех современных вопросов, — говорит Тютчев, — есть один, который, как в фокусе, сосредоточивает в себе все аномалии, все противоречия, все невозможности, о которые бьется Западная Европа, — это именно вопрос Римский, благодаря той неутомимой логике, которая, как скрытое правосудие (*une justice cachée*), внедрена Богом в события мира... Глубокий, непримиримый разрыв, снедающий Запад, должен был, наконец, дойти до высшего своего выражения, проникнуть, до самого корня дерева... А никто не станет отрицать, что как во все времена, так еще и доньше, Рим — корень мира Западного... Этот вопрос не то, что другие вопросы: он не только соприкасается со всем, что есть на Западе, но можно сказать, даже переступает его (*elle le déborde*)...»

Можно безошибочно утверждать, что в настоящее время все, что на Западе осталось еще от положительного христианства

(christianisme positif), «прямо или косвенно примыкает к Римскому католицизму, которому Папство (каким создала его история) служит как бы связью свода (la clef de voute) и условием бытия... Протестантизм, которого едва достало на три века, чахнет и вымирает», а если где еще и скрывается в нем кое-какая жизненная стихия, она стремится к воссоединению с Римом... Одним словом, Папство — «вот последний столп, кое-как поддерживающий на Западе этот край христианского здания, уцелевший после великого рушения XVI века и последовавших обвалов (tout ce pan de l'edifice chrétien, resté debout après la grande ruine du XVI siècle et les ecroulements successifs, qui ont eu lieu depuis)... Под этот-то столп и направлен теперь подкоп...» Наивно или лицемерно обращаются к Риму с предложением разных уступок и сделок: до Папства, как до церковного учреждения, касаться и не думают, его сохраняют, пред ним благоговеют, — нужны, говорят, только некоторые частные видоизменения, некоторые вполне законные реформы в управлении Римскими владениями, только сокращение пределов светской власти, даже не совершенная ее отмена... «Но никакое самообольщение в этом смысле непозволительно для человека, кто уразумел самую сущность борьбы, волнующей Запад, то, что стало в течение веков самою его жизнью, — жизнью аномальною, конечно, однако ж действительною, — болезнью не со вчерашнего только дня и все еще возрастающею...» Требования, предъявляемые папе, большею частью касаются интересов, вполне и несомненно справедливых и законных, нуждающихся в немедленном удовлетворении, но таково роковое положение дела, что даже и эти интересы (свойства чисто местного и значения сравнительно мелкого) держат от себя в зависимости громадный вопрос... * Потому что неотвратимым результатом всякой серьезной, искренней реформы в настоящем образе управления Церковною Областью — будет, в конце концов, «секуляризация папских владений, т. е. отмена светской власти Римского папы... В чью же пользу совершится эта секуляризация? Какой власти, какого духа и свойства, передастся отнятая у папы светская власть? под чью опеку поступит Папство?»

«Здесь опять туча иллюзий... Мы знаем фетишизм людей Запада относительно всякой формы, формулы, политического

* Тут следует такое сравнение: «Ce sont de modestes et inoffensives habitations de particuliers, situées de telle sorte, qu'elles commentent une place de guerre, et malheureusement l'ennemi est aux portes»¹⁷.

механизма. *Этот фетишизм как бы последнее религиозное ве-
рование Запада*; но только слепец мог бы вообразить себе, что
все эти навязанные папству либеральные или полулибераль-
ные реформы удержатся во власти средних, умеренных убе-
ждений, а не будут тотчас же захвачены революцией и обращены
в военные машины, — для сокрушения не только светской вла-
сти папы, но и всего церковного учреждения... Как бы вы ни
наказывали революционному принципу, как Господь сатане,
мучить только плоть верного раба Иова, не касаясь его души,
революция, менее совестливая, чем ангел тьмы, не станет стес-
няться вашим наказом».

«Что же выходит?..» Что Римский вопрос — безысходный
лабиринт, что папство дошло до той поры, когда жизнь ощуща-
ется только трудностью бытия (*à cette période d'existence, où la
vie ne se fait plus sentir que par une difficulté d'être*). Здесь-то
выступает, словно солнце, та дивная логика, которая, как внут-
ренний закон, управляет событиями мира... «В тот день, как
восемь веков тому назад Рим прервал последнее звено, связы-
вавшее его с православным преданием Вселенской Церкви и со-
здал себе свою отдельную судьбу, он решил, на долгие веки,
и судьбу всего Запада».

Автор не входит в разбор догматического различия, послу-
жившего Риму предлогом к отделению от Вселенской Церкви.
С точки зрения человеческого разума, говорит он, это догмати-
ческое различие еще не достаточно объясняет, как «прорылась
та бездна, какую мы видим теперь, не между двумя Церква-
ми, — потому что Церковь одна, — а между двумя мирами,
двумя человечествами, так сказать»... Он обращается прямо
«к очевидному греху Рима» — к измене завету Спасителя:

«Христос сказал: “Царство мое не от мира сего”...¹⁸ Рим, от-
торгшись от единства, отождествляя свой интерес с интересами
христианства, счел себя в праве организовать Царство Христо-
во как царство от мира. Не легко объяснить Западу настоящий
смысл изречения Христова: всякое истолкование, несогласное
с Римским, понимается на Западе в смысле протестантском, —
но протестантское воззрение отстоит от православного, как
человеческое от божеского, не ближе православное воззрение
и к воззрению Рима, и вот почему.

Если протестантизм уничтожил центр христианский, кото-
рый есть Церковь, в пользу *я* человеческого, *я* личного, то Рим
поглотил этот христианский центр в самого себя, в свое Рим-
ское *я* (*elle l'a absorbé dans le Moi romain*). Рим не отверг преда-
ния, а конфисковал его в свою пользу. Но присвоение себе бо-

жественного то же, что отрицание, и вот на чем зиждется эта страшная, роковая, но несомненная солидарность протестантизма с захватами (usurpations) Рима. Всякое же самовольное присвоение имеет ту особенность, что оно, с одной стороны, непременно созидает, к своей выгоде, целое *подобие права*; с другой — непременно же вызывает бунт... Современная революционная школа и не далась в обман. Революция, которая есть только апофеоз человеческого я, достигшего до своего полного расцвета (arrive à son plein et entier épanouissement), не замедлила причислить к своим и приветствовать, как своих славнейших двух предков — Лютера, а равно и Григория VII. Родственная кровь заговорила [в ней]... В соотношении между собою этих трех терминов (Григорий VII, Лютер, революция), заключается основа исторической жизни Запада, — но первоначальной причиной, точкою отправления такой логической связи служит искажение Римом христианского основного начала».

Очертив вкратце историческую характеристику Римской Церкви, ставшей наконец политической силою, государством в государстве, автор уподобляет ее, в средние века, «*Римской колонии водворившейся в завоеванной земле*», и говорит, что, «приковав себя к интересам земным, конечным, она уготовила себе и участь конечную, смертную; воплотив священное начало в тело немощное и тленное, она привила к нему все недуги и похоти плоти». Отсюда эти притязания, это соперничество, этот истинно-нечестивый поединок папского престола с империей, — все эти нагромоздившиеся веками насилия, войны, чудовищные деяния, совершенные ради укрепления вещественной власти, необходимой, по понятиям Рима, для сохранения единства церковного, — и разбившие это мнимое единство вдребезги. Реформа XVI века была в основании своем законною реакцией оскорбленного христианского чувства — против церкви, которая во многих отношениях была церковью только по имени. «Но так как уже целые веки Рим тщательнее заслонял собою на Западе Церковь Вселенскую, то вожди реформы, вместо того чтоб обратиться к суду высшей церковной власти, предпочли обратиться к суду личной совести, т. е. стали сами судьями в собственном деле». Таким образом реформатское движение, совершенно христианское в своем основании, приняло затем ложное направление, пришло к отрицанию авторитета Церкви и потом к отрицанию самого принципа авторитета вообще. «В эту-то брешь, пробитую протестантизмом, даже без его ведома так сказать», но вследствие грубого искажения Римом основной идеи Церкви, «вторглось позднее, в самую обще-

ственную жизнь Запада начало уже чисто антихристианское...» И не могло быть иначе, говорит Тютчев, «потому что человеческое я, предоставленное самому себе, антихристианское по существу (est antichrétien par essence)...»

Эта часть статьи Тютчева, или вернее сказать: тема о соотношении католицизма, или романизма, с протестантизмом, послужила поводом и темой для известных французских брошюр Хомякова. Хомяков вообще с самым живым сочувствием отнесся к этой статье. Вот что мы читаем в одном письме Хомякова к А. Н. Попову¹⁹: «Статья Ф. И. Тютчева в “Revue des deux Mondes” — вещь превосходная, хотя и не думаю, чтоб ее поняли у вас в Питере, и в чужих краях. Она заграничной публике не по плечу... Она есть не только лучшее, но единственно дельное, сказанное об европейском деле где бы то ни было. Скажите ему благодарность весьма многих...». Но в своей первой брошюре, озаглавленной «Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales a l'occasion d'une brochure de mr. Laurentie», написанной и напечатанной (в Париже) в 1853 г., Хомяков делает следующую оговорку. Приводим ее в переводе:

«Статья, напечатанная в “Revue des Deux Mondes” и принадлежащая, как кажется, русскому дипломату г. Тютчеву, приписывала затруднения религиозного вопроса на Западе духовенству Рима, и в особенности смешению интересов духовных и мирских в лице епископа-государя. Эта статья вызвала в 1852 году печатный ответ г. Лоранси; этот-то ответ и требует опровержения. Я оставляю в стороне вопрос о том, высказал ли г. Тютчев в своей статье, которой достоинство, впрочем, представляется несомненным даже его критику, мысль свою во всей ее полноте, и не принял ли он, в некоторой степени, симптомы зла за его причины. Моя задача — не защита и не критика моего соотечественника, я хочу только оправдать Церковь в странных обвинениях, направленных на нее г-м Лоранси, и буду держаться единственно религиозного вопроса» и пр.

И Хомяков, глубже окунувшись в самую сущность религиозного вопроса, специально исследовав соотношение Римской Церкви с протестантизмом, доказывает, что обвинение в рационализме, направляемое обыкновенно против протестантов, прежде всего падает на романизм, который вносит в область веры чуждую ей стихию формального логического разума, в нем ищет опору для истины (следовательно, вне самой истины), и таким образом самое здание церкви зиждет не на истине, а на внешнем авторитете. Неминуемым последствием логического рационального отношения к истине веры является, конеч-

но, совершенная невозможность для разума удовлетвориться внутренним, уже вовсе нерациональным, не поддающимся никакой логике свидетельством истины о себе самой, познанием истины любовью и верой, затем выступает логическая необходимость определить внешние признаки, по которым познается истина, а так как хранение истины вверено церкви, то этим внешним признаком, по выводам логики, и должна была служить церковь. Следовательно, церковь понята здесь не как сама живая истина, не как воплощение истины в живом организме любви и веры, а как нечто внешнее для истины, как авторитет, ее утверждающий иверяющий. Но логическая формальная работа разума на этом остановиться не может. С понятием о внешнем авторитете неразлучно представление об авторитете правильном, формальном; возникает потребность дать определительную, осязательную формулу идее церкви, оградить авторитет точными внешними приметами. Романизм, таким образом, мало-помалу суживает понятие о Церкви все теснее и теснее, — и с перенесением этого понятия в область внешних формальных представлений, он не мог не придать и церкви атрибутов, свойственных этим последним. Разойдясь со вселенскою церковью в самых существенных основаниях, именно в понятии о церкви; упустив из виду самое зиждательное начало церкви, — условие ее бытия: дух братской любви и единомыслия: — занятый лишь одной задачей — развить и утвердить формальный авторитет Церкви, Рим сосредоточил в себе самом и идею авторитета, и идею церкви, и придал церкви государственное устройство с самодержцем-папою во главе. Католики и поныне спорят, т. е. либеральные из них полагают, что приличнее было бы дать Римской Церкви устройство конституционное с аристократическою иерархией с демократическою палатою и т. д. Но это нисколько не изменяет вопроса, т. е. вопрос состоял бы только в том: где признак церковного авторитета, по существу своему *непогрешимого*? другими словами: где признак истины вечной, божественной, непогрешимой: в определенном ли количестве, т. е. *большинстве голосов*, означаемом баллотировкой или иным способом, или же в верховном главе — папе? В сущности, это уже все равно. Если уже раз допущено понятие о Христовом наместничестве и главенстве церковном, то не совсем прилично подвергать представителя Христова на земле ограничению в правах и держать его под контролем. Как бы то ни было, но представление об авторитете неразрывно с представлением о непогрешимости, — иначе, какой же это был бы авторитет? Следовательно, все, что олицетворяет в себе

этот авторитет (а в чем-нибудь, по логическому требованию разума, он должен же быть олицетворяем), по существу своему должно быть непогрешимо, а потому и провозглашение догмата о папской непогрешимости есть логический вывод из основного рационального положения, принятого романизмом. Таким образом, самая идея церковного авторитета, присущая Римской церкви и, по словам Тютчева, разбитая (*battue en brèche*) протестантизмом, была идеею лживою, и создание Римом «царства Христова», по образу и подобию земных царств, явилось не первоначальною причиною (как можно было бы заключить из слов Тютчева) всего позднейшего ложного развития христианского начала в истории Запада, а лишь симптомом того рационализма, который выразился в самой идее авторитета, который таился в самой глубине Римского церковного духа и который, породив протестантизм, от искажения христианской истины довел Запад до голого ее отрицания. Конечно Тютчев, как замечает и Хомяков, не изложил и не имел намерения излагать свою мысль во всей полноте, — да и самая идея Церкви, особенно отчетливо Хомяковым, была выяснена *богословски*, тем не менее великою является заслуга Тютчева, двадцать пять лет тому назад истолковавшего внутренние судьбы Запада, высказавшего впервые то, что теперь отчасти уже пошло в оборот, стало общим достоянием, но чего, по словам Хомякова, еще никем до Тютчева не было сказано. Возвращаемся к его статье.

«Без сомнения, — продолжает Тютчев, — этот бунт, эти захваты человеческого я — явление постарше трех последних веков; но что было тогда ново и впервые выступило в истории, — это возведение таких захватов и бунта в достоинство принципа, в право неотъемлемо-присущее человеческой личности... С тех пор, в течение трех веков, историческая жизнь Запада была не что иное, как непрерывный натиск на все, что еще было христианского в составе старого западного общества. Этот труд разрушения был долог, и прежде, чем свалить учреждения, понадобилось подточить их связующую силу, их цемент — христианское верование. Им и приснопамятна Французская революция, что она открыла новую эру: восшествие антихристианской идеи на степень политической власти, вручила ей управление гражданским обществом (*elle a inauguré l'avènement de l'idée antichrétienne au gouvernement de la société politique*). Что в этой идее заключался весь смысл Революции, о том свидетельствует и новый догмат, пущенный ею в мир, — догмат народного верховного владычества (*souveraineté du peuple*). Что же такое народное верховное владычество, как не верховное владычество того

же человеческого я, только умноженное количественно, следовательно, опирающееся на силу (*la souveraineté du moi humain, multipliée par le nombre, c'est à dire appuyée sur la force*)?»

Здесь, во избежание недоразумений, мы должны сделать некоторую оговорку. В упомянутом уже нами письме Хомякова по поводу этих строк Тютчева встречается такое замечание: «В народе действительно *souveraineté suprême*... И что делать Мадагасам, если волею Божиею холера унесет семью короля Раваны?»²⁰ Я имею право это говорить потому именно, что я анти-республиканец, анти-конституционалист и пр. Самое повиновение народа есть *un acte de souveraineté*. Это замечание, разумеется, вполне справедливо; но мы имеем повод полагать, что Тютчев вовсе и не думал отрицать верховное значение народа в смысле, указанном Хомяковым. Стоит только поставить вопрос: что ради чего существует? власть ради страны или народа, или народ ради власти? ответ на это может быть только один; он и решает вопрос. Здесь верховенство народа есть закон, так сказать, естественный. Но великая разница между этим законом естественным, «между понятием о народе как об источнике власти», и между *souveraineté du peuple*, провозглашенным Революцией. В политической окраске, приданной этому понятию западной демократией, чувствуется ложь. Народ, отправляющий власть, надевающий венец и порфиру, уже не народ, уже искажает свой нравственный образ как народа, источника власти, а становится сам олицетворением принципа власти. Это не одно и то же. Не одно и то же учреждать власть или отправлять власть, быть источником власти или властвовать. Отвлекая от себя присущее ему начало власти и перенося это начало на лицо или учреждение, — вместе с тем *добровольно обязывая самого себя повиновением* — этому, отвлеченному им от себя, элементу власти, — народ совершает без сомнения «*un acte de souveraineté*», но вместе с тем совершает великий нравственный акт самоограничения, самообуздания себя как целого, и самообуздания личного я в своих народных единицах. Власть с своей стороны, не будучи сама в себе источником власти, имея *raison d'être*, причину своего бытия *вне* себя, именно в стране или народе, становится, какие бы ни были ее атрибуты, *служением* этой стране или народу: вот идеальное, нравственное, и в то же время естественное взаимное отношение этих двух элементов... Но было бы горшею ложью, если бы народ, в смысле западного новейшего понятия о народном владычестве, сам, так сказать, сел на престол, в роли постоянно пребывающего правителя; он при этом, во-первых, не совершил

бы великого нравственного акта повиновения и самообуздания: кому же повиноваться? самому себе?! во-вторых, власть, в лице народа, утратила бы ту нравственную, ту умеряющую ее стихию *служения*, которая присуща власти нормального происхождения. Будучи сам источником власти, состоя сам вне всякого контроля, служа *самому себе*, разнузданный от всех нравственных уз, не признавая никакого высшего над собою начала, ни гражданского, ни религиозного, — такой народ-властитель был бы самым чудовищным, безнравственным явлением в мире.

Но такая гипотеза никогда и не может осуществиться вполне, и если осуществлялась Революцией, так только отчасти, с помощью самой злой и наглой лжи. В самом деле, как определить, что такое народ? Как придать ему уста, слух, очи, одним словом, органы, которые бы давали возможность войти с ним в прямое, видимое и осязаемое отношение как с цельным организмом? Обычные формы народного представительства оказывались неудовлетворительными; они недостаточно выражали западно-демократическую идею народного верховенства. Как бы ни было велико число народных делегатов, оно все же было ничтожно в сравнении с народным количеством; за стенами каждой палаты оставались массы народа, вовсе не расположенные отречься от власти и слагать с себя сан и атрибуты владыки в пользу своих уполномоченных, т. е. вместо непосредственного отправления власти отправлять ее чрез двойное, тройное посредство, — чрез передачу власти, градацией выборов, крохотному меньшинству. Каким же образом осуществить выражение непосредственной воли народной? Революция решила эту трудную проблему по-своему: или роль народа разыгрывалась парижскою или иною городовою чернью, — или каждая демократическая партия сама себя выдавала за народ, или же иной проходимец захватывал власть также во имя народа... Наконец, революция попала в собственные сети; революционный принцип народного верховного владычества привел к провозглашению принципа *suffrage universel*. Сам в себе принцип *suffrage universel*, т. е. как «всенародный голос» или «всенародное мнение», вполне верен и истинен. Но всенародное мнение, как и общественное мнение, не поддается какой-нибудь внешней, осязательной, вполне уловляющей его организации. Это как бы нравственная стихия, как бы историческая воздушная атмосфера, обуславливающая народное и государственное бытие, — с тою, впрочем, разницею, что атмосферические явления требуют только наблюдения, а народному мнению должны

быть предоставлены удобства выражаться с полной искренностью... Однако и здесь нет возможности определить безошибочно, по наружным приметам: это вот истинное, это не истинное, народное мнение или изволение: такая поверка принадлежит самому народному сознанию, выражается самую историю... Но именно и в этом случае, как и в отношении к церкви, как и в отношении ко всякому явлению нравственного свойства, сказалась присущая Западу склонность к формуле, к внешним формальным признакам, которую Тютчев так метко назвал *фетишизмом*, последним верованием Запада. Запад отнесся к народу не как к силе качественной, а как к силе количественной; поэтому и принцип *suffrage universel*, по его определению, есть принцип *поголовной подачи голосов и счетом*. Здесь блистательно оправдывается слово Тютчева, что, по революционным понятиям Запада, народ — *c'est la souveraineté du moi multipliée par le nombre*. Это уже не цельный организм, а агломерат, количественное сборище единиц, отдельных человеческих я, разнуданных человеческих эгоизмов, не признающих над собою (таково требование, таков идеал революции) никакого высшего, нравственного, религиозного начала. Революционный идеал оказался, однако же, на практике невыгодным для идеалистов. Революция, посредством изобретенной ею поголовной подачи голосов, заклала себя собственными руками. Эта революционная формула обратилась в орудие цезаризма, так что революционная партия в наши дни частью уже совсем отрекается от собственного детища, частью изыскивает средства: ловкостью, подкупом, террором и обманом завербовать в свою пользу количество голосов, *долженствующее* выражать собою — Истину!! Впрочем, корифеи Парижской коммуны заявили иное мнение: исключить из «народа» все многочисленное сельское население и признать «народом» только городское; а если бы и городское население оказалось с ними, с корифеями, несогласным, то допустить и дальнейшие исключения, так что под конец идея народа сошла бы к двум-трем самопоклоняющимся личностям, убеждающим остальных с помощью петролея.

Многие читатели, может быть, посетуют на нас за такие отступления вовсе, по-видимому, небиографического свойства. Но излагая мнение Тютчева по вопросам высшей важности, до сих пор самым современным и жгучим, мы желали бы устранить всякие недоразумения, к которым могла бы подать повод случайная неточность выражений или недомолвка со стороны автора, почему и считаем своею обязанностью выяснить читателям его взгляды со всею надлежащею полнотою... Нам остается

прибавить, что Тютчев, обладая широким историческим кругозором, отводил, конечно, и революции, как и всяким реакционным историческим фактам, подобающее им место в истории человечества, признавал их логическую, так сказать, законную причинность, — в смысле законности, например, атмосферических явлений, гроз, бурь и т. д.; но ему ненавистно было, как уже и было говорено выше, возведение такого факта на степень принципа, доктрины, начала, правящего обществом, на степень политической власти: ненавистен дух отрицания, насилия, деспотизма, безверия, самообожания человеческой личности, — освобожденной от нравственных идеалов и уз, не признающей ничего выше себя, выше своего ограниченного разума и животной природы... Кто же станет утверждать, в виду совершившихся и совершающихся фактов, что не таков дух, внесенный революцию в жизнь народных западных обществ?.. Что же касается до слов Хомякова о том, что он антиреспубликанец, антиконституционалист и т. д., то относительно Тютчева можно сказать, что он точно так же относился довольно безразлично к формам правления в смысле теоретическом; он дорожил прежде всего историческими существующими формами и свободным органическим, народным развитием; для него важнее внешнего строя учреждений была их внутренняя *душа*. Он никогда не рабствовал тому формальному либерализму, по которому у нас в России любят опознавать свободномыслящего человека; он был вполне свободен и независим в своих мнениях и в выражении своих мнений...

Последуем снова за Тютчевым в его статье «*La question romaine et la papauté*».

Революция, — говорит он, — сама устранила всякое сомнение на счет своих настоящих отношений к христианству, выразив их в следующей формуле, самой по-видимому смягченной, не в той, какая было появилась во времена Конвента; «государство, как государство, не имеет религии».

«Это было совершенною новостью в мире... Кто не знает, что во всей истории, даже по ту сторону Креста, в мире языческом, который все же жил под сенью общего вселенского предания (язычеством, конечно, искаженного, но не прерванного), всякое градское или государственное устройство считало себя учреждением религиозным: это были как бы обломки общего предания, которое, воплощаясь в отдельные общества, образовывало всюду самостоятельные центры, — что-то вроде религии, замкнутой местностью и овеществленной (*de la religion, pour ainsi dire, localisée et matérialisée*). В первый раз предложен револю-

цией образ государства, совершенно отвергающего всякое высшее освящение, всякое отношение к какому-либо сверхчеловеческому нравственному началу, — государства, объявляющего себя бездушным, а если и с душой, так не знающей никакой веры»... «Но это притязание на *нейтральность* не есть дело серьезное и искреннее со стороны революции. Она слишком хорошо знает, что в отношении к ее противнику такая нейтральность невозможна: “Кто не со Мною, тот против Меня”. Уже для того, чтобы обратиться к христианству с предложением нейтральности, надобно было перестать быть христианином. Для того, чтоб такое безразличное отношение было не ложью и западней, нужно бы, чтоб государство согласилось отнять у себя всякое значение нравственного авторитета, низвело себя на степень простого полицейского учреждения, простого материального факта, неспособного по самой своей природе выражать какую бы то ни было нравственную идею... Но впрочем революция вовсе и не думает довольствоваться для государства, ею созданного по своему образу и подобию, таким смиренным положением, ни осуждать его на бездушие. Она изгоняет из государств признанные господствующие религии (*religions d’Etat*) только потому, что заменяет их своею: революциею, то есть религиею безверия...»

Под «господствующей религией» в государстве Тютчев разумеет преобладающую в народном обществе, создавшем себе государственный организм, религиозную стихию, — то вероисповедное начало, под воздействием которого народ сложился как историческая и политическая личность и посягать на которое ни в каком смысле государство не имеет права, не извратив своих отношений к народу, давшему ему бытие. Найдутся люди, которые в приведенных нами строках Тютчева увидят, пожалуй, смешение понятия «божеского» и «мирского» и т. д. Но это было бы совершенно ложно: Христос, отделивши свое Царство от мира («Царство мое не от мира сего» и «Божие Богови, Кесарево Кесареви»), тем самым поставил Бога вне и превыше кесаря, и Царство Божие превыше земного. Церковь, обратившаяся в царство от мира, как у Римских католиков, — ложь; государство, присвоивающее себе функции Христовой Церкви, — такая же ложь. Но не меньшая, если не горшая ложь и тогда, когда кесарь забудет, что над ним есть Бог и обоготворит себя самого, когда идея государства возводится в предмет вероисповедания (в самостоятельный «культ»). Христианское общество, для которого государство служит внешним покровом, средством и формой общежития, не может допустить со

стороны этой формы такого отношения к высшим нравственным целям своего общественного существования, которое бы не хотело с ними считаться; не может, в своем общественном организме, облеченном в государственную форму, признать другой души, другого нравственного идеала, кроме той души и того идеала, которые оно само влагает; не может позволить, чтобы эта форма, это государство творило бы само себя кумиром. Начало государственное должно в общественном сознании состоять в отношении нравственного подчинения к духовному, высшему для человека началу; в противном случае государство как принцип внешней, условной формальной правды и вещественной силы, переступив свои границы, задавит общество, задавит дух и свободу. Если государство поставит само себя высшею истиною, не станет признавать над собою никакого высшего нравственного начала и вне себя — никакой такой области, за пределы которой оно не имело бы права переходить, например, религии и церкви, то оно никогда не ограничится нейтральным к ним отношением, как и говорит Тютчев, а обнаружит тотчас же поползновение сломить их нравственную силу, поработить их себе, заменить их одним собою. Блистательное подтверждение предсказаний Тютчева являет в наше время, чрез двадцать пять лет, современная борьба государства и Церкви в Германии...

Затем Тютчев переходит к положению Папы в виду предъявленных ему требований преобразовать свою светскую власть согласно с началами современного государства. Между этими последними началами и папством не может быть сделки: всякая уступка со стороны Папы, который все-таки христианин и священник, была бы в то же время вероотступничеством. Легче и удобнее совсем лишит его этой, в сущности, незаконной, власти, нежели заставить его подчиниться духу новейшей цивилизации. Тютчев осмеивает так называемое *умеренное, рассудительное* мнение многих людей на Западе, которые полагают, что Папа мог бы принять учреждение, откинув принцип, т. е. самую душу учреждения. «Если б Папа был только епископом, — говорит Тютчев, — если б Папство осталось верным своему происхождению, революция, подобно всякому гонению, в отношении к нему была бы бессильна. Но именно потому, что Папство приняло в себя начало чужеродное, начало смерти и тлена, оно стало доступно ударам. Изю всех учреждений, созданных Папством, отторгшимся от единства с Православною Церковью, сильнее всех подвигло к окончательному разрыву учреждение светской власти, — и теперь именно об

это учреждение и суждено ему претыкаться, об него сломить-ся. Такова грозная логика истории.

...Конечно, давно уже, — говорит далее Тютчев, — не видал мир такого зрелища, какое представила несчастная Италия в 1847 г., в год восшествия на престол папы Пия IX... Случается иногда, что накануне великой беды людей охватывает внезапно яростный смех, бешеная веселость... Здесь целый народ был вдруг обуян подобным припадком. «И лозунгом такого бешеного ликования было имя Папы... Сколько раз, вероятно, содрогнулся бедный служитель алтаря, уединясь в своих покоях, от доносившихся до него кликов оргии, которой кумиром был он! Сколько раз эти рычания любви, эти конвульсии энтузиазма должны были вносить смятение и сомнение в душу этого несчастного христианина, преданного в добычу ужасающей популярности?..» «...Впервые еще выставлялось на вид такое обожание Папы, а не Папства. Все эти восхваления и изъявления преданности приносились человеку в надежде — найти в нем сообщника против самого учреждения... Одним словом, хотели праздновать Папу, сжигая Папство на потешном огне... И ни в чем так не выказались ложь и лицемерие этого возведения в апофеоз главы католической церкви, как в одновременном бешеном гонении на иезуитов...»

Не присоединяясь к хору валовых ругательств и нападок на Иезуитский орден, ставших, так сказать, общим местом, Тютчев пытается взглянуть на это учреждение со стороны, серьезно и беспристрастно. «Иезуиты, — говорит он, — останутся всегда загадкой для Запада, ключ от которой не у него. Иезуитский вопрос так тесно связан с религиозной совестью Запада, что невозможно когда либо ожидать от него справедливого решения»... Учреждение это возбуждает к себе внимание наблюдателя уже самую тою страшною, непримиримою ненавистью, которую оно внушает к себе всем врагам христианской религии: это могло бы служить ему красноречивейшею апологией. Но еще более замечательна, продолжает Тютчев, «та непреодолимая сила антипатии, которую питали к этому ордену многие лучшие люди католицизма, самые искренние, самые преданные Римской церкви, от Паскаля до наших дней». Это последнее явление, т. е. подобное отношение к иезуитам в значительной части римско-католического мира, по словам Тютчева, «едва ли не одно из самых поразительных и трагических состояний человеческой души. В самом деле, что может быть трагичнее той борьбы, которая должна происходить в сердце человека, когда он, поставленный между чувством благоговейного уваже-

ния с отвратительной очевидностью, усиливается замаять, заглушить свидетельство собственной совести, только чтоб не признать той тесной, неоспоримой солидарности, какую связаны предмет его богопочтения и предмет его ненависти?»

А таково именно положение всех верных католиков, — прибавляет к этому Тютчев; ослепленные враждою к иезуитам, они не хотят видеть, какая глубочайшая, внутренняя солидарность связует направление, доктрину, судьбы иезуитского ордена с направлением, доктриной, судьбой самой Римской церкви, — и связует так, что отделить одно от другого нет никакой возможности без органического повреждения, без изувечения... Что же такое иезуиты?

В самом деле, что заставляет их подвергаться преследованиям, гонениям, лишениям, трудиться денно и нощно? Что же движет ими? Не вещественный же грубый интерес каждого члена лично, — в этом никто их и не обвиняет, — а идея (ложная или верная, это другой вопрос), идея, *добросовестное* служение которой побуждает их творить нередко самые *бессовестные* дела. «Иезуиты, — продолжает Тютчев, — это люди, одержимые ревностью пламенной, неутомимую, нередко героическою, к делу христианской религии. Но в то же время они и великие преступники против христианства, потому что дух личного эгоизма, человеческого *я* обладает ими не как отдельными единицами, но ими как орденом (*domines par le moi humain non pas comme individus, mais comme Ordre*); потому что они отождествили дело христианское с своим собственным, потому что собственное самоудовлетворение возвели в значение победы Божией, и в стяжание побед Господу Богу внесли всю страсть и безразборчивость личного эгоизма... Их грех — грех самого Рима, воплотившего в себе одном Вселенскую Церковь... Между иезуитами и Римом связь истинно органическая, кровная. Орден Иезуитов концентрированное, но буквально верное выражение Римского католицизма; одним словом: это сам Римский католицизм, но на положении действующего и воинствующего (*le catholicisme romain lui-même mais a l'état militant*)... Та часть западного общества, которая совсем оторвалась от христианства, нападает на иезуитов только для того, чтоб, прикрывшись их непопулярностью, вернее поражать настоящего своего врага. Но зато католики, оставшиеся верными Риму, поставлены в такое положение, что хотя бы они, как христиане, были вполне правы в своей вражде к Ордену, однако же, нападая на иезуитов, подвергаются опасности поранить глубоко самую Римскую церковь...»

Барон Пфедфель в своей статье, о которой мы уже часто упоминали, приводит еще следующее, чрезвычайно меткое выражение Тютчева: «En frappant les Jésuites, on espère démolir l'Eglise: supprimer les Jésuites c'est désosser le catholicisme (поражая иезуитов, надеются сломить Римскую церковь: уничтожить иезуитов значит обескостить католицизм)». Но и статья под иезуитское знамя нельзя, не отрекшись от христианской совести и чистоты христианского нравственного учения... «Таково безвыходное положение верных сынов Римской церкви!» *

Затем следует у Тютчева подробный анализ разных несбыточных требований, обращенных к Папе, при восшествии его на престол, например, освобождения Италии от иноземного ига, восстановление единой Италии под властью Папы, «чего-то вроде христианского калифата» и т. п. Двусмысленность положения не могла долее продолжаться: Пий IX порвал наконец все связи «с друзьями своей особы и врагами Папства», — вспыхнул мятеж, — Пий IX бежал, — революция оделась в образ Римской республики. Впрочем, замечает Тютчев, революционная партия не удовлетворилась бы, конечно, никакими уступками со стороны Папы. Собственно говоря, ей нет никакого дела до очищения Церкви от чуждых, нехристианских духовных примесей; «ей ненавистен самый элемент христианский, заявляемый существованием Папства, по той же причине этой партии хотелось бы вычеркнуть все прошедшее Италии, все исторические условия ее бытия, как зараженные тем же церковным началом; ей хотелось бы, *действием чистого революционного абстракта*, связать вновь создаваемую республику с республиканским строем древнего Рима!» Но вот теперь эта партия побеждена, и папская власть восстановлена. Кем же? К довершению роковой сложности и запутанности Римского вопроса — Французскую республику под управлением Людовика-Наполеона...

В этом действии Франции, — рассуждает по этому поводу Тютчев (заметим: вслед за совершением действия, еще в 1849 г.), — видят обыкновенно или безрассудно-удалый поступок, un coup de tête, или ошибку. Чаще же всего говорят: Франция сама не знает, чего хочет. Следовало бы прибавить: Франция и не мо-

* И такова, прибавим, неспособность католиков оценить это свое положение (истинное его уразумение возможно только православному), что все эти строки Тютчева кажутся барону Пфедфелю защитой иезуитского Ордена, — а не смертным приговором, произнесенным романизму с Орденом включительно!

жет знать, чего она хочет. Для того чтобы знать, надо бы иметь единую волю, а Франция, вот уже шестьдесят лет*, осуждена иметь их две. Здесь дело не в разногласии мнений, что встречается во всех обществах, управляемых париями; здесь дело в постоянном, непреходящем и неразрешимом антагонизме, который в течение 60 лет составляет так сказать, самую основу (le fond) народной совести во Франции: *раздвоена самая душа Франции...* Революции было возможно перевернуть, видоизменить, исказить эту страну; но ей было невмочь, и никогда не будет под силу усвоить ее себе вполне (elle n'a pu, ni ne pourra jamais se l'assimiler entièrement). Что бы революция ни делала, есть стихии, начала в нравственной жизни Франции, которые ей не поддадутся — долго, по крайней мере, до тех пор, *пока будет Франция на свете*: таковы — католическая церковь с ее верованиями и учением; христианский брак и семейство — и даже собственность. Но так как и революция, вероятно, не согласится отдать захваченное и уже вошла в кровь и в самую душу французского общества, и так как мы не знаем в истории мира ни одной формулы заклинания (formule d'exorcisme), приложимой к целому народу, то следует полагать, что это состояние непрерывной, глубоко-внутренней (intime) борьбы, раздвоения непрестанного и, так сказать, органического, сделалось надолго и очень надолго нормальным состоянием французского общества... И вот почему мы в течение 60 лет видим в этой стране государство, революционное по принципу, влекущее за собою на буксире целое общество, которое, однако, не более как взбунтовано (un état révolutionnaire par principe trainant a la remorque une société qui n'est que révolutionnée). Понятно, что правительство, которое сродни им обоим, должно непременно обретаться в положении самом фальшивом, непрочном, — осуждено на бессилие... Оно может существовать только под условием борьбы с тою самою властью, которой обязано своим бытием...

Все эти вещи слова; они вполне оправданы последующим ходом исторических событий. В течение последней четверти века душа Франции не обрела цельности, — напротив, этот недостаток духовной цельности сказался пагубным образом даже в такой миг народного бытия, когда живее чем когда либо дается народу ощутить себя органическим целым: мы разумеем миг внешней опасности, войну 1870 г... Казалось бы, такой простой, несложный, грубый факт, как нашествие иноземцев, мог бы

* Теперь уже 85.

хоть на время слить воедино все нравственные силы Франции и даже послужить ей к обновлению духа, — но он обличил только во Франции упадок патриотизма. Следовательно, духовная язва раздвоения проникла в область самого естественного, непосредственного, инстинктивно-цельного чувства, — такую область, которая невидимому недоступна действию каких бы то ни было отвлеченных принципов... Можно, кажется, с достоверностью утверждать, что в случае окончательного торжества революционного начала во Франции, т. е. при логическом развитии этого начала до его крайнего выражения, т. е. до коммуны в роде бывшей Парижской и до федерации, Франция, вслед за утратою внутренней, утратит и внешнюю цельность, т. е. перестанет быть — как Франция, как историческая индивидуальность.

Обрисовав нравственное и внутреннее положение Франции, Тютчев возвращается к поступку французской власти в 1849 г., т. е. к ее вмешательству в Римское дело и к восстановлению ею Папства. В этом поступке отражается, по его мнению, «вся двойственность стремлений и инстинктов, скрещивающихся, так сказать, в сердце и мыслях каждого французского правительства — вся глубина противоречия, на которое оно обречено»... «Правительство революционного происхождения, — говорит он, — являясь посредником между революцией и Папою, не могло, конечно, надеяться примирить то, что по самой природе своей непримиримо; в чью бы пользу из двух противников оно ни решило тяжбу, оно бы непременно поранило само себя, отрелось бы от целой половины себя самого. Этим обоюдоострым вмешательством оно достигнет только того, что еще пуще запутает спутанное, еще сильнее раздражит и ухудшит рану, — в чем оно вполне и успело»... Нужно ли напоминать, что это суждение буквально подтвердилось событиями? Продержав 20 лет свои войска в Риме, для поддержания власти Папы, Наполеон вынужден был наконец отозвать их, не разрешив Римского вопроса и не упрочив Папства; но сам же Наполеон, в силу той же внутренней двойственности, освободив Италию, двинул ее на Рим, и в конце концов окончательно испортил отношения Франции к Италии и погубил себя самого.

Далее Тютчев снова характеризует уже окончательными чертами состояние Римского вопроса, и в последнем выводе указывает опять: с одной стороны — на неминуемость секуляризации Папства и вместе победы антихристианского начала; с другой — на нравственную невозможность для Папы согласиться на какую-либо сделку с этим началом, совершить дело

вероотступничества и предательства. Для всего многомиллионного западного христианства Папство продолжает служить единственным оплотом веры в ее борьбе с безверием; но безнадежен этот оплот, расшатанный, подточенный в самом своем основании ложью, внедрившеюся в Римскую церковь. Такое роковое, безвыходное положение Западной церкви внушает Тютчеву не глумление и хулу, а глубокое, искреннее сострадание. Его обращение к ней звучит лирическим, возвышенным строем, согрето любовью и верой:

Что может быть ужаснее для служителя Христова, как быть обреченным на власть, отправлять которую ему нельзя иначе, как на гибель души, на разорение церкви?.. Нет, поистине, такое ужасное, такое противоестественное положение продлиться не может. Наказание или испытание, — мыслимо ли, чтоб Господь в Своем милосердии оставил еще надолго Римскую церковь охваченною этим огненным кругом и не открыл пути, не указал исхода, — исхода дивного, светозарного, нечаемого, — или, лучше сказать, чаемого уже многие веки... Может быть, еще много превратностей и несчастий отделяют от этого мгновения Папство и подвластную ему Церковь. Может, оно еще только при самом начале этих бедственных времен, — ибо немалое то будет пламя, не краткосрочный то будет пожар, который, пожирая, обращая в пепел целые века суетных притязаний и противохристианской вражды, сокрушит наконец роковую преграду, заслоняющую желанный исход.

И как ввиду того, что творится, ввиду этой новой организации зла, самой искусной, самой грозной, какую когда-либо знавали люди, — ввиду целого мира зла, вполне устроенного и вооруженного, с его церковью безверия, с его правительствующим мятежом, — как возбранить христианам надежду, что Господь соблагоизволит преподать Своей Церкви крепость, соразмерную с новым подвигом, ей указуемым, что пред началом готовящегося боя Он возвратит ей полноту ее сил, и Сам, во время потребно, уврачуеет Своею благою десницею язву на ее теле, нанесенную человеками, — эту зияющую язву, уже во семьсот лет не перестающую точить кровь!..

Православная Церковь никогда не отчаивалась в этом исцелении. Она ждет его, она не уповает только, — она уверена в нем. Как тому, что едино по своему началу, что едино в вечности, не преодолеть разъединения во времени? Несмотря на многовековую разлуку и все человеческие предубеждения, она не переставала признавать, что христианское начало никогда не вымирало в Римской церкви, что оно всегда было в ней

сильнее лжи и человеческой страсти, — и вот почему она питает внутреннее глубокое убеждение, что оно пересилит всех своих врагов. Православная Церковь знает и то, что в настоящую пору, как и в течение столетий, христианские судьбы Запада все еще в руках церкви Римской, и верит, что в день великого воссоединения Рим возвратит ей неповрежденным (*intacte*) сей священный залог...

Затем в Тютчеве опять всплывает поэт, и вся его заветная дума воплощается им в следующем величавом образе:

«Да позволено будет нам в заключение напомнить обстоятельства, сопровождавшие посещение Русским Императором Рима в 1846 г. Вероятно, еще памятно то всеобщее душевное волнение, с каким встречено было его появление в храме Св. Петра, — появление православного императора, возвратившегося в Рим после стольких веков отсутствия; памятен тот электрический трепет, пробежавший по толпе, когда она его увидела молящимся у гробницы Апостолов. Это волнение имело законную и праведную причину. Коленопреклоненный император был там не один; вся Россия была там, коленопреклоненная с ним вместе... Будем надеяться, что не вотще вознеслась ее молитва пред святыми останками!..»

Такова статья Тютчева. Когда вспоминаешь, что эта статья написана четверть века тому назад, то она, поистине, представляется целым событием в области мысли, в области русского и общечеловеческого сознания. Нельзя не повторить с Хомяковым, что «она не только лучшее, но *единственное дельное* (т. е. единственное верное) сказанное о Западе где бы то ни было». Нельзя, кстати, не вспомнить и этих слов Хомякова, что «статья Тютчева заграничной публике не по плечу». Дело в том, что сознать Запад вполне возможно, кажется, только русскому; ибо самому Западу трудно стать к себе в свободное, так сказать, объективное отношение, — найти точку зрения вне себя самого и выше себя самого. Между тем русский, с одной стороны, настолько воспринимает в себя Запад, что ему ведомы и близки все биения его сердца, все радости, все беды, все чаяния, все недуги Запада, ведомы и близки, как будто свои, родные; с другой стороны, оставаясь русским, сохраняя свою духовную народную самобытность, он обладает точкою зрения, самую близкою к Западу и, однако же, вне его, и может познавать Запад в самом себе, при помощи собственного внутреннего опыта. Разумеется, эта точка зрения дается только самостоятельной русскою мыслью, проникшеюся насквозь стихией русской народности. Только с высоты того церковно-исторического созер-

пания, которое доступно каждому русскому как православному (ибо русская народность не мыслима вне православной стихии), открывается во всей своей ширине исторический горизонт христианского Запада, разъясняется весь смысл его внутренней борьбы, истинная сила и значение вопросов, его удручающих. На этой-то высоте и стал Тютчев двадцать пять лет тому назад, первый осветил историческую жизнь Запада светом русской, христианской, православной мысли, — первый заговорил с западным обществом языком русского и православного и не колебался пред лицом всего мира указать ему новый мир мысли и духа — в России.

1875

