

в 1844 году» (1845). Немногие строки, посвященные поэту, проникнуты теплотой и глубоким уважением к его личности: «Читая стихи Баратынского, забываешь о поэте и тем более видишь перед собой человека, с которым можешь не соглашаться, но которому не можешь отказать в своей симпатии, потому что этот человек, сильно чувствуя, много думал, следовательно, жил, как не всем дано жить, но только избранным» (8, 447). В этой же статье Белинский приходит к следующему, пожалуй, окончательному

выводу: «Вообще, поэзия Баратынского — не нашего времени; но мыслящий человек всегда перечтет с удовольствием стихотворения Баратынского, потому что всегда найдет в них человека — предмет вечно интересный для человека» (8, 448). Этим сказано все: обладая несомненными художественными, эстетическими достоинствами, которые безусловно признавал критик, поэзия Баратынского уже не могла звучать так, как звучала раньше, ибо наступила новая эпоха.

В. Е. Ветловская

ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ В ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф. И. ТЮТЧЕВА.

(В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ)

Проблема народности — одна из фундаментальных проблем, занимавших творческую мысль Ф. И. Тютчева.

Судьба поэта сложилась так, что всю молодость и раннюю зрелость — пору, когда формируются убеждения, — ему пришлось жить за границей. В основном это было время его дипломатической службы (1822—1839). Кровную связь с Россией Тютчев не переставал ощущать никогда, и долгие годы, прожитые им за границей, не только не ослабили эту связь, но, скорее, укрепили. «Скажите, — писал Тютчев родным в 1837 году, — для того ли родился я в Овстуге, чтобы жить в Турине? Жизнь, жизнь человеческая, куда какая нелепость!» И затем, в 1839 году: «...я твердо решил оставить дипломатическое поприще и окончательно обосноваться в России... Мне надоело существование человека без родины...»¹

Жизнь за границей и дипломатическая служба наложили на мировоззрение поэта резкую печать. Они предопределили выбор, и особый ракурс, и решение интересующих его проблем. Даже живя в России, Тютчев смотрел на нее несколько издалека — глазами европейского дипломата, которому надлежит достойно представлять великую державу и для которого все внутренние ее неурядицы, каковы бы они ни были, обычно отступают на второй план в сравнении с внешними противоречиями и внешним положением, занимаемым его страной на международной сцене. Это был взгляд внимательный и благожелательно-пристрастный, но схематизирующе-обобщенный; каждый раз нацеленный на ведущие

политические тенденции русской жизни, а не на ее детализацию; стремящийся более заглянуть вперед и угадать будущее, чем задержаться в сиюминутном и «домашнем» настоящем. Вот почему Тютчев одобрил точку зрения П. А. Вяземского в книге, посвященной Д. И. Фонвизину («Фон-Визин»). СПб., 1848): «Ваша книга, князь, доставила мне истинное наслаждение... Взятая ею точка зрения есть та колокольня, с которой открывается вид на город. Проходящий по улице не видит его. Для него город, как таковой, не существует. Вот чего не хотят понять эти господа, воображающие, что творят национальную литературу, утопая в мелочах» (2, 142). Последние слова метили в бытописательский род литературы, знакомивший читателя с подробностями русской жизни, с характерами и средой низших слоев русского общества, городским и деревенским простонародьем.

Взгляд с «колокольни», охватывающий всю панораму и опускающий «мелочи», Тютчеву был более близок, чем взгляд, ограниченный пределами «площади». Ему казалось, что наблюдатель, занятый «мелочами», теряет из виду величественную картину целого и, придавая преувеличенное значение деталям и подробностям, никакой дистанцией от него не отделенным, невольно превращает их и целое в «карикатуру» (ср.: 2, 101). Понятно, что такая «карикатура» была лишена для Тютчева достоинства народности. За всем этим ясно усматривается общая установка: понятие народности поворачивается у Тютчева в первую очередь общенациональным, а не социальным аспектом.

Разумеется, Тютчев не хуже прочих сознавал, что русское общество неоднородно, что, разделенное на сословия, оно далеко от единства. И тем не менее национальная связь ему казалась глубже и важнее внутринациональной разрозненности, межнациональные границы

¹ Тютчев Ф. И. Соч.: В 2-х т. М., 1984, т. 2. (Письма), с. 33, 44. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте: первая цифра — том, вторая — страница.

важнейшие социальные перегородки, а потому представления о народе и его исторических судьбах обычно (хотя и не всегда) сливались для него с представлением об исторических судьбах всей нации. Это убеждение отчетливо выражено в публицистических статьях, многих политических стихотворениях и переписке.

Взгляд Тютчева на характер своего народа, его прошлое, настоящее и будущее представляет собой довольно стройную концепцию. Заявленная в публицистических статьях 40-х годов, она и в дальнейшем в существенных пунктах не менялась. Общая ее тенденция, продиктованная естественным чувством патриотизма, заключалась в апологии России. Правда, в первой же статье 1844 года «Россия и Германия» (написанной, как и остальные, по-французски и прежде всего для западного читателя²) Тютчев с самого начала демонстративно отказывается от защиты России: «Что же касается . . . до так называемых защитников России, то они . . . уже слишком просты. . . Они представляются мне людьми, которые в избытке усердия в состоянии поспешно поднять свой зонтик, чтобы предохранить от дневного света вершину Монблана! . . . Нет. . . мое письмо не будет заключать в себе апологии России. Апология России. . . Боже мой! Эту задачу принял на себя мастер, который выше нас всех и который. . . выполнял ее до сих пор довольно успешно. Истинный защитник России — это история; ею в течение трех столетий неустанно разрешаются в пользу России все испытания, которыми подвергает она свою таинственную судьбу. . .»³ Отказ от защиты России здесь только тактический, только дипломатический прием: трудно с большей сдержанностью и энергией высказать патриотическое чувство, исполненное гордости и веры. Ведь именно это побуждение заставило Тютчева взяться за перо, поскольку статья была написана в ответ на грубые выпады против России немецкой печати.⁴

² Статья, вышедшая в Мюнхене в 1844 году, называлась «Lettre à Monsieur le d-r Gustave Kolb, rédacteur de la Gazette Universelle» («Письмо к доктору Густаву Кольбу, редактору „Всеобщей газеты“»).

³ Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. / Под ред. П. В. Быкова. СПб., 1913, с. 280. В дальнейшем ссылки на статьи Тютчева даются в тексте по этому изданию.

⁴ «Поводом к статье Тютчева, — пояснял И. С. Аксаков, — послужили бешеные нападки на Россию публицистов самой Германии. В то время политика Петербургского кабинета управляла политикой всех немецких правительств, сдерживала *status quo*, созданное Священным союзом. . .» Немецкое общество «видело в России помеху как своим либеральным стремлениям, так и еще более стрем-

Впрочем, чувство оскорбленного национального достоинства Тютчеву было хорошо знакомо: годы, прожитые им в Германии, были годами, когда вражда Запада к России не утихла. Победоносный для России исход войны с Наполеоном и ближайшее знакомство Европы с этой «варварской» для нее страной прозвучали на Западе неприятное впечатление. Политика русского правительства по окончании общеевропейской военной кампании (его альянс с европейской реакцией) усилила недоброжелательство многих западных публицистов. Страх и ненависть, которыми были проникнуты их писания, не ограничивались политическими акциями Петербургского кабинета, но нередко изливались на всю победоносную нацию в целом.

У ненависти Запада к России, выступившей в Европе поборницей деспотизма, были основания, но была и немалая доля лукавства, поскольку деспотизм никогда не был привязан именно к России и его проявления можно было разглядеть, не выходя за границы самой Европы. Как раз об этом писал Герцен, возражая западным хулителям России: «. . . какой позор в 1849 году узнавать царизм лишь под 59 градусом северной широты! Поносите сколько вам будет угодно и осыпайте упреками петербургское самодержавие и печальное постоянство нашей безропотности, но поносите деспотизм повсюду и распознавайте его, в какой бы форме он ни проявлялся.»⁵ Сходная логика заставляла Тютчева обратиться к Западу с тем же призывом: «. . . мне скажут, что несовершенства нашего общественного строя, недостатки нашей администрации, положение низших слоев нашей народности раздражает общее мнение против России. Неужели? . . . если уже вы обладаете таким чрезмерным запасом сочувствия к человечеству, если вы не находите ему помещения у себя и в свою пользу, то не сочли ли бы вы более справедливым разделить его между всеми народами земли? Все они заслуживают сожаления. Взгляните, например, на Англию! Что вы о ней скажете? Взгляните на ее фабричное население, на Ирландию; и если бы вам удалось. . . подвести потоги в этих двух странах, если бы вы могли взвесить. . . злополучные последствия русского варварства и английского просвещения, — быть может, вы признали бы более своеобразности, чем преувеличения, в заявлении. . . что в соединенном королевстве существует по крайней мере миллион людей, которые много бы выиграли, если бы их сослали в Сибирь! . . .» («Россия и Германия», с. 292—293).

лениям к политическому единству» (Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886, с. 124).

⁵ Герцен А. И. О развитии революционных идей в России. — Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1956, т. 7, с. 151.

Не только обычная неприязнь западной печати, побуждавшая его как русского дипломата вступить за честь своей страны, но (и это, может быть, главное) реальная ситуация в Западной Европе, бедственное положение «низших слоев» ее «народностей» заставляли поэта с надеждой обращать свой взор к России.⁶ Итоги европейского просвещения, практические следствия выработанных Европой форм цивилизации Тютчев, так же как лучшие умы на Западе и в России, оценивал степенью благосостояния наименее обеспеченных классов.⁷ Благополучие немногих за счет материального или нравственного (или того и другого вместе) обнищания большинства — вот все, что в конце концов могла предложить Западная Европа. Ни этот результат, ни самый путь к нему не казались Тютчеву (и близким ему по философско-историческим воззрениям славянофилам, а позднее почвенникам и народникам) желательными для России. Вот почему мысль о благе своего народа прочно увязалась в сознании поэта с упованиями на особую роль, предназначенную России в судьбах мира.

Теоретическая основа философско-исторической концепции Тютчева (если называть важнейшие имена) восходит к положениям, сформулированным Монтескье (трактат «О духе законов», 1748) и в еще большей мере Гердером (трактат «Идеи к философии истории человечества», 1791). «Многие вещи управляют людьми, — писал Монтескье, — климат, религия, законы, принципы правления, при-

меры прошлого, нравы, обычаи: как результат всего этого образуется общий дух народа».⁸ Все отправления народной жизни находятся во взаимной связи и обусловленности по, хотя и допускают по временам случайные отклонения в сторону, в целом повинуясь определенным закономерностям, заложенным в природе вещей. «Легкость и быстрота, — говорил Монтескье, разъясняя факты русской истории, — с которыми этот народ приобщился к цивилизации, неопровержимо доказали, что его государь (Петр I. — В. В.) был о нем слишком дурного мнения. . .»⁹ Многое в прежнем строе русской жизни не соответствовало, по мысли Монтескье, природному характеру страны и явилось следствием чужеродных привнесений. Именно поэтому «Петр I сообщил европейские нравы и обычаи европейскому народу с такой легкостью, которой и сам не ожидал».¹⁰

Для Гердера «и различия между людьми, и различия между всеми произведениями земного шара объясняются. . . специфическими свойствами той среды, в которой мы живем. . .»¹¹ Но Гердера, в отличие от Монтескье, не столько интересуют закономерности, ограниченные известным временем и местом, сколько закономерности, управляющие историей человеческого рода вообще. Исторический процесс Гердер понимает как постоянное становление, переход одних форм в другие (низших в высшие), совершающийся благодаря действию органических творческих сил. Подспудно они руководят и жизнью человечества, и жизнью природы,

⁶ Подчеркнем: Тютчев не говорит о совершенстве русского строя, администрации и т. д. Все эти несовершенства он видел сам (ср. его слова, отмеченные в дневнике М. П. Погодина за 1825 год: «В России канцелярии и казармы. Все движется около кнута и чина». — В кн.: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888, кн. 1, с. 310). Дело было в сравнении, при котором положение низших классов играло главную роль. В России, еще не капитализировавшейся в той степени, как это было на Западе, положение этих классов было, конечно, лучше (ср.: Герцен А. И. О развитии революционных идей в России, с. 260—261). Правда, привыкнув к ненависти западной печати, Тютчев закалялся против этой ненависти настолько, что, кажется, раз и навсегда утратил способность воспринимать какие бы то ни было порицания по адресу своей страны. За редким исключением они обычно окрашивались для него западными впечатлениями и, если раздавались в России, были «лакейством».

⁷ «Мнимые социальные совершенства» строя цивилизации (Фурье Ш. Избр. соч. М.; Л., 1954, т. 3, с. 24) — постоянная тема Фурье, Сен-Симона и других утопистов.

⁸ Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1955, с. 412.

⁹ Там же, с. 416.

¹⁰ Там же, с. 417. В отличие от Монтескье, Руссо писал в «Общественном договоре. . .» (1762): «Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными, у него не было подлинного гения, того, что творит и создает все из ничего. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что его народ был диким, но совершенно не понял, что он еще не созрел до уставов гражданского общества. . . Он хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он поменял своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать. . .» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 183). При всей разнице высказанных взглядов состояние допетровской Руси, будь оно случайным для нее (Монтескье) или естественным (Руссо), представлялось философам состоянием дикости, варварства, поскольку тот и другой оценивали мир с позиций западноевропейской истории и культуры.

¹¹ Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 25.

потому что человечество — только часть природного целого. При этом «незримая сила творит не по случайности и произволу, но она, скорее, лишь *открывает* себя в своем внутреннем существе. Она становится зримой. . . и какой бы она ни была, откуда бы ни взялась, — должна заключать в себе самый тип своего явления. Новое живое существо — не что иное, как осуществившаяся в реальности идея творческой природы, — природы, которая мыслит в действии».¹² И то же самое следует сказать о целом народе, вырастающем на определенной почве, в определенной среде и живущем по законам биологического организма. Традиция увязывает его с прошлым — корнями и общим истоком, тогда как развитие и высвобождение животворящих народ органических сил увлекает его в будущее.¹³

Для Гердера не существует народов культурных, просвещенных и народов, лишенных просвещения и культуры (если использовать эти понятия в широком смысле): «На общей картине народов мы видим бесчетные оттенки, цвета меняются с местом и временем. . . Если мы примем за основу понятие европейской культуры, то, конечно, найдем ее только в Европе», но «где существует человек, там существует и традиция. . . Если человек живет среди людей, то он уже не может отрешиться от культуры. . .».¹⁴ Само разнообразие и многообразие «идей творческой природы», сказывающееся и в типах культуры (ср.: «. . . и пробуется тут каждый звук и испробован будет каждый. . .»¹⁵), имеет ценностный смысл: в соединении с интенсивностью и полнотой воплощения это «многообразие ярче всего свидетельствует о творческой мощи природы.

Правда, культура и просвещение той или иной эпохи, того или иного народа реализует (при благоприятных обстоятельствах) лишь немногие из бесчисленных возможностей, вообще дарованных человечеству. Достигнув совершенства (поскольку «в каком бы роде ни проявлялось Просвещение среди людей, — оно всегда стремится к совершенству»), культура «не может задержаться на такой высшей точке», а должна «начать отсюда спуск».¹⁶ Наступает время новых возможностей и новых реализаций: «Цветок распустился, и это как раз означает, что он скоро завянет. . . Каждому растению суждено отвести, но, отцветая, растение разбрасывает семена, и живое творение обновится. . . Итак, пусть каждый стремится

на своем месте быть тем, чем он может быть в цепочке вещей. . .»¹⁷

Гердер решительно отверг серьезность притязаний свойственного европейцам европоцентризма. Для этого философа предпочтение той или иной культуры (т. е. той или иной реализованной возможности) есть только дело привычки и пристрастий — свойств, не имеющих никакого отношения к провидению, или (что, по Гердеру, в данном случае одно и то же) к творческой природе, занятой действием — самим процессом творения.

Испытывая влияние чужой культуры, возникающее в результате общения народов (так, Запад в течение всего средневековья и нового времени испытывал влияние римской античности, тоже достигшей своих высот не без чужих влияний), складывающаяся культура органически перерабатывает ее итоги сообразно характеру своей почвы (собственных традиций) и духу времени. Так создается новое звено общей цепи прогресса, делается новый шаг в движении человечества к совершенству — торжеству «гуманности», т. е. «разума и справедливости».¹⁸ Следовательно, будущее каждый раз принадлежит молодым силам, едва вступающим в пору зрелости.

В отличие от Монтескье, утверждавшего, что среди многих взаимодействующих и управляющих людьми и государствами обстоятельство главную роль играет климат (иногда — формы правления),¹⁹ Гердер полагал, что такую роль играет религия.²⁰ При всем несовершенстве христианства оно представлялось Гердеру той религией, которая более, чем любая другая, соответствует духу гуманности (из отдельных ее форм — православие, католичество, протестанство — он отдавал предпочтение последней).

Основные положения философии всемирной истории, высказанные Гердером, оказали глубокое и продолжительное воздействие на русскую и европейскую мысль. Люди решительно расходящихся убеждений по конкретным историческим вопросам, как Тютчев и Чаадаев в их взглядах на судьбы России, сходились на общей почве теоретических гердерянических истоков.²¹ Везде, где национальное своеобразие выступало на первый план в сравнении с межнациональной общностью исторического процесса, а во главу этого процесса ставились социальные факторы (борьбу классов), а факторы духовные, идеологические, с момента появления книги Гердера легко заметить его влияние. В трактате Ж. Мишле «Народ» (1846) оно не менее

¹² Там же, с. 183.

¹³ Ср.: «. . . принципы философии истории, очевидные, как сама естественная история человека. . .» — «традиция и органические силы» (там же, с. 230).

¹⁴ Там же, с. 230—231.

¹⁵ Там же, с. 199.

¹⁶ Там же, с. 388.

¹⁷ Там же, с. 389.

¹⁸ Там же, с. 390.

¹⁹ Монтескье Ш. О духе законов. — Избр. произв., с. 417; ср. с. 259.

²⁰ Гердер И.-Г. Указ. соч., с. 253 и др.

²¹ См.: Незаданные письма Тютчева и к Тютчеву. — Лит. наследство, 1935, т. 19—21, с. 587—593.

очевидно, чем в сочинениях русских славянофилов.²² Накануне французской революции 1848 года, в довольно мрачное для Франции время, Мишле писал: «Что бы с нами ни случилось, будем мы бедны или богаты, счастливы или несчастны, придется ли нам жить или умереть, возблагодарим господа за то, что он дал нам великую родину — Францию! . . . Конечно всякий великий народ воплощает какую-нибудь идею, имеющую значение для всего человечества. Но насколько это более верно применительно к Франции».²³

Что касается славянства и собственно России, то Гердер говорит о них немного. Маленькая глава о славянах начинается фразой: «Славянские народы занимают на земле больше места, чем в истории. . .»²⁴ Афористическое начало этой мысли варьируется у Герцена: «История славян скудна. За исключением Польши, славяне скорее подлежат ведению географии, чем истории».²⁵ Тютчев, рассуждая о России, за которой, по его понятиям, стоит все славянство, поворачивает мысль Гердера иначе: «Что такое Россия? Каков смысл ее существования, ее исторический закон? Откуда явилась она? Куда стремится? Что выражает собою? . . . Правда, что вселенная указала ей видное место; но философия истории еще не сообразовала признать его за нею» («Россия и Германия», с. 284). Об этом сокрушался и сам Гердер. Несмотря на то что «в разных странах созданы полезные, превосходные труды по истории славянского народа. . . остается пожелать, чтобы их пробелы были восполнены. . . и чтобы, наконец, была создана целостная история этого племени, чего настоятельно требует общая картина человечества».²⁶

Хотя Гердеру были существенно важны отмеченные им «пробелы», он заклю-

чает с надеждой: «. . . колесо все переменяющего времени вращается неудержимо. . . и славянские народы, столь глубоко спавшие. . . пробудятся, наконец, от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства (имеется в виду иноплеменное владычество, — В. В.), станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли. . . и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли».²⁷ Два-три скупых соображения относительно России, самой значительной из славянских стран, свободной от чужого порабощения и сложившейся на востоке Европы в могучую державу, подчеркивают то, что отличало, в глазах Гердера, эту страну от Западной Европы — особый характер ее религии и просвещения, унаследованной не римские, а восточнохристианские традиции.²⁸ Упомянув в последний раз о «единственном государстве, которое. . . стало складываться в Восточной Европе за пределами Римской империи и римского папства», Гердер подытожил: «Это государство — Россия. С самого своего основания она шла иными, особыми путями по сравнению с западными государствами Европы. . .»²⁹

Особые пути России, настоящее и будущее ее народа, его судьбы были предметом размышления думающих русских людей в течение всего XIX века, да и позднее. В 1840-е годы, когда Тютчев писал свои публицистические статьи, эти вопросы стояли в центре внимания и полемика западников и славянофилов отразила назревшую потребность в их разрешении. Надо заметить, что проблемы русской действительности те и другие рассматривали в сопоставлении с проблемами западных стран. И западники и славянофилы сознавали, что история современной России является частью общеевропейской истории, что как бы своеобразно ни развивались события на Западе и Востоке Европы, они имеют (и в ходе своем и в результатах) самый непосредственный, самый актуальный интерес для каждой из сопоставляемых сторон.

Сложность заключалась в том, что, в то время как основные тенденции западноевропейской жизни (успевшие обнаружиться к середине XIX века со всей определенностью в открытых социальных конфликтах) тем и другим были ясны, тенденции русской жизни представлялись загадкой. Это давало основания для предположений и верований самого разного свойства. Так было в 1840-е годы, так было и много лет спустя. Ср.:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить.
(1866)

²⁷ Там же, с. 471.

²⁸ Там же, с. 501, 556—557.

²⁹ Там же, с. 77.

²² Ср., например, одно из важнейших положений А. С. Хомякова: «. . . каждый народ представляет такое же живое лицо, как и каждый человек. . . внутренняя его жизнь есть не что иное как развитие какого-нибудь нравственного или умственного начала. . . такого начала, которое определяет судьбу государств, возвышая и укрепляя их присущую в нем истинную или убивая присущую в нем ложь» (*Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах [1846]. — Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1878, т. 1, с. 38*).

²³ *Мишле Ж. Народ. М., 1965, с. 142, ср. с. 146.* Идея, о которой говорит Мишле, — идея всеобщего братства и революции: «. . . в глазах Европы Франция всегда будет носить лишь одно неисконное имя, ее настоящее имя на веки веков: Революция» (там же, с. 20).

²⁴ *Гердер И.-Г. Указ. соч., с. 470.*

²⁵ *Герцен А. И. О развитии революционных идей в России, с. 144.*

²⁶ *Гердер И.-Г. Указ. соч., с. 471—472.*

В отличие от других европейских народов, уже сыгравших свою роль в мировой истории, считал Герцен, «все прошлое славянских народов носит характер почина, вступления в права хозяина, бурного роста и проявления способностей». Они только еще влились в могучий поток истории. Они никогда не обладали развитием, сообразным их природе, их гению, их стремлениям. Каковы же эти стремления? . . . Скажу лишь, что они не являются четкой теорией, но живут в народе, в его песнях и преданиях, что они существовали задолго до того, в *habitus* всех славянских племен. Скорее это инстинкт. . . к которому примешиваются национальные и религиозные домыслы, нежели обдуманная, определенная концепция».³⁰ Герцен писал это после крушения европейских революций 1848 года, когда он раз уверился в возможности социального переворота в странах «старого мира» и перенес свои чаяния на Россию. Именно в России (и у других славян) Герцен замечает в качестве характерной черты тот «инстинкт», те «смутные стремления», которые «совпадают с революционными стремлениями народных масс в Европе»: ведь тут и там «общий враг — старый феодальный монархический строй и общая надежда — социальная революция».³¹ Для веры в будущее России, способной осуществить эту надежду и сделать то, на что уже не способен мир романо-германский, у Герцена были свои основания; они учитывали исторические обстоятельства русской жизни — ее «социалистический элемент (имелся в виду традиционные общинные формы ее народного быта, — В. В.) и молодость».³² Герцен полагал, что Россия, полная свежих сил, сможет обогнать Запад на его революционном пути, опираясь не на головные, сконструированные формы «ассоциаций», предложенные Сен-Симоном, Фурье, Кабе и т. д. (за отсутствием чего бы то ни было похожего в западной действительности), а на исконные и все еще живые общинные начала крестьянской народной жизни.

Ни Тютчев, ни славянофилы не разделяли этих надежд.³³ Напротив, ссылаясь, в частности, на ту же «молодость» России, на те же общинные начала, но толкуя их в плане христианской общности, они верили в иной путь развития славянских стран, вполне органический для них, но все еще чуждый Западной Европе. «В течение весьма долгого времени, — писал Тютчев, — понятия Запада о Росии напоминали. . . отношение современ-

ников к Колумбу. . . известно, что очень долго люди Старого Света. . . упорно отказывались верить в существование нового материка. . . Такова же была судьба и тех понятий, которые составили себе о том другом новом свете — восточной Европе, где Россия во все времена служила душою и двигательною силою. . .» («Россия и Германия», с. 285).³⁴ Мысли, что за пределами Западной Европы «существовала другая Европа, восточная Европа, законная сестра христианского Запада, христианская, как и он, правда, не феодальная и не иерархическая (Тютчев имеет в виду феодализм и иерархию в их западных формах, — В. В.), но по тому самому еще более искренно христианская; чтобы существовал там целый мир, единый по своему началу, солидарный в своих частях, живущий своею собственною органическою, самобытною жизнью — этого допустить было невозможно, и многие поныне готовы в том сомневаться. . .» Такое заблуждение относительно России в свое время было извинительным: «в продолжении целых веков созидающая сила оставалась как бы схороненной среди хаоса. . . Но наконец, когда судьбы свершились. . . Европа Карла Великого очутилась лицом к лицу с Европою Петра Великого!» (там же). Отныне нельзя не сознавать, что Запад и Восток Европы отличаются друг от друга в своих началах, своих тенденциях.

Эти начала и тенденции выразились для Тютчева в двух многозначительных понятиях, которые он вынес в название отдельной статьи: революция и Россия. «Давно уже, — пишет Тютчев в этой статье, — существуют только две действительные силы — революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу» («Россия и революция», с. 295).³⁵

В противоположность Герцену, Тютчев и славянофилы полагали, что революционный путь развития, как и вообще

³⁴ Тема «нового мира», открытого Колумбом (без упоминания России и славянства, но безусловно в той же связи), варьируется в стихотворении Тютчева «Колумб» (1844).

³⁵ Эта статья была написана Тютчевым по горячим следам европейских революционных событий 1848 года и подана как «записка. . . императору Николаю о положении Европы после Февральской революции» (см.: Аксаков И. С. Указ. соч., с. 133). Статья представляла собой обработку одной из частей задуманного Тютчевым трактата «Россия и Запад». Другой обработанной частью того же замысла была третья статья — «Папство и римский вопрос с русской точки зрения». Остальные части сохранились в плане и небольших набросках (см. там же, с. 201 и сл.).

³⁰ Герцен А. И. О развитии революционных идей в России, с. 144.

³¹ Там же, с. 146.

³² Там же, с. 147.

³³ Для Тютчева идеи Герцена оставались «социальной утопией», «более или менее невольное монополение, им овладевшее» («О цензуре в России», с. 331).

революционные идеи, — детище Запада, они не имеют реальной опоры в самобытном укладе русской жизни (и других славянских стран). Представлялось, что развивающейся России уготован мирный путь, что этот путь лежит в стороне от революционных катастроф, в которых Тютчев и его единомышленники видели не проявление закономерности исторического процесса, подспудно совершающегося и в России, а нечто такое, что присуще именно европейскому Западу, что составляет его органическую и как бы «племенную» особенность, что является несчастным, но естественным следствием исторически установившегося там порядка вещей (ср. «Море и утес», 1848).

Революция означала для Тютчева торжество вражды и разобщения, она лишена была в его глазах каких бы то ни было созидательных элементов и несла в себе исключительно отрицательный смысл. Любые положительные убеждения и верования, соединенные с уничтожительным началом революции (которое, по мысли поэта, являлось самой ее сутью), в силу одного этого соединения казались Тютчеву *contradictio in adjecto*, были мечтой, ничем не обоснованной «утопией» (см.: «Папство и римский вопрос», с. 318—319).

Идея равенства и братства, написанная на лозунге Великой французской революции и воодушевлявшая их всех, была, по мысли Тютчева, узурпацией чужого знамени — «знамени христианства». Тютчев имел в виду заявления вроде тех, которые повторяет Мишле: «Франция продолжает дело Рима и христианства. Но то, что христианство лишь посулило, Франция привела в исполнение: братство и равенство, обещанные лишь в будущей жизни, она преподала миру как земной закон».³⁶ «И подлинно, — пишет Тютчев, — если прислушаться к тем наивно-богохульным разглагольствованиям, которые сделалась, так сказать, официальным языком нынешней эпохи, — не подумает ли всякий, что новая французская республика была приобщена ко вселенной лишь для того, чтобы выполнить евангельский закон? Именно это призвание и было приписано себе теми силами, которые ею созданы, за исключением, впрочем, того изменения, какое революция сочла нужным произвести, а именно — чувство смирения и самоотвержения, составляющее основу христианства, она намерена заменить духом гордости и превозношения (т. е. безграничной свободой, — В. В.). . .» («Россия и революция», с. 296).

Идея свободы, тоже написанная на революционном знамени, по мысли Тютчева, точнее выражает существо революции, если под свободой разуметь «дух гордости и превозношения» — своеволие личности, ее произвол: «Человеческое я,

желая зависеть лишь от самого себя, не признавая и не принимая другого закона, кроме собственного изволения. . . конечно, не составляет еще чего-либо нового среди людей, но таковым сделалось самовластие человеческого я, возведенное в политическое и общественное право. . . Вот это-то новое явление и получило в 1789 году название французской революции» («Россия и революция», с. 296; ср.: «Папство и римский вопрос», с. 311). В этой логике вещей естественно получалось, что Наполеон (его завоевательные войны, его стремление, края и перекраивая карту мира, навязать другим народам свою волю во что бы то ни стало) был не столько противником,³⁷ сколько продолжателем дела революции (лишь вынесенного вовне, за границы революционной Франции) и даже, может быть, наиболее ярким выразителем духа. Ср.:

Сын Революции, ты с матерью-ужасной
Отважно в бой вступил — и издемок
в борьбе. . .

Не одолел ее твой гений самовластный! . .
Бой невозможный, труд напастный! . .
Ты всю ее носил в самом себе. . .

п т д.

(Не позднее начала 1850 года)³⁸

Не признавая ни над собой, ни рядом с собой никакого закона, своеволие, возведенное в принцип, разрушает органические связи между людьми и нациями. Отрицая чужую самобытность, оно сеет вражду. Именно в этом плане Тютчев пишет о борьбе России с наполеоновской

³⁷ После принятия Наполеоном императорского титула в 1804 году (акт, внешне подтверждавший смысл совершенного 18 брюмера 1799 года захвата власти) Талейран писал в официальной бумаге: «Помазание и коронавание его императорского величества окончило революцию. Они поставили Францию под управление правительства, которое приличествует ее пространству и ее привычкам и от которого отказались после четырнадцати столетий только затем, чтобы броситься в туманные умствования, не имеющие связи с прошлым и не дающие никаких гарантий для будущего» (цит. по: *Тарле Е. В.* Талейран. М., 1962, с. 79).

³⁸ Неделю спустя после Ватерлоо Наполеон так оценил эту битву: «Державы не со мной ведут войну, а с революцией. Они всегда видели во мне ее представителя, человека революции». «В этой оценке, — пишет Тарле, — он всецело сошелся со всеми ближайшими поколениями свободомыслящей Европы, от которой был так далек во всех других воззрениях» (*Тарле Е. В.* Наполеон. — Соч.: В 12-ти т. М., 1959, т. 7, с. 364). Сказано не совсем точно: отношение к Наполеону «свободомыслящей Европы» (во Франции и за ее пределами) никогда не было однозначным.

³⁶ Мишле Ж. Указ. соч., с. 147.

Францией, когда Россия «хотела раз навсегда утвердить торжество права исторической законности. . . Потому что право, историческая законность — это ее собственное призвание. . . не во имя ли этого права. . . Россия восстановила целую народность, целый мир, готовый пасть? Не она ли призвала его к жизни самобытной, не она ли вернула ему его самостоятельность и организовала его?» Речь идет в данном случае о самом важном, по мнению Тютчева, вопросе внешней политики России — об освобождении славян от чужого порабощения, о восстановлении органического единства славянского мира. Во имя этого же права, пишет далее Тютчев, Россия «всегда сумеет воспрепятствовать тому, чтобы виновники политических опытов не успевали отторгнуть или сорвать целые народности от центра их установившегося единства и затем перекроить их по воле их бесчисленных фантазий, как предметы неодушевленные» («Россия и Германия», с. 287).

Итак, не высокие лозунги Великой революции («Свобода! Равенство! Братство!»), за которые сражались бедняки и пролетариат Франции, а ее финал отождествился в сознании Тютчева с самим понятием революции. Тютчев точно уловил смысл и направление происшедших в Европе перемен. Но буржуазный характер и итоги определенной революции он перенес на революционные события вообще. Впрочем, перед его глазами был именно опыт буржуазных революций, а в своих суждениях поэт не выходил за границы этого опыта. Эгоистическая жажда захвата и безмерное властолюбие — вот побуждения, которые овладели западноевропейским миром и которые, по мысли Тютчева, нашли наиболее полное воплощение в западном революционном движении.³⁹ Внутри этого

движения поэт не видел оттенков и различий, поскольку не видел социальных сил, стоящих за столкновениями отдельных мнений и группировок. Все они раз и навсегда носили для него общее название революции, а она сама (тоже раз навсегда) была для него буржуазной.

Тютчев, конечно, сознавал, что современное состояние Западной Европы исторически подготовлено. Но, по его убеждению, так же как по убеждению славянофилов, оно было подготовлено не борьбой враждующих классов (социальная сторона дела всегда оставалась у них на втором плане), а особым свойством европейского просвещения и лежащих в его основе форм христианства, с самого начала ориентированных на безграничную свободу (следовательно — произвол) личности и заключавших в себе семена вражды и разобщения.

Эти семена Западная Европа унаследовала вместе с традициями Древнего Рима — его своеволием и гордыней; неуважением к другим народам (варварам); девизом «Разделяй и властвуй!»; с его преклонением перед материальными благами и материальной силой; с единством, понятым как принуждение, как страх перед этой силой, а потому неорганическим и всегда непрочным. Эти традиции исказили и характер западного христианства (католичества),⁴⁰ начавшего со своеволия, а потом привязавшегося «к праху земных интересов» — к вещественной (не только духовной) власти, вещественному преимуществу, предопределивших в дальнейшем «борьбу притязаний» и непрерывное «соперничество». «В течение веков западная церковь, под сению Рима, почти совершенно утратила облик, указанный ее исходным началом» («Папство и римский вопрос», с. 310—312).⁴¹

(Фурье III. О торговле. — Избр. соч., 1951, т. 1, с. 394).

⁴⁰ Ср.: «Известно. . . что во все продолжение средних веков римские законы, римское устройство, разнообразно измененные. . . всегда очевидно существовали во всех местах Европы, куда прежде простиралось римское владычество. Эти законы, эти устройства, примешиваясь к обычаям варваров, естественно должны были способствовать к их образованию и действовать на их гражданский быт. . . на внешнее образование римской церкви и на ее политическое влияние» (Киреевский И. В. Деятельный век. — Избр. статьи. М., 1984, с. 72—73).

⁴¹ В отличие от Сен-Симона, полагавшего, что католичество долгое время служило единству и прочности европейского мира, Гердер считал, что оно, напротив, способствовало внутренней слабости и никогда не заглушавшей вражде: католической церкви «приписывают ту заслугу, что она объединила все народы Европы в одной христианской республике; но что

³⁹ Говоря о зле, терзающем современную Францию, Сен-Симон среди главного упоминает о страсти к преобладанию, к завоеваниям, в которую увлек страну Наполеон. Эта страсть рождает жадность и эгоизм, в результате жадность «становится господствующим чувством каждого человека; эгоизм, эта гангрена человеческого рода, поражает все политическое тело и становится общей болезнью всех классов общества». Эта болезнь, по мнению автора, в настоящее время терзает не только Францию, но и всю Европу (см.: Сен-Симон. О промышленной системе [1821]. — Избр. соч. М.; Л., 1948, т. 2, с. 65, 74, 98). Для Фурье Наполеон — «добрый сын цивилизации», когда эта цивилизация оказалась в состоянии вырождения и упадка: «Будучи добрым сыном строя цивилизации, он хотел все взять себе и не мог упустить возможности метить в крупных воров, в людей, зарабатывающих. . . 50 миллионов на спекуляциях во имя блага своей отчизны»

В логике сближения понятий, характеризующих для Тютчева западное просвещение, протестанство, явившееся отрицательной реакцией на необузданные притязания католичества в делах земных и небесных, было усилением того же духа разобщения, который уже в истоках поразил западные страны. Своеволие и гордыня, вознесшие главу католической церкви в его «непогрешимости греховной» («Гус на костре», 1870) выше всех земных владык, на место бога, в протестанстве обернулись своеволием и гордыней личного разума, не желающего считаться с другими мнениями и противопоставленного им. Начав с отрицания католической церкви (ввиду ее явного несоответствия христианской морали), протестанство кончилось отрицанием всякой церкви, т. е. всякой возможности, по мысли Тютчева, духовного единства перед лицом непрерываемого нравственного авторитета, без которого немислима органическая духовная общность. И если католичество было для Тютчева хотя и весьма несовершенным и искаженным христианством, но все же христианством, то протестанство, на его взгляд (и также на взгляд славянофилов и позднее Достоевского), открывало двери полному безверию («Папство и римский вопрос», с. 312; ср.: «Я лютеран люблю богослуженье. . .», 1834).

Именно на этом пути, отправляемся от достоинств личного разума, возникла затем вся «разрушительная философия» Германии. Тютчев усматривал в ней проявление той же тенденции «разъединения и раздробления», какую он видел в социальных системах и революционных опытах Франции: «Шестьдесят лет разрушительной философии совершенно сокрушили в ней (Германии, — В. В.) все христианские верования и развили в этом отрицании всякой веры первейшее революционное чувство: „высокомерие ума“, развили его так успешно, что в настоящую минуту эта язва нашего века, быть может, нигде так не глубока и не заражена ядом, как в Германии» («Россия и революция», с. 298).⁴² Такая

же это за республика? Что все народы вставали на колени перед распятым и служили одну и ту же мессу, — это, конечно, тоже что-то, но не много. . . Европейские державы в ту эпоху как никогда не знали мира. . . могучие христианские народы жестоко трепали друг друга, а каждый из них внутри полнился раздорами и проникнут был, в делах светских и духовных, каким-то грабительским настроением. (Гердер И.-Г. Указ. соч., с. 554 и др.; ср.: Сен-Симон. Рассуждения литературные, философские и промышленные [1825]. — Избр. соч., т. 2, с. 291—292).

⁴² Тютчев, так же как Достоевский, как Л. Толстой, скептически относился к возможностям рационально-логического по-

Германия «не могла не питать к России непримиримой неприязни (из-за противоположности начал, представляемых, по мысли Тютчева, Восточной Европой, — В. В.). . . Если бы столь грустная ненависть могла внушить иное чувство, кроме сожаления, то, конечно, Россия могла бы почитать себя достаточно отомщенной при виде того зрелища, которое явила миру Германия вследствие февральской революции, потому что едва ли не беспримерный факт в истории видеть целый народ, обратившийся в подражателя другого народа в то самое время, когда сей последний предается самым неистовым крайностям» (там же, с. 298—299). Речь идет о европейских революционных событиях 1848 года.

Опуская и на этот раз социальную основу происходящих в Европе событий и отказывая революции в возможности представлять собой какие бы то ни было созидательные силы, выдвигаемые вперед историческим процессом, Тютчев, естественно, не мог разглядеть в этих событиях ничего, кроме «неистовых крайностей», возникших в результате либо органической болезни (Франция), либо болезни еще и усвоенной (Германия). Ведь в том сцеплении понятий (которое для Тютчева имело смысл объективного закона, а на деле было субъективным мнением, не отражавшим реальной сложности вещей в их реальной взаимосвязи), где революция — только высший градус разрушения и отрицания, предаваться ей мог народ, даже самый революцион-

стижения мира и человека. Это был один из пунктов его спора с Шеллингом (см. об этом в статье К. Пфеффеля в кн.: *Аксаков И. С.* Указ. соч., с. 319, прилож.), хотя именно Шеллинга, казалось бы, труднее прочих обвинить в излишнем рационализме: не случайно в последний период своей жизни философ пытался построить мировоззренческую систему, выходящую за пределы строгой логики и рационализма. Не результаты его усилий, но самые попытки крупнейшего немецкого философа, предпринятые в этом направлении, безусловно имели для Тютчева важнейшее значение: они были равносильны признанию слабости рационально-логической философии перед лицом слишком сложных проблем, относящихся к человеку и миру (ср., например, «Фонтан», не позднее апреля 1836 года). Вообще степень основательности знакомства Тютчева с немецкой философией вряд ли может вызвать сомнения: «. . . начитанность его (не только в области философии, — В. В.) была изумительна. . . Эту привычку к чтению Тютчев. . . сохранил. . . до самой своей предсмертной болезни, читая. . . все вновь выходящие, сколько-нибудь замечательные книги русской и иностранных литератур, большую частью исторического и политического содержания» (там же, с. 42).

ний, лишь обрекая себя в каком-то затменении на смерть и разложение, ибо любой народ, как и любой организм, живет положительными возможностями.

В рассуждении Тютчева «народ» означает всю нацию. Но, говоря о революционности европейских наций, он имел в виду не столько убеждения представителей образованных классов, высказанные в социально-политических или философских программах и системах, сколько «инстинкты и верования» (другое наименование гердеряевских понятий «органические силы» и «традиция»), которыми живет трудящееся большинство (народ в собственном значении этого слова): «Жизнь народа никогда не проявляется в книгах, для него писанных. . . жизнь народа проявляется в его инстинктах и верованиях» («Россия и революция», с. 302). Однако «инстинкты» западноевропейских народов так или иначе направлялись, а «верования» целиком определялись или римско-католической или протестантскими формами христианства, заключавшими в себе, по мысли Тютчева, разрушительные элементы. Незадолго до событий 1848 года Тютчев писал: «. . . в Швейцарии, как и повсеместно, революционные попытки являются действием лишь отдельных личностей. До сих пор народ в целом не поддается им, не в силу убеждений, коих у него нет, или если есть, то плохие, а просто-напросто потому, что он тяжел на подъем» (2, 131). После европейских революций 1848 года Тютчев уже так не думал. Становилось все более ясным, что между попытками немногих и попытками большинства стоит только время. Вот почему общие тенденции европейской жизни и выразились для Тютчева в этом понятии — революция, и слишком широко (поскольку оно включало самые разные явления, направленные на разрушение или казавшиеся таковыми), и слишком узким (поскольку оно исключительно ими ограничивалось).

Кризису, который переживала Западная Европа, Тютчев придавал важнейшее значение. Но, по его убеждению, это был не столько социальный кризис, как для Герцена, сколько кризис западноевропейского просвещения, и если и социальный, то в той степени, в какой он был связан с деградацией и упадком самых основ западноевропейского просвещения. Органические силы, животворившие в течение веков мир Западной Европы, исчерпали свои возможности. На какое бы время ни растянулась болезнь, ее катастрофический исход (при тех единообразных данных, которые представляла наблюдателю Западная Европа) был предрешен. И это казалось тем более достоверным, что о гибели Европы впервые заговорила сама Европа. По поводу полемики западников и славянофилов 40-х годов Герцен писал: «Они (славянофилы, — В. В.) смешивали идею свободной личности с идеей узкого эгоизма;

они принимали ее за европейскую, западную идею и, чтобы смешать нас со слепыми поклонниками западного просвещения, постоянно рисовали нам страшную картину европейского разложения, маразма народов, бессилия революций и близящегося мрачного рокового кризиса. Все это было верно, но они забыли назвать тех, от кого узнали эти истины. Европа не дожидалась ни поэзии Хомякова, ни прозы редакторов „Москвитянина“, чтобы понять, что она накануне катаклизма — возрождения или окончательного разложения. Сознание упадка современного общества — это социализм, и, конечно, ни Сен-Симон, ни Фурье, ни этот новый Самсон (т. е. Прудон, — В. В.). . . не почерпнули своих грозных приговоров Европе из писаний Шафарика, Колара или Мицкевича».⁴³

С горячностью, еще не остывшей от пыла недавней полемики, Герцен упрекал своих противников в том, в чем они менее всего, конечно, хотели бы быть оригинальны. Тот факт, что «грозные приговоры Европе» произнесла сама Европа, для них мог служить лишь самым авторитетным доводом в пользу собственных наблюдений. И падо заметить, что ни эти наблюдения, ни эти приговоры отнюдь не вызывали у них радостного чувства (ср., например, стихотворение Хомякова «Мечта», 1835).

Сознание исторической обреченности феодально-монархического и буржуазного строя у Сен-Симона, Фурье, Прудона и их современников на Западе и в России выливалось в представление о гибели и разложении всей западноевропейской цивилизации, начиная с античных ее истоков или даже (как, например, у Фурье и Прудона) с истоков самой античности. В заключении одной из известных своих работ (1840) Прудон писал: «Наступает конец античной цивилизации; земля обновится под лучами нового солнца».⁴⁴ По мнению Сен-Симона, Европа переживает кризис, подобный тому, какой она испытала во времена гибели Римской республики и Римской империи.⁴⁵ То и дело возвращаясь к этому уподоблению, Сен-Симон, как правило, сопровождает его отсылками к Цицерону. На основе того же уподобления, несущего тот же актуальный смысл, возникает стихотворение Тютчева «Цицерон» (1830?).

Разумеется, в прямой зависимости от этой реальной исторической трагедии, предопределяя их или усиливая, звучат в поэзии Тютчева трагические мотивы — мотивы непрочности, иллюзорности любых благ, отпущенных человеку в жизни,

⁴³ Герцен А. И. О развитии революционных идей в России, с. 241—242.

⁴⁴ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти. М., 1919, с. 200.

⁴⁵ Сен-Симон. О промышленной системе, с. 74—76.

мотивы непрочности, иллюзорности всей этой жизни, хотя в восприятии поэта отмеченная зависимость имеет другую соотношенность: катаклизмы истории — лишь частное проявление «роковых» минут человеческого бытия, более того — «роковых» минут в бытии самой природы (ср. «Последний катаклизм», 1830?).

Кризис современного состояния западноевропейской цивилизации для Сен-Симона, Фурье, Прудона (и не только для них) проявлялся в очевидном разложении общественного организма: в распаде всех связей, соединяющих людей друг с другом; в войне каждого против всех и всех против каждого, которая, по убеждению утопистов (и также их сторонников и противников в России), имеет не естественный, природный, как у Гоббса, а конкретно-исторический характер и по мере возрастания свойственной периоду цивилизации «бессвязности» (Фурье) все более и более усиливается, выливаясь в открытые революционные конфликты. «Все узлы привязанности порваны, — подвели итог сенсимонисты, — повсюду жалобы или опасения. . .»⁴⁶ Эту всеобщую раздробленность утописты увязывали (одни более, другие менее) с упадком религиозного чувства. Что касается католицизма, то эта форма христианской религии им представлялась отжившей. «. . . Католицизм, — утверждал Фурье, — изрядно одряхлел: религия стареет и изнашивается, как и все прочее».⁴⁷ Давно утративший прогрессивную роль, католицизм, по мнению Сен-Симона, уже не способен служить объединительным началом в жизни наций, как не способна служить им ни одна из существующих форм христианства. Именно поэтому Сен-Симон заговорил о новой религии любви — «новом христианстве», которое вместе с социальной реорганизацией общества (теми или иными видами «ассоциаций») радикально преобразует мир, дав ему духовные стимулы для новой жизни. Этой теме посвящен последний трактат Сен-Симона, его философское завещание — «Новое христианство» (1825). Эта же тема после смерти Сен-Симона была подхвачена в оригинально истолкована его учениками.

«Ввиду этого страшного кризиса, — говорили сенсимонисты, — мы призываем человечество к новой жизни, мы спрашиваем у этих разобщенных, обособленных, борющихся между собой людей, не наступило ли время открыть новые узлы любви, учения и деятельности, которые

должны объединить их, заставить шествовать мирно, в порядке, любовно к общей судьбе и придать обществу, самому земному шару, всему миру характер единения, мудрости и красоты. . .»⁴⁸ Надо сказать, что для самих сенсимонистов эти «узлы», конечно, уже были «открыты» их учителем, который и явился, в глазах его учеников, новым пророком «нового христианства». Но на такую же роль пророка претендовал, например, и Фурье: «Я один сведу на нет тридцать веков бредней и глупости. Никто не может притязать на малейшую часть моего открытия: именно мне одному настоящие и грядущие поколения должны будут быть признательны за свое счастье. . .»⁴⁹

Русскому сознанию, однако, оставалось чуждым представление о том, что репеты спасения человечества могут быть вдруг «открыты» и выражены в виде готовых форм и формул каким бы то ни было уединенным умом. Соглашаясь с тем, что Запад стоит на пороге радикального переворота, что западное христианство и все западное просвещение уже не способны служить связующей силой, Тютчев (так же как славянофилы, с одной стороны, как Герцен — с другой) не был согласен с тем, что рационально-логические рекомендации и системы, конструируемые людьми образованного класса, сами по себе могут спасти судьбы мира (см., например, «Папство и римский вопрос», с. 309). И Тютчев, и его ближайшие единомышленники славянофилы отказывались в такой возможности западным идеологам и публицистам и не оставляли такой возможности за собой. Это был пункт, где Тютчев раз и навсегда самым четким образом проводил черту между высшим, образованными условиями и трудящимся классом. Он был убежден (и это убеждение было в духе общих тенденций русской мысли), что будущее наций, их упадок и возрождение решает только народ. История же народа в каждый момент его бытия совсем не *tabula rasa*, на которой чьей бы то ни было вдохновенной руке, движимой одним этим вдохновенцем и доброй волей, позволено было написать хотя бы одну строку. И даже желания большинства здесь мало: «К числу самых безумных заблуждений нашего времени принадлежит и мечта, будто достаточно, чтобы большинство искренно и пламенно пожелало чего-нибудь, чтобы это желаемое уже сделалось осуществимо» («Россия и революция», с. 299). Предполагалось, что в истории народа осуществимо только то, что связано корнями с его прошлым и заключает в себе созидательные возможности для жизни в будущем.

Это была вера, со всей определенностью заявленная славянофилами, в на-

⁴⁶ Изложение учения Сен-Симона. М.; Л., 1947, с. 77. «Изложение» представляет собой публикацию курса лекций, прочитанного учениками Сен-Симона в 1828—1829 годах.

⁴⁷ *Фурье III. Заблуждение разума*, доказанное смехотворными сторонами неопределенных наук. — Избр. соч., 1951, т. 2, с. 98.

⁴⁸ Изложение учения Сен-Симона, с. 78.

⁴⁹ *Фурье III. Заблуждение разума. . .*, с. 129.

родное (не личностное) начало, руководящее историческим процессом и всегда и повсюду определяющее судьбы наций.⁵⁰ Вместе с тем это была существенная поправка (учитывающая, по-видимому, исторические воззрения Дж. Вико) к философии истории Гердера, у которого понятия народ и нация взаимозаменяемы. Для Тютчева и славянофилов такая замена условна и допустима лишь до тех пор, пока не встает вопрос о главном «действователе» в историческом процессе, хотя народ у них по-прежнему остается не социальной, а органической силой — со всеми вытекающими из этого следствиями.

Исход и разрешение западных противоречий Тютчев и славянофилы, согласно принимаемой ими органической теории развития народов (их дряхлости и процветания), видели в судьбах молодых европейских наций — России и славянства. Ведь то, что для утопистов было свидетельством не только упадка, но и ближайшего возрождения (западноевропейский кризис), для Тютчева и славянофилов было свидетельством окончательной гибели, поскольку в предложенных Западом программах возрождения они усматривали проявление все той же разрушительной стихии. Усилия западной мысли, занятой преодолением социальной болезни, им казались агонией умирающего, не имеющей ничего общего с созидательными процессами жизни. Но Россия и славянство молоды, они уже прошли период обособленного созревания и достаточно возмужали для того, чтобы исполнить волю неустанно творящей и призывающей к действию природы. Отныне именно европейский Восток, усвоив опыт западных стран, органически переработав его, должен взять на себя труд и заботы о настоящем и будущем общеевропейской и мировой истории. В этой связи необходимо подчеркнуть, что славянофильство никогда не было узенькой национальной концепцией, созданной, как выразился бы Гердер, в «углу» Европы и на потребу этого «угла» Европы. И в истоках своих, и в полемическом прицеле, и в выводах оно имело общеевропейский смысл.

Мысль о великом будущем Восточной Европы возникала и на Западе. «Некоторые редкие умы, — писал Тютчев, — два или три в Германии, один или два во Франции, более дальновидные, чем остальная масса умственных сил, провидели разгадку задачи. . . но их слова до настоящей минуты мало понимались или им не внимали!..» («Россия и Германия», с. 284—285). Среди этих «редких умов» был, безусловно, Шеллинг. Еще в начале 1800-х годов, во время побед француз-

ского оружия, унижения Германии и движения Наполеона на восток,⁵¹ Шеллинг писал: «Я ожидаю полного примирения всех европейских народов и новые общественные отношения с Востоком; осознанно или бессознательно разрушитель (Наполеон, — В. В.) работает в этом направлении. Это восстановленное единство с Востоком я считаю величайшей проблемой, над которой работает теперь мировой дух. . .» «Взор Шеллинга, — поясняет исследователь, — обращен на Восток, то есть к России, от нее ждет он спасения для Германии. Европа — бесплодный корень, обогородить его может только Восток».⁵² По-знакомившийся с Шеллингом в 1829 году П. В. Киреевский писал: «Потом он (Шеллинг, — В. В.) перешел к настоящей войне (русско-турецкой войне 1828—1829 годов, — В. В.). „России, — сказал он, — суждено великое назначение, и никогда она еще не высказывала своего могущества в такой полноте, как теперь. Теперь в первый раз вся Европа, по крайней мере все благомыслящие, смотрят на нее с участием и желанием успеха“».⁵³ Сходными соображениями Шеллинг делился несколько позднее (в 1830-х годах) с Н. А. Мельгуновым: «Шеллинг. . . имеет о России высокое понятие и ожидает от нее великих услуг для человечества».⁵⁴ Можно догадаться, в каком направлении двигалась мысль Шеллинга, когда он говорил о «великом назначении» России.⁵⁵ В самых общих чертах это было представление, близкое руслу славянофильских идей. Русские знакомства Шеллинга, в частности с Тютчевым, по-видимому, сыграли на известном этапе свою роль.

Надежды на великое будущее России и Европы Тютчев связывал с особым характером русского народного просвещения и его ведущим началом — восточным христианством: «Россия прежде всего христианская империя; русский народ —

⁵¹ Это было время, о котором Тютчев говорил: «. . . именно с той минуты, когда венчанный воин этой революции (Наполеон, — В. В.) на обломках империи, основанной Карлом Великим, разыгрывал пародию на империю великого Карла, вынуждая для большего унижения народы Германии принимать участие в этой пародии, — с этой именно минуты переворот совершился, и все изменилось!» («Россия и Германия», с. 284). Тютчев имел в виду появление на европейской сцене России.

⁵² Гулыга А. В. Шеллинг. М., 1982, с. 168—169.

⁵³ Там же, с. 249. В том же письме Киреевский отметил, что Шеллинг «очень хвалил Тютчева».

⁵⁴ Мельгунов Н. Шеллинг: (Из путевых записок). — Отечественные записки, 1839, т. 3, отд. 2, с. 121.

⁵⁵ Ср.: Гулыга А. В. Указ. соч., с. 263.

⁵⁰ Ср.: «. . . народ — единственный и постоянный действительный историк» (Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах, с. 38).

христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он — христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы» («Россия и революция», с. 295). Иначе говоря, эта способность представляет собой не только народные «верования», но и «инстинкты». Гордыне и безграничной свободе (индивидуализму) Тютчев противопоставляет «самоотвержение и самопожертвование»; «своевольным» и «произвольным» формам западного христианства — его восточный вариант.

В том, что русский народ предан своей вере, Тютчев не сомневался. Иное дело — русские образованные классы и даже он сам, чья религиозность была далека от непосредственного чувства, слишком отягчена и философскими раздумьями, и философским скепсисом. Ср., например:

И чувства нет в твоих очах,
И правды нет в твоих речах,
И нет души в тебе.

Мужайся, сердце, до конца:
И нет в творении творца!
И смысла нет в молитбе!

(Не позднее апреля 1836 года)

Православие было для Тютчева именно народной верой, и его отношение к ней несло в себе некоторый оттенок уступки, признания высшего авторитета многовековой народной традиции.⁵⁶ Менее всего эта вера (демократическая, как считал Тютчев, по своему существу) увязывается с людьми, отмеченными преимуществами рождения и власти.⁵⁷ «Сегодня вечером, — писал он дочери весной 1871 года, — я рассчитываю отправиться к заутрене в Зимний дворец, хотя местный колорит совершающегося там богослужения, несомненно, менее всего способен напомнить об истинном значении события, в честь которого совершается это богослужение. Ибо можно ли представить себе господу нашего восстающего из своего гроба в присутствии всех этих мундиров и придворных туалетов, обладатели коих всецело поглощены не воскресением Христовым, а совсем иным — переходящим из рук в руки указом о назначениях и наградах, который и является для них *благой вестью* во всем значении этого слова. . . Но современный мир вступил в такую фазу своего существования, когда живая жизнь в конце концов восторжествует над омертвевшими формами» (2, 351).

⁵⁶ Ср. рассказ Герцена об И. В. Киреевском в «Былом и думах»: Герцен А. И. Собр. соч.: В 30-ти т., т. 9, с. 160.

⁵⁷ Ср.: «. . . от Петра до Николая правительство высоко держало знамя прогресса и цивилизации; с 1825 года —

Эту «живую жизнь» Тютчев видел в своем народе. Он был твердо убежден, что народная вера выражает более чистую, более соответствующую духу христианства нравственную норму, чем его западные изводы. Эта вера казалась ему величайшим воплощением гуманности (слово, которое разъясняет мысль, но которое Тютчев в данной связи вряд ли бы употребил, поскольку оно для него безусловно было окружено исключительно «западными ассоциациями»), но гуманности, понятой не как «разум и справедливость» (Гердер), не как социальное требование, освещенное божественным одобрением (Сен-Симон, Фурье), но как любовь, исполненная «самоотвержения и самопожертвования» — качеств, прежде всего соединяющихся в сознании Тютчева с представлением о Христе:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил, благословляя.

(1855)

Облик нищеты и рабства родной земли, отзывавшийся в душе чувством глубокого сострадания, не заслонял в глазах поэта свет ее высшей царственности. Видимая бедность родного края скрывает, как считает Тютчев, богатство духовной жизни — бескорыстную любовь, противостоящую эгоистическому началу личного произвола и превозношения и являющуюся в то же время основой всех благих (отпущенных человеку природой) душевных и интеллектуальных проявлений.

Это была уже не идея (одна из многих идей), осуществляемая просвещением «нового мира». Это была сама жизнедеятельная сила, постоянно и каждый момент ограничивающая себя, чтобы уступить место и дать возможность проявиться другому бытию, ничего и ничего не выделяя в частности и все и вся равно заключая в своем лоне. Ведь природа столько же заботится о каждом из своих творений, сколько и ни о ком именно. Любое индивидуальное бытие для нее есть только способ упорядочивания хаотической стихии, заключающей в себе элементы жизни, но без органической связи и формы,

ничего похожего. . . уже не слово „прогресс“ пишется на императорском штандарте, а слова „самодержавие, православие, народность“ — это тапе, fares, ta-ke! деспотизма, причем последние два слова стояли там только для проформы» (Герцен А. И. О развитии революционных идей в России, с. 201).

в раздробленности своих частей, свидетельствующей лишь о смерти. Природа творит путем внутренней связи и ограниченной.⁵⁸ Личное начало, не знающее удержку и пределов, — пустое оболочечное человеческой мысли, которая в своей «призрачной свободе» («Певучесть есть в морских волнах...», 1865) вступает (неизбежно себе во вред) в противоречие с законами гармонии, указанными самой природой. Эта тема — одна из основных в творчестве Тютчева, она звучит и в его «Успокоении» («Когда, что звали мы своим...», 1858), заканчивающемся стихами:

Душа впадает в забытье,
И чувствует она,
Что вот уносит и ее
Всесильная волна.

Способность к такому блаженному и благому забытию, к самозабвению, к выходу за границы эгоистического я и растворению в другом, в других — вот чувство, благодаря которому природа напоминает человеку о его связи с жизнью целого, о необходимости подчинить себя его велениям, одинаково распространяемым на всех и не занятым кем бы то ни было в отдельности.

Начала, лежащие в основе русской народной жизни, получали философское оправдание в духе близких Тютчеву гердеряновски-шеллингианских представлений. Так философская концепция соединялась в сознании поэта с простодушными «инстинктами и верованиями» его народа, означающими (в разъяснении Тютчева) способность к жертвенной любви, к уступке другому и другим во имя естественной, природной гармонии и благополучия целого — т. е. всех вместе.

Именно России, стоящей во главе славянства, надлежит, по убеждению поэта, представить новый тип нравственных и социальных отношений. Он униточит внутреннюю раздробленность «старых» европейских наций (и в среде этих наций), сдерживаемую лишь внешней, механической силой государственности, и соединит людей органически-живыми узами любви. Ср., например, «Два единства» (1870) — стихотворение, навеянное событиями франко-прусской войны, с которыми сопоставлено и которым противопоставлено межславянское братство:

«Единство, — возвестил оракул наших
дней, —
Быть может спаяно железом лишь
и кровью...»

Но мы попробуем спаять его любовью —
А там увидим, что прочней...⁵⁹

Разумеется, Тютчев с его трезвым, скептическим умом сознавал, что такое понимание России, ее народных начал и стремлений далеко не отражает реальной сложности русской жизни. Это был идеал — область сущностного и должного, попытка уловить особые черты национального характера, национальной истории не в полноте их действительных проявлений, но (так казалось) в их существенно-неизменной основе. Как всякий идеал, он допускал возможность отклонений. Для поэта он стал ориентиром, критерием оценки реальных событий, лиц и отношений, которая могла быть тем более суровой, чем любые отклонения в сторону в сравнении с тем, что представлялось истинным и должным, по необходимости приобретали вид в значительной степени случайный.

В той степени, в какой идеал поэта опирался на консервативные элементы народной жизни, он был утопией, хотя для Тютчева эта утопия удерживала все достоинство «народности». Нельзя, однако, забывать, что понятие народности имеет конкретно-исторический смысл. Оно менялось во времени, и было время, когда в общественном сознании его вообще не было. Оно уточнялось и корректировалось по мере накопления фактов и более глубоких и совершенных способов их обобщения развивающейся исторической мыслью, поскольку правильная постановка проблемы народности непосредственно зависит от правильности исторической концепции в целом, объясняющей всю сумму фактов и необходимые тенденции (законы) их дальнейших трансформаций. Тютчев и даже Герцен такой концепцией не владели. Их представления о народе носили характер догадки. У Герцена, ставшего на первый план социальный момент, она была ближе к истине, чем у Тютчева и славянофилов. Но, конечно, и тот, и те были убеждены, что они вполне «народны», т. е. что они верно понимают или угадывают суть и направление народной жизни. А так как их спор касался вопросов истории, то его должна была решить и решила сама история. То, что в концепции Тютчева связано с народным прошлым, ушло в прошлое, по неизменной вере поэта в великую судьбу своего народа, его национальные силы оказались оправданной.

⁵⁸ Ср.: «...природа всему кладет твердые пределы, все ограничивает...» (*Гердер И.-Г.* Указ. соч., с. 16).

⁵⁹ Тютчев цитирует широкоизвестные слова Бисмарка, на которые в 1870-е годы часто и неодобрительно ссылались в русской печати.