

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Ирина Щербатова

**ВЛАДИМИР ПЕЧЕРИН:
СТРАННИК СВОБОДЫ**

Москва
2018

УДК 141.3
ББК 87.3
Щ 61

Научный редактор

А.Е. Безменщиков

Рецензенты

д-р филос. наук *А.Л. Доброхотов*

д-р филос. наук *С.С. Неретина*

Щ 61 **Щербатова, И.Ф.** Владимир Печерин: странник свободы [Текст] / И.Ф. Щербатова; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2018. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 146–148. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0332-1.

Книга посвящена исследованию философии личности В.С. Печерина (1807–1885), русского эмигранта, ставшего в 1840–1850 гг. известным католическим проповедником в Англии и Ирландии. В его жизни и литературно-эпистолярном наследии анализируются мистическое мирозерцание философа и гуманистическое мировоззрение религиозного деятеля; его жизнь отделяется от биографического мифа. Каждый выбор Печерина (эмиграция, монашество, выход из католического Ордена) подчинен поискам форм свободы. Возникающий при этом конфликт долга и свободы представлял для Печерина вопрос исключительно нравственного выбора. Автор разделяет точку зрения современной западной историографии, рассматривающей личность Печерина как архетип нонконформиста.

ISBN 978-5-9540-0332-1

© Щербатова И.Ф., 2018

© Институт философии РАН, 2018

Оглавление

Введение	5
Россия 1830-х: формирование романтики ненависти и отчуждения	16
Негативная историософия России.....	25
Бегство из России.....	34
Псевдореволюционный опыт. Измена клятвам сверхчеловека	37
От христианского социализма к монашеству. В лабиринте причин обращения Печерина в католичество	43
Новициат (1840–1841): в преддверии подлинной религиозности.....	67
«С слепую верою, с неограниченным повиновением, с детскою доверчивостью к людям».....	71
Проблема единства церквей	79
Известный лондонский проповедник. Встреча с Александром Герценом	87
«Записки сумасшедшего» как лаборатория работы над проповедью. Первые сомнения	96
Дело о сожжении протестантской Библии. Суд на Печериным	103
«Усердные молитвы ирландского народа избавили меня от смерти».....	107
Печерин и Ватикан.....	109
К вопросу о выходе Печерина из Конгрегации.....	118
«Я завоевал свою свободу» (1862–1885, Ирландия)	126
«Я принадлежу к числу тех русских, которые живут в будущем». Заключение	140
Список литературы	146

Contents

Foreword.....	5
Russia in the 1830s: The romanticism of hatred and alienation	16
Russia's negative historiosophy	25
Escape from Russia.....	34
Pseudo-revolutionary experience. Treason of the superhuman's oaths	37
From Christian socialism to monasticism. In the labyrinth of causes of Pecherin's conversion in Catholicism	43
Novitiate (1840-1841): on the eve of the genuine religiosity	67
“With blind faith, with unlimited obedience, with the childlike credulity towards people”	71
The Problem of Unity of Churches.....	79
A famous London preacher. Meeting with Alexander Herzen.....	87
“Notes of a Madman” as a preaching laboratory. First doubts	96
The case of the burning of the Protestant Bible. Pecherin trial	103
“The earnest prayers of the Irish people saved me from death”	107
Pecherin and Vatican.....	109
On the issue of Pecherin's exit from the Congregation	118
“I won my freedom” (1862-1885, Ireland).....	126
Conclusion	140
Bibliography	146

Введение

Владимир Сергеевич Печерин (1807–1885), русский эмигрант и католический священник Ордена редemptористов, на первый взгляд – маргинальная фигура русской культуры. Тем не менее невозможно не заметить растущего интереса в научных и религиозных кругах Европы и Америки к нему как яркому нонконформисту XIX в., своей жизнью воплотившему принцип свободы совести.

Жизнь Печерина – это сюжет драмы в духе Умберто Эко: герой не погиб на баррикадах, на которые бежал из духоты николаевской России; не стяжал славы, ради которой презрел сыновний и отеческий долг; не создал ничего, кроме воспоминаний, благодаря которым он, собственно, и остался в истории. Печерин стал самым популярным католическим проповедником Англии и Ирландии, но проклял двадцать лет, прожитые в католическом Ордене, как «сон разума». За него, умиравшего от тифа католического священника, молился весь народ Ирландии во всех церквях, но спустя годы он стыдился своей принадлежности к «презренной касте». Последние четверть века Печерин прожил одиноко, справляя должность капеллана больницы в Дублине, но в свободное время изучал химию, ботанику, древние восточные языки, прославлял английскую правовую и государственную систему. Его письма тех лет наполнены гневными инвективами в адрес католической церкви, но в гроб его положили принадлежавшие ему плеть и «орудия покаяния, запятнанные кровью»¹. После смерти архив Печерина поступил в библиотеку Московского университета, где он начинал свое поприще экстраординарным профессором на кафедре греческой словесности и древности и где его ждала прекрасная карьера, но цена ей была, в его понимании, одна – достоинство человека. В 1932 г. в России были впервые опубликованы его мемуары, написанные в 1860–70-е гг. Круг замкнулся. Печерин, как и хотел, вернулся в Россию *словом*.

В судьбе Печерина отражена судьба идей и идеалов поколения русских интеллектуалов, вышедших на сцену в 1830-е гг. с началом «великого ледохода русской мысли»². Они сумели пронести через

¹ Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М., 2006. С. 306.

² Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. Жизнь В.С. Печерина. М.; Иерусалим, 2000. С. 10.

всю жизнь родовые черты этого поколения – романтизм, индивидуализм, философский дилетантизм, утопический историзм. Их «платоническая ненависть к деспотизму и восторженное обожание свободы»³ несут на себе печать трагического духа, вырванного из векового сна: это первое поколение, которому стал невыносимо тесен ошейник патернализма. Печерин органично вписывается в семантику тридцатых, что прекрасно показал М.О. Гершензон в «Молодой России» (1910). Благодаря этой замечательной книге слабый голос Печерина дополнил симфонию Серебряного века, хотя и в современной оркестровке. В то же время феномен Печерина сложнее, хотя бы потому, что он намного пережил идеалистов тридцатых. Пламенная мечта о лучшем мире для многих из них так и осталась идеалом, но не для Печерина: она, по словам Гершензона, «поглотила его и пошла переделывать жизнь»⁴. Печерин, возможно, единственный, кто в предельном выражении воплотил отличительную черту своего поколения: «Они впервые искали свою правду жизненно, не в спокойной работе умозрения, а в трагическом опыте личных падений и побед, а само знание, до которого они были так жадны, воспринималось ими нравственно, со всей болью и радостью личных переживаний»⁵. Гершензон предпочтение деятельности умозрению приписал всему поколению 30-х гг., но, пожалуй, рядом с Печериным в этом отношении поставить будет некого. В философско-культурном плане феномен Печерина интересен именно тем, что являет собой редкостный пример философии личности, воплощенной в жизни: *in vita active* он разыскивал то подлинное средоточие бытия, где могли сойтись воля Провидения и нравственная деятельность людей.

Для первой половины XIX в. (и не только тогда) философия, принимающая форму целесообразной деятельной жизни, была далеко не типичным явлением, правда, сама ситуация философской прелюдии, или «философского пробуждения» (Г. Флоровский), провоцировала множественность форм парафилософского самовыражения. Философия не стала еще научным творчеством, а то творчество, которое было по своей видимости философствующим, не являлось философией. Одним из проявлений фрустрации куль-

³ Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. Жизнь В.С. Печерина. С. 377.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 12.

турного общества как следствия потери иллюзий Александрова царствования было состояние самопознания, воплощавшееся чаще в историософских или эстетических формах. В то время во внеакадемической среде философия, особенно немецкая, была сверхпопулярна, но именно там она в наибольшей степени подвергалась опасности дилетантской инверсии.

Многим представителям интеллектуальной молодежи было свойственно ценностно-прикладное отношение к философии как к средству, где важно не само знание в его историко-научном и понятийном развитии, а те возможности, предпочтения, которые в зависимости от настроения или позиции актора представляло знание философии. Такой подход к философии характерен для В.Г. Белинского, М.А. Бакунина, А.И. Герцена, И.В. Киреевского, В.Ф. Одоевского, Н.В. Станкевича. Так, натурфилософия Шеллинга способствовала романтизации мировоззрения Киреевского, Одоевского, Станкевича и Бакунина, а левое гегельянство определило направленность революционной деятельности последнего. Белинский и Герцен использовали сенсимионизм или философию Гегеля как аргумент для обоснования своего отношения к политике текущего момента, а Станкевич рассматривал философию как средство самосовершенствования. К философии это имело косвенное отношение. Поколение молодых интеллектуалов, захваченное философским самообразованием, решало задачи, лежавшие «за пределами самой философии как теоретической дисциплины, а именно для практической ориентации в окружающей действительности»⁶. Эта характерная особенность «русского интеллигентского мышления», в котором преобладал, как выразился позже С.Л. Франк, «морально-утилитарный цвет», в дальнейшем лишь усугублялась: «Наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции»⁷.

В ряду парафилософских форм находится и феномен Печерина, в данном случае пример жизни, являющей философский смысл. В.Ф. Эрн назвал философской «жизненную драму» Печерина⁸.

⁶ Пустарнаков В.Ф. М.А. Бакунин как философ // *Бакунин М.А. Избр. филос. соч. и письма*. М., 1987. С. 9.

⁷ Франк С.Л. *Этика нигилизма* // *Веки. Из глубины*. М., 1991. С. 170–171.

⁸ Эрн В.Ф. *Соч.* М., 1991. С. 85.

Применительно к философскому феномену Печерина следует с осторожностью, еще только в плане дискуссии говорить о плохо формализуемом типе рациональности. Психологический контур Печерина предопределен метафизикой личности, за меняющимся стоит неизменное, усилия, порывы, решения складываются в совокупный «код» его личности и составляют в итоге философию проживаемой жизни.

Довлеющим обстоятельством в изучении философии личности Владимира Печерина является то, что его образ создан им самим и создан ретроспективно в тот момент, когда он захотел постичь промысел, вторгавшийся в его жизнь, в существовании которого он не сомневался. Соответственно, философия личности Печерина, одновременно деятеля и самопознающего автора, складывается из психологизма актуального и ретроспективного. Противоречивость задает определенную энергетику поиска, но ответы здесь в основном логико-психологического свойства. Психологизм не всегда убедителен, тем не менее на первой стадии исследования, когда по возможности необходимо отделить подлинного героя от его литературного двойника, такой подход кажется более приемлемым, чем следовать по пути, предложенному самим Печериным, отождествляя его образ, созданный в мемуарах, с оригиналом. Печерин стремится вписаться в литературный сюжет, показаться понятным, но при этом не обнаружить истинные, глубоко спрятанные мотивы того или иного выбора, подчиненного стремлению сохранить достоинство и внутреннюю свободу как безусловную форму нравственного существования своего Я. Одна сторона его личности освещена его собственным переосмыслением себя, нарочито ироничным, и как бы сотворена им заново именно как биография романтического героя. Но другая сторона – его собственная жизнь – сокрыта, ибо подлинна, и, скорее всего, невыносимо драматична в свете его собственного суда.

Исследователь Печерина вынужден идти по пути детализации его биографии. Неизбежным в этом случае будет нарастающий вал противоречий, основанных на взаимоисключающих признаниях. Противоречивость и дискретность текстов – основная, но скорее техническая трудность при построении цельного образа. Постоянное чередование самоутверждения и самоотрицания, амбивалентность любого утверждения, символичность любой выска-

занной мысли – все это будет благодатным материалом для философии экзистенциализма, когда Лев Шестов укажет, как будто бы имея в виду Печерина, «на внутреннюю борьбу личности. Ее двойственность и расколотость, проявляющиеся в двухголосии текста»⁹.

Обозначенный Шестовым эффект в случае Печерина усилен характерной особенностью: не нежеланием, а, скорее, невозможностью выражения своего духовно-практического опыта в виде «классического» философского текста. Напрасно искать у Печерина философской системы, хотя он сам считал, что пишет «историю не действий, а идей»¹⁰. Отсутствие осознанной и артикулированной философской методологии и систематики и как результат отсутствие оригинальных научно-философских сочинений как раз весьма характерно для «до-философского периода» неакадемической русской мысли, когда вкус к западной философии уже проснулся – но дискуссия с ней развивается лишь в художественно-эстетической и общественно-практической областях. Письма, мемуары, критические статьи при обычной в этих случаях опоре на отдельные философемы помогают реконструировать свод идей, общую направленность интеллектуального поиска с тем, чтобы определить опорные для мировоззрения понятия. Объективная философская разряженность ноосферы побуждает исследователей не только усиленно эксплуатировать воображение, но и строить дискурс на устаревших понятиях или метафорах, таких как философия западничества или тип лишнего человека, что, по сути, является воспроизводством архаичного историко-философского дискурса.

Наследие Печерина – юношеские стихи, переводы Шиллера, поэма «Торжество смерти», мемуарные записки¹¹ и письма – позволяет отнести его к представителям *русской* мысли, но при этом нельзя не учитывать того, что его зрелые годы прошли не просто

⁹ *Ворожжихина К.В.* Лев Шестов и его французские последователи. М., 2016. С. 16.

¹⁰ *Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб., 2011. С. 228.

¹¹ Общего названия своим запискам, которые чаще являлись продолжением писем в Россию, Печерин не дал. Издатели используют два варианта, взятые из текста писем. К 1871 г. относится следующее признание: «Это некоторого рода духовное завещание – это Apologia pro vita mea, моя защита перед Россией, особенно перед новым поколением» (*Печерин В.С.* Apologia pro vita

вне России, но в сознательной самоизоляции от нее. Последнее означало игнорирование чрезвычайно важной для формирования российского сознания интеллектуальной составляющей русской общественной жизни. По-видимому, это имел в виду Печерин, когда говорил, что он представляет собой пример «самостоятельного русского развития»¹². Большая часть его жизни прошла в Западной Европе, где собственно и состоялся феномен Печерина.

В 1861 г. в «Полярной звезде» А.И. Герцен опубликовал главу «Pater V. Petcherine», которая вошла в седьмую часть мемуарной хроники «Былое и думы», благодаря чему многие в России вспомнили о беглом профессоре. Личность Печерина настолько заинтересовала Ф.М. Достоевского, что различные подробности его жизни были приписаны Степану Трофимовичу Верховенскому, герою романа «Бесы»¹³. Знающие обстоятельства жизни Печерина обнаружат немало совпадений и в описании образа *русского европейца* Андрея Версилова, героя романа «Подросток». Тогда станет понятным это странное в отношении русского барина слово «вери-ги», не раз таинственно оброненное Достоевским.

Современники Печерина, к сожалению, не узнали его «Апологии». Пока его друг Федор Чижов во второй половине 1860-х гг. собирал тексты и лелеял планы публикации, закончилась короткая либеральная оттепель пореформенной России, но сведения о русском эмигранте-католике, которыми владели его немногочисленные корреспонденты, вызывали живейший интерес, граничивший с ажиотажем, на родине, где он всегда оставался воплощением *другой*, по словам его друга А.В. Никитенко, «чрезвычайной судьбы»¹⁴. Действительно, чрезвычайная судьба Печерина – это первое, что ассоциируется с его именем. Тем удивительнее довольно распространенное мнение исследователей, писавших о Печерине как о типичном *лишнем человеке*. Подобный взгляд вполне естественен, по крайней мере, объясним для кри-

меа. С. 273). В декабре 1872 г., узнав, что издание записок в России невозможно, очередной отрывок он озаглавил: «Замогильные записки» (*Печерин В.С. Apologia pro vita mea*. С. 364).

¹² *Печерин В.С. Apologia pro vita mea*. С. 273.

¹³ *Местергази Е.Г.* В.С. Печерин как персонаж русской культуры. М., 2013. С. 193–199.

¹⁴ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea*. С. 122.

тики глухой советской поры. Вывод А.А. Сабурова, возможно, и вынужденный, полон едва ли не классового презрения: «До конца дней Печерин остался католическим священником, дав этим пример того крайнего расхождения между словом и делом, того безысходного тупика, до которого мог прийти русский “лишний человек”, оторвавшись от национальной почвы и реальных исторических задач освободительной борьбы русского народа»¹⁵.

Если архаичные метафоры еще как-то оправданы в филологических изысканиях, то в историко-философских они смотрятся вопиюще неубедительно. О том, что использование литературных метафор историками философии не так уж и безобидно, свидетельствует оговорка уважаемого польского коллеги А. Валицкого. Валицкий причисляет Печерина к типичным представителям «бедных людей» Николаевской эпохи, поколению, болезненно ощущавшему «свою обособленность»¹⁶, имея в виду, очевидно, все же *лишних* людей – даже для такого эксперта русской мысли, каким является Валицкий, метафоры устаревшего арсенала смешались. Отсылка к лишним людям – далеко не главная проблема современной историографии, касающейся Печерина: важно то, что эта метафора рождается из распространенного предубеждения относительно Печерина: будто его жизнь представляет собой пример человека, прожившего зря. Тем временем, юношеские клятвы, те самые «поспешные обеты, смешные, может быть, всевидящей судьбе» (Е.А. Баратынский) – довольно банальный сюжет. Печерин же интересен именно как редкостный пример развития, трансформации и воплощения идеалов тридцатых годов. Однако если историк рассматривает Печерина как неудачника, оставшегося у разбитого корыта раннего социализма, или считает, что объяснить его жизненный выбор может «влечение к воплощению в жизни сценария, вычитанного из последнего романа»¹⁷, – это значит, что уловка Печерина удалась.

С.Л. Чернов, благодаря чьему немалому труду в оборот введена большая часть наследия Печерина, счел возможным отнести своего героя к «издержкам процесса формирования русского обще-

¹⁵ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова // Лит. наследство. Т. 62. Ч. II. М., 1955. С. 463.

¹⁶ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос / Пер., послесл. Е.С. Твердисловой. М., 2012. С. 58.

¹⁷ Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. С. 62.

ственного сознания», назвав его «маленьким заблудившимся человеком»¹⁸. Печерин, по мнению Чернова, «не предложил ни одной оригинальной идеи, ни одной интересной мысли, не защитил диссертации, не получил профессорства», а прожил «жизнь лишнего человека»¹⁹. Чернов предъясняет Печерину множество странных для ученого претензий, например, что его жизнь – это «затянувшийся спектакль»²⁰; что «он не был готов к изнурительной работе», письма его – пример «ординарности, обыденности, типичности», «мысли его были поверхностны и неглубоки», «ничего геройского, подвижнического в нем нет. Перед нами одинокая, отчаявшаяся, внутренне опустошенная и страдающая личность, не вызывающая к себе, однако, ни малейшей жалости»²¹. Вполне объяснима ремарка Гершензона о том, что Печерин в жизни своей «ничего не сделал, но зато много и глубоко жил»²². Гершензону, кроме истории суда над Печериным, не были известны подробности его суровой миссионерской жизни, но слова Чернова, опубликовавшего документы ирландского периода, по меньшей мере странны. В своем заключении Чернов, ценящий прежде всего общественный вклад человека, недалеко ушел от обличений Сабурова: Печерин, одержимый «страхом жизни»²³, прожил зря и не миновал «врата, ведущие в погибель»²⁴! Вопрос в том, так ли уж необходимо, выстраивая критическую биографию Печерина, неизбежно психологически осложненную, выносить столь пристрастный приговор герою? В ближайшем рассмотрении окажется, что уничижительные оценки Печерина отнюдь не единичны²⁵. Но, как представляется, они допускаются в том случае, когда авторы не проводят различия между физическим и метафизическим планом бытия своего героя и, соответственно, не замечают присутствия единого замысла, определявшего, а подчас и неумолимо диктовавшего, каждый значимый жизненный выбор Печерина. Замысел этот заключался

¹⁸ Чернов С.Л. [Предисловие] // Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 2.

¹⁹ Там же. С. 31.

²⁰ Там же. С. 16.

²¹ Там же. С. 31–32.

²² Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. С. 371.

²³ Чернов С.Л. [Предисловие] // Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 12.

²⁴ Там же. С. 17.

²⁵ Подробная историография представлена в: Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. С. 158–186.

в мужественном и неутомимом поиске нравственной и личной истины собственного бытия, а, согласно Платону, мужеством и неутомимостью поиска и познания отличается душа, стремящаяся к подлинному знанию.

В западной литературе начиная с 1970-х гг. замечен устойчивый интерес к личности Печерина, что понятно, так как большую часть жизни этот, «во многих отношениях необычный и даже до некоторой степени загадочный человек, прожил в Англии и Ирландии»²⁶. В этих исследованиях, опирающихся на свод архивных источников, заметно самое перспективное на сегодняшний день стремление понять глубинные мотивы трагического расхождения Печерина с католической церковью. Такая позиция стала возможной во многом благодаря волне обновления и терпимости, инициированной Вторым Ватиканским собором (1962–1965). Уже в 1968 г. д-р Е. Мак-Уайт (Dr. Eolin MacWhite), посол Ирландии в Нидерландах, стран, прочно связанных с именем Печерина, обратился в архив редемптористов и обсудил с отцом Андреасом Самперсом план будущей работы над подробной критической биографией Печерина. К сожалению, д-р Мак-Уайт погиб в автомобильной катастрофе в 1972 г., успев выпустить лишь несколько статей о Печерине, однако его неоконченный труд был опубликован посмертно²⁷. В свою очередь, второй участник проекта, архивист Ордена о. А. Самперс, в память о дорогом друге и ученом продолжил исследование, опубликовав серию статей и архивных документов из римского архива Конгрегации редемптористов (General Archives of the Redemptorists in Rome) в обозрениях *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris*²⁸.

²⁶ *Sampers A.* W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859 // SHCSR. 21-1973 (II). P. 362.

²⁷ *MacWhite E.* Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885): A Progress Report and Bibliography / Ed. and prep. for publ. by P.J. O'Meara. Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature. 1980. Vol. 80C. P. 109–158.

²⁸ *Sampers A.* Wladimir Sergejewitsch Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859 // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris* (SHCSR). SH-21-1973 (II). P. 329–363; *Sampers A.* Wladimir Sergejewitsch Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1840–1854 // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris* (SHCSR). SH-22-1974(I). P. 003-052;

Мак-Уайт и о. Самперс также склонны расценивать итог жизни Печерина как провал, только связывают это уже с историей его скандального освобождения от монашеских обетов. Самперс считает, что «раздвоенность личности Печерина позволяет лучше понять самую сокровенную трагедию – возможно, не будет преувеличением сказать о жизни Печерина, что это неудача (the failure)»²⁹. Тем не менее западные исследователи отделяют личную биографию Печерина от его мирозерцания, не соизмеряя провал юношеских надежд с личным вкладом Печерина в формирование либерального католицизма. В 2004 г. в органе Конгрегации редemptористов была опубликована франкоязычная статья с очень характерным названием: «Владимир Печерин – казак свободы»³⁰. Католическая церковь смогла увидеть искреннюю религиозность там, где проще было увидеть кощунство, и великодушно встать выше нанесенной обиды, поняв, что недопустимый окрик есть отражение той боли, которую испытал Печерин, увидев руины выстроенной им ценою жизни гармонии.

Задача книги – постараться нарисовать подлинный образ Печерина, очертив контуры его мирозерцания, наполнив их красками его психологической и мировоззренческой борьбы с собой ради служения миру и борьбы с миром ради служения Провидению и своей судьбе – раскрыв в конечном итоге философию его личности. Ответ на вопрос, что, собственно, представляет собой философия его личности, придется искать, анализируя формы, которые принимает его ценностно ориентированная деятельность на всей жизненной дистанции, прорабатывая инварианты психологического и – шире – духовного портрета Печерина, который сознательно и бессознательно, намеренно или случайно скрыт, но одновременно, нечаянно или искренне, открыт. Формы могут меняться и действительно менялись. Вопрос в том, изменилось ли ядро личности, составляющее сумму ценностей и интуицию свободы. Именно в

Sampers A. Two recent publications concerning Father Vladimir Pecherin // *Spi-cilegiun Historicum Congregations SSMI Redemptoris* (SHCSR). SH-28-1980(I). P. 237–241.

²⁹ *Sampers A.* W.S. Pecherin (1807–1885). *Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859* // SHCSR. 21-1973 (II). P. 362.

³⁰ *Beco J.* Vladimir Petcherin (1807–1885) ou un Cosague en Liberte // SHCSR 52 (2004) P. 255–355.

понятии «философия личности» концентрируется смысловой центр феномена Печерина: его жизнь направлена на реализацию ценностно-смысловых установок, которые ему не удастся выразить иначе, чем через *vita activa*, и которые он не может не выразить. Вслед за своим современником А. Шопенгауэром Печерин может сказать: «То, чем я являюсь, и есть то, что я хотел»³¹.

Выражаю глубокую благодарность за бесценные советы и помощь в работе над книгой А.Л. Доброхотову, Асе Сыродеевой, А.Е. Безменичикову, М.С. Киселевой, А.А. Кара-Мурзе, Л.С. Давыдовой, Арсению Хитрову. Я признательна за доверие и поддержку Ю.В. Синеокой, Р.Г. Апресяну, Е.В. Петровской, В.В. Бычкову, В.К. Шохину, А.Р. Фокину, Л.В. Максимову.

³¹ Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М., 2014. С. 320.

Россия 1830-х: формирование романтики ненависти и отчуждения

Владимир Печерин происходил из незнатной дворянской семьи. Отец его, Сергей Пантелеевич, человек малообразованный, состоял на военной службе, поэтому детство и отрочество Печерина проходили в условиях гарнизонной жизни провинциальной России. Частые переезды разнообразили в культурном отношении предельно скудное существование.

В 1812 г. в Молдавии, в только что отвоеванной у турок крепости Килия, Печерин учился читать по книге Иоанна Гибнера «Сто четыре священные истории из Ветхого и Нового Завета». Интересно, что «Священная история» Гибнера была и первой книгой Ф.М. Достоевского. Картина смерти Спасителя произвела чрезвычайное впечатление: Печерин вспоминал, что мечтал «умереть за благо народа и видеть мать, стоящую у подножия моего креста»³². В 1815 г. в Одессе Печерин под влиянием античной героики загорелся ненавистью к притеснителям. Проявилось это в том, что он стал заступаться за бедных дворовых, которых, по обыкновению того времени, сек на конюшне его отец. В 1819 г. в Дорогобуже Смоленской губернии отец отдал его в обучение священнику, в доме которого они стояли³³. В 1821 г. в городе Липовец Киевской губернии для обучения Печерина языкам был нанят молодой немец Вильгельм Кессман. Из записок Печерина известно, что Кессман был «глубоко замешан в революционных

³² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 74.

³³ Там же. С. 91.

проделках»³⁴. Пестель, «идол второй армии», был их соседом – тогда семья Печериных проживала неподалеку от расквартированного полка Пестеля. Кессман, доверяя мальчику, открыто обсуждал планы восстания, в том числе и арест его отца. Тогда «идеи вольности и христианского равенства» так глубоко запали в душу подростка, что он отказался от прислуги³⁵.

Кессман открыл Печерину Вольтера, Руссо, Шиллера, воспитывал своего ученика «по Эмилю», но образование Печерина нельзя назвать системным: он всего год проучился в киевской гимназии. Печерин читал все, что выписывал для него учитель: «Всемирную историю» французского теолога Ж.-Б. Боссюэ, «Письма к Эмили о мифологии» Ш.А. Демутьена, энциклопедии, немецкую библию, романы Августа Лафонтена. Книги с детства заполняли его жизнь. Особая роль принадлежит библиотеке его деда по матери Петра Ивановича Симоновского, человека, получившего философское образование в Киево-Могилянской академии, а потом в Польше и Германии³⁶. Симоновский был известен и как автор нескольких исторического характера трудов по казацкой малороссийской тематике, в связи с чем можно предположить, что его библиотека представляла собой явление не совсем типичное для мелкопоместного провинциального дворянства. В ней имелись как разнообразные труды по философии, включая труды стоиков и Лейбница, духовная литература, так и популярная французская и немецкая художественная литература. Контраст между миром книг и реальностью сформировал раннюю тягу Печерина на Запад. «С самого детства, – вспоминал Печерин, – я чувствовал какое-то странное влечение к образованным странам – какое-то темное желание переселиться в другую, более человеческую среду»³⁷.

В 1823 г. отца Печерина перевели в Херсонскую губернию. Печерин вспоминал, что именно там он отчетливо почувствовал острое неприятие российской жизни, лишенной мысли: «Да о чем же говорить в этой глуши, где не было ни журналов, ни газет, ни каких-либо книг? Сколько тут накопелось скуки, грусти, отчаяния, ненависти ко всему окружающему, ко всему родному, к целой

³⁴ Это был 1821 г., но Печерин, путая, говорит о том, что приближалось 14 декабря.

³⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 94.

³⁶ Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. С. 10.

³⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 108.

России? Да из-за чего же было мне любить Россию? У меня не было ни кола, ни двора – я был номадом, я кочевал в Херсонской степи – не было ни семейной жизни, ни приятных родных воспоминаний, родина была для меня просто тюрьмой без малейшего отверстия, чтобы дышать свежим воздухом. Неудивительно, что впоследствии, когда я выучился по-английски, Байрон сделался моим задушевым поэтом. Я напал на него как голодный человек на обильную пищу. <...> Как я упивался его ненавистью! <...> Неудивительно, что в припадке этого байронизма я написал (в Берлине) эти безумные строки:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья,
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрожденья!»³⁸

В декабре 1825 г. Печерин навсегда покинул родителей и поселился в Петербурге. Из глубокой провинции он буквально переместился в мир будущих романов Ф.М. Достоевского. Он попал «в странное общество – общество гвардейских подпрапорщиков, мелких чиновников, актеров, балетных танцоров, игроков, пьяниц, *Выжигиных* всякого рода»³⁹. Сам отец Выжигиных – Ф.В. Булгарин жил на одном с ним этаже. Это общество вызывало у Печерина отвращение; он «убегал в свой внутренний мир», находил спасение в чтении «Новой Элоизы» Руссо. В день присяги Константину Печерин поступил на службу подканцеляристом *Временной Комиссии для решения счетов и счетных дел прежнего времени у Синего моста* – само название достойно уже рассказа Кафки. Сюжет дополняет характерная подробность: в качестве наказания подканцеляриста Печерина лишали сапог. Студентом Печерин переехал в каморку на Гороховую, где он, изучая Канта, впервые испытал «упоение философского мышления»⁴⁰.

В 1829–1831 гг. он учился на филологическом отделении философского факультета Санкт-Петербургского университета на кафедре классических языков, и за время учебы проявились его исключительные способности. Как лучшему студенту ему было поруче-

³⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 110.

³⁹ Там же. С. 97.

⁴⁰ Там же. С. 98.

но помочь барону Розенкампу подготовить к изданию «Кормчую книгу», рукопись XI в. В доме опального чиновника «господствовала оппозиция»⁴¹, впервые, может быть, осознанно воспринятая Печериным. До сих пор он не проявлял постоянного интереса к политическим вопросам. Вольнолюбивые идеи, которые Печерин мог подростком воспринять от учителя Кессмана, включенного в оппозиционный контекст Южного общества Пестеля, остались лишь эпизодом: само восстание декабристов не вызвало у него никакого интереса. Его позднюю ремарку, что в России всегда могут сослать в Сибирь ни за что ни про что, можно рассматривать как косвенное свидетельство его отношения к делу декабристов. В промежутке между 1825 и 1830 гг., когда «бури улеглись – настала какая-то глупая тишина», Печерину «грелся какой-то вздор, какое-то счастье: жить в уединении с греками и латинами и ни о чем более не заботиться»⁴². Печерин разделял студенческий ажиотаж по поводу июльской революции 1830 г., когда все вдруг заговорили на «дотоле неслыханном языке» о свободе, о правах человека⁴³. Но едва прогремела июльская революция, как Печерин, занимаясь подготовкой к изданию «Кормчей книги», подумал: «Вот единственное убежище от деспотизма! Запереться в какой-нибудь келье, да и разбирать старые рукописи»⁴⁴. Эти детали важны для характеристики меры оппозиционности Печерина, которая имела отрешенно-абстрактный характер и вообще не затрагивала политических аспектов самодержавия. Печерина неумолимо настигала жизнь петербургского чиновника: он посещал балы, стал любимцем С.С. Уварова, поклонника греческой мудрости, ездил к нему на поклон на дачу, словом, «раболепная русская натура брала свое»⁴⁵.

Решение покинуть Россию было принято во время научной стажировки в Профессорском институте в Германии (1833–1835). В Берлинском университете он стажировался вместе с будущими преподавателями университета П.Г. Редкиным, Д.Л. Крюковым, Ф.И. Иноземцевым, С.И. Баршевым, М.С. Куторгой, А.И. Чивилевым, Н.И. Пироговым. В 1834 г. во время стажиров-

⁴¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 159.

⁴² Там же. С. 157.

⁴³ Там же. С. 158.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 160–161.

ки по разрешению С.С. Уварова Печерин посетил Швейцарию и Италию. Пешее путешествие произвело на Печерина невыразимое впечатление. Природа, люди, вдохновенная атмосфера красоты и свободы убедили его, что жизнь иная, воспетая Шиллером, возможна и даже что он создан для нее.

Путешествие по Италии и Швейцарии повлияло на формирование не то чтобы умеренного либерально-демократического крена, а романтической героики сверхчеловека. Гершензон указывает, что в Германии «по естественной ассоциации чувств воскресли в нем те тайные влечения, которые и раньше давали себя знать: инстинкт власти, чувство своего исключительного призвания. <...> Он безотчетно чувствует себя власть имущим. Это полнота жизни, избыток сил; и отсюда его героизм»⁴⁶. В стихах тех лет Печерин писал: «Нет! Я Бог! Миры хочу я / Разрушать и созидать!». Или: «И Богу кричит: “Я не хуже тебя / И мир перестрою по-своему я!”»⁴⁷. В этот переломный момент единственный раз отчетливо проявляется синтез сильнейших впечатлений его молодости. Оптимистический героизм революционной романтики, трагический героизм эллинского наследия и философский индивидуализм модерна ниспровергают жизнь как пассивное участие в бытии, участие, принимающее все как есть. В этот миг, когда очевидно, в первый раз мелькает мысль о бегстве, Печерин стремится обрести уверенность в бытии и в будущем, полагая в ее основании вслед за модерном не Бога, а стремительно эмансипирующего себя самого. Но эта уверенность, это ниспровержение авторитетов, какие бы реальные события их ни подтолкнули, еще слишком абстрактны и идеалистичны. Стихи показывают, по крайней мере, с какой высоты ему пришлось падать. Именно в это время Печерин пытался в философии Гегеля – которую он увлеченно проштудировал в Профессорском институте, но вскоре совершенно к ней охладел – найти обоснование возможности «примирить противоречие между идеальным и реальным»⁴⁸. В наиболее закрытый для исследователя период двухгодичной командировки Печерин сформировался как русский левый, впитавший всю романтическую героику 1830-х гг.

⁴⁶ Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. С. 411.

⁴⁷ Поэты 1820–1830-х гг.: в 2 т. Т. 2. Л., 1972. С. 466, 470.

⁴⁸ Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М., 1973. С. 22.

После стажировки он получил место профессора в Московском университете. Его ждали родители, но впечатление от Европы было настолько поглощающим, что он не смог преодолеть себя и сделать шаг, чтобы повидаться с матерью, единственным человеком, которого он любил: «Когда я подумал, что надобно возвратиться в прежний домашний быт, увидеть всю обстановку провинциальной русской жизни, передо мной поднялась высокая непреодолимая стена. Я знал, что это нанесет жестокий удар сердцу матери... но и в этой борьбе я одолел. <...> Такова была моя непреклонная воля не возвращаться в Россию!»⁴⁹. В Москве он вел замкнутое, в материальном плане очень скудное существование, экономя на всем и откладывая деньги. Зимой 1835 г. он снимал комнату в трактире на Тверской, где проживали в основном швейцарские гувернеры. Печерин часто за общим столом расспрашивал их о Швейцарии.

В Московском университете Печерин проявил себя как чрезвычайно талантливый преподаватель классических языков, но, описывая провинциальную Москву, он не жалел черных красок. После Берлинского университета уровень преподавания в России вызывал у него большой скепсис. Он настроился на отъезд на Запад любой ценой, русская культурная жизнь его почти не интересовала. Эту особенность Герцен передал довольно точно живыми красками собственного опыта: в тридцатых годах «опьянение власти шло обычным порядком, будничным шагом; кругом глушь, молчание, все было безответно, бесчеловечно, безнадежно и притом чрезвычайно плоско, глупо и мелко. <...> Печерин задыхался в этом неаполитанском гроте рабства, им овладел ужас, тоска, надобно было бежать, бежать во что бы то ни стало из этой проклятой страны»⁵⁰. Сам Печерин вспоминал: «Я очень хорошо понимал, что в *тогдашней* России, где невозможно было ни говорить, ни писать, ни мыслить, где даже высшего разряда умы чахнули и неминуемо гибли под нестерпимым гнетом – в *тогдашней* России с моею долею способностей я бы далеко не ушел. Я скоро бы *истисался* и сделался бы мелким пошленьким писателем со всеми его низкими слабостями»⁵¹.

⁴⁹ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 112.

⁵⁰ Герцен А.И. Былое и думы. Исповедь. М., 2003. С. 936–937.

⁵¹ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 188–189.

Обостренное осознание собственного достоинства есть первое и главное в ряду причин, побудивших Печерина покинуть Россию. Успешная карьера университетского профессора была более чем очевидна, и именно эта карьера страшила Печерина, предполагая необходимость отождествления себя с бюрократическим способом существования. Принятие николаевской действительности означало для него исчезновение автономии его нравственно-разумной и телеологически осмысленной им личности. В его системе ценностей принятие этих условий было эквивалентно самоуничтожению человеческого достоинства и самоубийственному забвению своей судьбы. Сохранение же человеческого достоинства мыслилось как физическое выживание. Он повторял это неоднократно, то в эпатирующей форме, как, например: «Не без гордости гляжу назад: мне не в чем раскаиваться, нечего жалеть; я совершил великий подвиг, я исполнил священный долг самосохранения: остаться в России было бы равносильно самоубийству»⁵². То, понимая, насколько высока цена выбора: «Я потерял все, чем человек дорожит в жизни: отечество, семейство, состояние, гражданские права, положение в обществе – все, все! Но зато я сохранил достоинство человека и независимость духа»⁵³. Герцен о мотивах своей эмиграции говорил буквально теми же словами: «Принес все на жертву: *человеческому достоинству, свободной речи*»⁵⁴. Два представителя культурного общества, Герцен и Печерин покинули Россию сознательно, поняв, что николаевский режим несовместим не только со свободным самовыражением личности, но и с сохранением человеческого достоинства. В работе «Искания молодого Герцена» г. Флоровский неоднократно проводит параллель между Печериным и Герценом, подчеркивает характерное для обоих «романтическое недовольство, вражду к повседневности»⁵⁵.

Сам Печерин относил себя к «политическим беглецам»⁵⁶, тем не менее его бегство не носило формы открытого протеста. Он не участвовал в тайной оппозиционной деятельности. В своих воспоминаниях Печерин мало и невнятно говорит о положительных

⁵² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 413.

⁵³ Там же. С. 112–113.

⁵⁴ Герцен А.И. *С того берега // Герцен А.И. Избр. тр.* М., 2010. С. 86.

⁵⁵ Флоровский Г.В. *Из прошлого русской мысли*. М., 1998. С. 369.

⁵⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 179.

идеалах борьбы, сквозит лишь самая общая идея переустройства общества. Нужно сказать, что Печерина из России не манила никакая идея, как и в России его не могла удержать никакая блестящая будущность. Внешние силы в его бегстве составляли лишь неизбежный фон слабых воздействий, тогда как ключевым и направляющим было внутреннее напряжение: это было целенаправленное напряжение всего его существа – и психологическое, и нравственное, и экзистенциальное, и физическое. Та человеческая личность, которой он себя осознал, не только обладала своим голосом и стремилась к обладанию своей свободой (опыт которой тогда был практически ограничен нравственной и интуитивной сферами), но и жила какой-то нерусской – не связанной с настоящей Россией, ее самодержавием и патернализмом – судьбой. Нулевая терпимость к окружающей его реальности, подогреваемая юношеским максимализмом, должна была постоянно выталкивать его из этой реальности, все более делая его чужаком в собственной стране.

Так или иначе с самодержавной «опекой» николаевского царствования сталкивался каждый. Друг Печерина, Федор Чижов, это хорошо обрисовал: «Во всех заблуждениях... ты сохранил себя чистым, честным и никогда не поступил против убеждений той минуты, в которую зарождалось и являлось на свет твое увлечение и заблуждение. <...> Сколько уступок делала наша щепетильная совесть? Сколько раз она продавала себя не за тридцать сребреников, а далеко дешевле? <...> Мы, взрослые под гнетом деспотизма, сделались природными ипокритами, и лицемерие превратилось в неотъемлемую часть нашей природы»⁵⁷. В случае Печерина это было очень личное и до предела обостренное нравственное неприятие российской действительности, определяемой особенностями николаевского режима. Оно и вылилось в знаменитые строки «Как сладостно отчизну ненавидеть». Максимализм Печерина основывался на том, что он не видел реформационного пути для России, только уничтожение и возрождение на новых началах. Россия в его представлении была принципиально нерепармируемым государством: «Пока жил Николай, мне никогда и в голову не приходило думать о России. Да о чем же было тут думать?

⁵⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 277.

Нельзя же думать без предмета»⁵⁸. По замечанию Е.Н. Цимбаевой, в историографии, посвященной Печерину, укоренился взгляд на него, идущий от Герцена, как на жертву николаевского режима⁵⁹. Однако слова Чижова указывают на то, что даже современники Печерина понимали, что он не просто не захотел, он не смог стать жертвой. Яркий образ николаевского самодержавия принадлежит племяннику Печерина С.Ф. Пояркову. Отдавая должное Печерину, он писал, что тот «не изменил служению мысли даже в то время, когда свободно бродил только зверь, а человек ходил пугливо»⁶⁰. Печерин не мог ни психологически, ни нравственно жить в николаевском морозе, более того, он не мог, осознав себя как личность, экзистенциально связать себя с Россией, где, в чем он был уверен, не могла бы свершиться его Судьба.

⁵⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 295.

⁵⁹ Цимбаева Е.Н. *Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX в.* М., 2013. С. 37.

⁶⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 68.

Негативная историософия России

Стихи Печерина «Как сладостно отчизну ненавидеть», наполненные романтикой ненависти и разрушения, отражали настроение той части русского культурного общества, для которой оказалась невыносимой ситуация общественной, личной и интеллектуальной несвободы, ставшей повседневностью в правление Николая I.

Опережавший время либерально-просвещенческий дискурс первых двух десятилетий XIX в. и даже попытка реализации политических принципов Просвещения при либерально-конституционной свержидее были возможны на фоне органической включенности российского общества в европейский историко-культурный контекст. Поражение восстания декабристов выявило заимствованный характер основных политико-правовых идеалов. Катастрофа 14 декабря отрезвила политически и интеллектуально активную часть общества, пережившую шок от утраченных иллюзий причастности развитию Европы. После 1825 г. произошло довольно быстрое осознание эфемерности идеалов политического либерализма и понимание исторической отсталости России. Таким образом, уже для детей тех отцов, которые пережили натиск интеллектуальной интервенции в последнюю треть XVIII в., темой рефлексии стала *цена подражания*: «Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымещаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только

в готовом виде»⁶¹. Печерин смотрел на вещи так же, считая, что «никакое подражание невозможно. Каждый народ должен развиваться изнутри, из самого себя. А петровские ухватки никуда не годятся»⁶². Дмитрий Веневитинов, человек, разделявший передовые идеи времени, практически сразу после восстания в 1826 г. указал на то, что заимствование даже самых прогрессивных идей не ведет к свободе и даже напротив: «Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда совершенное отсутствием всякой свободы и истинной деятельности»⁶³. Заимствования не способствуют продвижению России вперед, предупреждал П.Я. Чаадаев, указывая на последствия необдуманных действий декабристов. «Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные вспышки, парализуются в нашем мозгу». Не пройдя долгого пути прогресса «под прямым и явным воздействием одной нравственной силы»⁶⁴, считал Чаадаев, мы усвоили лишь «гибельные заблуждения, следствием чего была катастрофа, откинувшая нас назад на полвека»⁶⁵.

При общем осознании непригодности западных «идеологизмов» (А.С. Пушкин) в культурном слое общества появляется едва ли не агрессивное отрицание отечественного историко-культурного опыта. Это состояние общества предопределило вектор формирования негативной историософии первой трети XIX в., ярким образцом которой стала концепция «Первого философического письма» Петра Чаадаева, написанного в 1829 г. Чаадаев констатировал невосприимчивость российского общества к «традиционным идеям человеческого рода», в результате чего на всех уровнях – личных, семейственных, общественных – отсутствуют «идеи долга, справедливости, права, порядка»⁶⁶. В России, писал Чаадаев, наблюдается «бессмысленность жизни без опыта и предвидения, не имеющей отношения ни к чему, кроме призрачного бытия особи». «Века и поколения протекли для нас бесплодно. Наблюдая нас,

⁶¹ Чаадаев П.Я. Соч. М., 1989. С. 21.

⁶² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 84.

⁶³ Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М.: Наука. 1980. С. 129.

⁶⁴ Чаадаев П.Я. Соч. С. 23, 27.

⁶⁵ Там же. С. 25.

⁶⁶ Там же. С. 20, 22.

можно бы сказать, что здесь сведен на нет общий закон человечества. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли»; «наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает»⁶⁷.

В своем отрицающем пафосе Чаадаев был не одинок. В культурном слое общества появляется отрицание отечественного историко-культурного опыта. А.С. Пушкин, прочтя «Письмо», опубликованное в 1836 г., не согласился с выводами Чаадаева. Но за несколько лет до этого, в 1834 г., он начал свою статью под многоговорящим названием «О ничтожестве литературы русской» словами, которые очень легко спутать с чаадаевскими: «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира»⁶⁸. И хотя первая историософская погруженность русского общества совпала с позднеромантической европейской реакцией, контексты были различными. Это чувство экзистенциального одиночества от возникшего ощущения периферийности России нельзя недооценивать. Формировавшаяся тогда негативная философия российской истории – это во многом проявление психологического состояния культурного общества: декабрьский кризис послужил причиной общественной фрустрации. В то же время провал конституционных ожиданий вызвал напряженную работу сознания по самоопределению России как культурного и исторического целого относительно Европы: этот *фактор Европы* остался ключевым для европоцентристского сознания культурной части русского общества в ее поисках, реконструкциях и попытках определить свою национальную, политическую, интеллектуальную и даже религиозную идентичность. В методологическом плане фактор Европы является системообразующим применительно к идейным направлениям российского общества, он всегда – в позитивной или негативной форме – присутствует в самом сердце историософского дискурса как материал для неизбежно лежащего в основе этого дискурса культурного и экзистенциального конфликта. Ближайшими следствиями по-

⁶⁷ Чаадаев П.Я. Соч. С. 23, 25.

⁶⁸ Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М., 1976. С. 360.

добного умонастроения стали философское, идеологическое и культурное обоснование приоритета самобытности. Предваряя эпоху тотальной философичности, Дмитрий Веневитинов указал на прямую зависимость между обретением самобытности и развитием философии. Он писал, что «залог своей самобытности» Россия найдет в развитии философии⁶⁹. Философия, в понимании Веневитинова, мыслилась не как академическая наука, а как основа совершенствования общества.

Развитие внесистемной философии в кружках и салонах, начиная с конца 1820-х гг., было свидетельством начала нового этапа в развитии интеллектуальной сферы, когда неудача предшествующего опыта послужила катализатором для развития философии истории и одновременно осмысления культурного опыта. В контексте поисков новой идеологической матрицы, сплотившей бы общество, находится теория официальной народности. Ее автор, товарищ министра просвещения С.С. Уваров, выразил мнение консервативного лагеря, убежденного в том, что последние тридцать лет Россия шла за чуждыми ей идеями, отвергая самобытные начала. В то же время Уваров, образованнейший человек своего времени, бывший арзамасец, читавший и писавший в основном по-французски, не мог перечеркнуть Европу, так как понимал, что она – верный залог культуры. Он попытался обрисовать всю противоречивость ситуации: Европа является «тем очагом, без которого современное общество, такое, как оно есть, не может существовать, и который в то же время содержит в себе зародыш всеобщего разрушения»⁷⁰. В попытках сформулировать устойчивую, снимающую конфликты идеологию, Уваров, очевидно, не предполагал, что триада станет единственным положительным достижением в сплошь критических «Литературных мечтаниях» легковверного Белинского: «Да! у нас скоро будет свое русское, народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке. Нам легко это сделать, когда знаменитые сановники, сподвижники царя на трудном поприще народоправления являются посреди любознательного юношества в центральном храме

⁶⁹ Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. С. 133.

⁷⁰ Зорин А. Идеология «православия-самодержавия-народности»: опыт реконструкции (Неизвестный автограф меморандума С.С. Уварова Николаю I) // Новое лит. обозрение. М., 1997. № 26. С. 77.

русского просвещения возвещать ему священную волю монарха, указывать путь к просвещению в духе *православия, самодержавия и народности*»⁷¹.

Общественная разочарованность в западных «идеалах века» послужила и здесь отправной точкой, но предложенное Уваровым при всей мифологичности и уже неактуальной патриархальности вносило в растерянное общество хотя бы такой наивный, но по своей внутренней интенции положительный, объединяющий обществу ориентир. Разлитая в русском просвещенном обществе потребность опереться на *самобытные* знание, культуру и просвещение – это еще не славянофильство и даже не предславянофильство. В значительной степени это эмоциональная по форме, романтическая по сути реакция на провальный дебют Просвещения. Ее сугубо историософический уклон, игнорирующий социально-политические реалии, свидетельствовал о переоценке ценностей внутри традиционного мировоззрения, характерного для самодержавно-дворянского периода.

Однако в то время, когда просвещенное дворянство в историософском напряжении переживало крушение конституционно-политических иллюзий и подбирало иные ключи к пониманию России, в обществе уже зрели принципиальные разногласия. К.Д. Кавелин, припоминая культурную ситуацию тех лет, говорил о «переломе в русской мысли», об утрате «умственной и нравственной преемственности и связи между поколениями»⁷². На самом деле, все это свидетельства глубинных процессов, которые можно квалифицировать как начало кризиса системы ценностей дворянского периода. Конец первой трети XIX в. – по сути своей переломный период, когда сошлись многие концы и начала в общей истории идейных течений России. Концептуальный смысл произошедших перемен заключается в смене мировоззренческих парадигм. В методологическом плане ситуация рассматривается в рамках соотнесения переходных процессов с кризисом всеобщего гуманизма с присущим ему абстрактным антропоцентризмом. Писатели демократической направленности обнаруживают признаки неприятия общегуманистических принципов,

⁷¹ *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. I. М., 1953. С. 102.

⁷² *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Ст. по философии рус. истории и культуры. М., 1989. С. 257, 331.

транслируемых дворянской культурой. Диалектическое развитие проблемы задается базисным противоречием: дворянская культура к тому времени приобрела общечеловеческую значимость, но выдвигаемые ею гуманистические идеалы шли вразрез с практикой, основанной на вопиюще антигуманном отношении к человеку низшего сословия.

Печерин с его врожденным и поначалу почти неосознанным демократизмом не мог не оказаться буквально на острие этих противоречий (чего стоит хотя бы описание морального презрения к себе, когда он, душевладелец, должен был дать согласие на брак своей крепостной): отвлеченный от реальности гуманизм, облекаемый в догму, принцип или идеологию, Печериным, как это покажет вся его жизнь, никогда не принимался. Он мог увлекаться тем или иным его вариантом – социализмом или идеализированным католичеством, но вкладывал, как это будет видно далее, собственное содержание. Когда Печерин покинул Россию, проблема соотношения внесословного и классового гуманизма едва обозначилась, а развернулась она в полной мере только начиная с 1840-х гг., которые Печерин провел уже в ином социальном контексте. Потому его эмоциональное неприятие российской действительности успело органично выразиться лишь в форме байронизма.

А. Валицкий считал, что духовную эволюцию Печерина предопределили «ощущение абсолютной отчужденности от современной России, переживание действительности николаевского времени как невыносимого, отчаянного деспотизма и навязчивая идея спрятаться от всего этого на Западе». Печерин «пытался соединить вдохновленный Байроном романтический индивидуализм с социальным романтизмом и его мечтой об универсальном возрождении человечества»⁷³. Воздействие английского поэта на поколение 1820–30-х гг. было огромным. Герой Байрона Чайльд-Гарольд знаковый образ для русской культуры – кто только не примерял на себя его плащ. Сознательной пародией на него является образ Евгения Онегина. Герой Лермонтова Печорин представляет собой серьезную претензию на русский байронизм. Этому герою посвятил свою дебютную статью 1828 г. молодой критик Иван Киреевский. Хотя он и написал, что «время Чильд-Гарольдов еще

⁷³ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 58.

не настало для нашего отечества»⁷⁴, тем не менее характер Чайльд-Гарольда в описании Киреевского очень напоминает портрет молодого Печерина: «Любимая мечта британского поэта есть существо необыкновенное, высокое. Не бедность, но переизбыток внутренних сил делает его холодным к окружающему миру. Бессмертная мысль живет в его сердце и день и ночь, поглощает в себя все бытие его и отравляет все наслаждения. Но в каком бы виде она ни являлась: как гордое презрение к человечеству, или как мучительное раскаяние, или как мрачная неизбежность, или как неутолимая жажда забвения – эта мысль всеобъемлющая, вечная, что она, если не невольное, постоянное стремление к лучшему, тоска по недостижимом совершенстве? <...> Но потому именно, что он отличен от обыкновенных людей, может он отражать в себе дух своего времени»⁷⁵. Киреевский увидел коренное качество байронического типа личности – не просто «жизнь внутри себя», а прежде всего жизнь мысли. Невозможно заподозрить Печерина в простом подражании Чайльд-Гарольду, скорее, знакомство с этим мощнейшим образом открыло для него самые характерные черты его личности – стремление к недостижимому совершенству. Именно байроническое презрение к окружающему миру, а не идейно оформленная оппозиция, стало для молодого Печерина основой критического отношения к окружавшей его реальности.

По признанию Печерина, до 1834 г., когда в руки ему попала брошюра Ламенне «Слова верующего», он был почти аполитичен. Со свойственной ему иронией он описал свои взгляды как «пошленький либерализм», стремление в будущей конституционной России попасть в палату депутатов. Странно звучат слова о конституционной России применительно к тридцатым годам, когда идея конституции совершенно исчезла из общественного сознания. Вряд ли можно говорить об осознанном конституционализме юного Печерина, если это только не отзвуки либеральных разговоров в доме Розенкампов, приверженцев либеральных идеалов Александра царствования. Однако к социалистическим взглядам Печерина, скоропалительно возникшим под влиянием Ламенне, стоит приглядеться более внимательно. Печерин любил повторять,

⁷⁴ Киреевский И.В. Критика и эстетика / Сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М., 1979. С. 52.

⁷⁵ Там же.

что был социалистом, коммунистом, последователем Бабефа; скорее всего, эти, даже не убеждения, а увлечения, соответствовали «младенческому характеру» социализма, характерного для России 1830-х гг. Слова А.И. Володина точно передают характер социалистических взглядов Печерина: «Социализм в России 30-х гг. – факт не столько общественного, национального, массового, сколько личностного, в лучшем случае – узкогруппового сознания. О младенческом его характере говорит также и то, что при определенной развитости его критического начала позитивная, творческая, конструктивная его сторона практически не развита. Представления о желанном грядущем социальном устройстве весьма смутны и малоопределенны»⁷⁶. Ответ на вопрос, почему Печерин, индивидуалист по приоритетам, проникся идеями раннего социализма, дает М. Малиа: «Ранний социализм не являлся коллективистским, он вдохновлялся благоговением к святости личности, которая для него была более значима, чем для либерализма»⁷⁷. Подобное политико-романтическое вдохновенное состояние менее всего сопрягается со способностью формулировать четкие цели или принципы борьбы. Это скорее именно состояние, чем позиция. Валицкий, характеризуя ситуацию с революционным настроем Печерина, употребил выражение «политическое воображение», то есть ничего конкретного, кроме «честолобивых намерений предаться какой-нибудь деятельности во имя переустройства мира», что при первом же столкновении с реальностью привело к быстрому разочарованию и в людях, и в идее республиканской революции⁷⁸.

Печерин, действительно, быстро разочаровался в социализме и революции, точнее, он осознал свою личную непригодность для революционной деятельности. В то же время, видя провал второго либерального проекта в России, уже Александра II, Печерин не отвергал и путь решительной борьбы за свободу: «Свобода не даруется, а должна быть взята силою. Льготные грамоты или

⁷⁶ Володин А.И., Шахматов Б.М. Утопический социализм в России 1833–1883 (Краткий очерк) // Утопический социализм в России. Хрестоматия. М., 1985. С. 24.

⁷⁷ Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. Вступ. ст. и общ. ред. А. Павлова. М., 2010. С. 177.

⁷⁸ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 60.

хартии дают рабам, а свободные люди сами мечом отбивают свободу и потом сами делают свои законы»⁷⁹. В дальнейшем не раз будет говориться о том, что Печерин был противником революции. Здесь нет противоречия. Слово «меч» в данном контексте скорее обозначает любые формы борьбы, ведущей к свободе, хотя парламентаризм для Печерина имел абсолютный приоритет. Когда в Англии прошел Билль о реформе «без малейшего потрясения с какою-то светлою гармониею», он воспринял это как свидетельство совершенства английской системы, потому что мирным путем «народное представительство расширено до крайних пределов демократии»⁸⁰. Для него, прожившего половину жизни в Англии и благоговевшего перед английской конституцией, неприемлемой оставалась «свобода», навязанная самодержавием. Он писал в Россию: «Ничего нам не удастся. А все это оттого, что все делается *сверху* по высочайшему приказанию. *Сверху* ничего доброго не бывает»⁸¹.

⁷⁹ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 61.

⁸⁰ Там же. С. 115.

⁸¹ Там же. С. 117.

Бегство из России

В июне 1836 г. Печерин, воспользовавшись служебной командировкой, бежал в Швейцарию, чтобы, если придется, умереть на баррикадах. Участие в борьбе за самые возвышенные цели – это единственное, что могло служить самооправданием человеку, пренебрегшему не только сыновним долгом, доверием университетских чиновников, за него поручившихся, но и клятвой вернопоручившего, что выглядело поступком бесчестным. Цель Печерина была ясна: попасть в Лугано, в лагерь итальянского революционера, борца за независимость Италии Джузеппе Мадзини (1805–1872), личность которого он почти обожествлял. В то время Лугано слыл «фокусом революции», куда стекались члены созданной Мадзини организации «Молодая Италия». Печерин не знал, что «Молодая Италия» после нескольких неудачных военных операций и ухода Мадзини в глубокое подполье находилась в состоянии полураспада. Отдельные ее члены владели жалкое существование.

Добравшись до Лугано, Печерин попал в инерционное поле республиканцев, не последовавших за своим вождем. Революционный энтузиазм оборачивался бесконечным сидением в кофейнях за разговорами, которые поразили Печерина своим примитивизмом и чудовищной путаницей в головах оседлых революционеров: «Тут не надобно было ожидать ни ума, ни грации, тут просто был обыкновенный республиканский жаргон, распушенность и неряшество»⁸².

⁸² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 254.

Возможно, в какой-то мере сыграло свою роль окружение, в целом не отвечавшее высоким интеллектуальным и идейным запросам Печерина, но правда и в том, что в Швейцарии Печерин начал было вести жизнь русского аристократа, еще недавно столь ненавистную ему. Вот Печерин, наконец, в самом центре революции, куда стремился в невероятном напряжении всех сил, но он ведет рассеянную светскую жизнь: «В Лугано я каждый день обедал в трактире с президентом Республики полковником Лувини. Заметив в глазах моих тоску одиночества, он пригласил меня в их казино или клуб». Печерин общается исключительно с культурными юношами аристократических фамилий, обедает с государственными людьми, благо «в маленьких швейцарских республиках с государственными людьми все запанибрата»⁸³.

В воспоминаниях он уходит от революционной темы, лишь обмолвившись, что «был теоретическим республиканцем, а *priore* разглагольствовавшим о нуждах рабочего класса»⁸⁴. С горькой иронией как о сугубом заблуждении молодости он рассказывает о своем преклонении перед Мадзини, в мужестве которого теперь Печерин сомневается. Он высокомерно наблюдал общество, соединившее пороки двух народов: «швейцарское пьянство с итальянской ленью на фоне очаровательной природы»⁸⁵. Когда же закончились деньги, накопленные в Петербурге с приличного профессорского жалованья за год более чем экономной жизни, а закончились они примерно через полгода, швейцарские друзья Печерина объявили подписку, собрали средства и помогли ему переехать в Цюрих, «где была возможность давать уроки»⁸⁶.

На самом деле все было не так уж и пристойно, как он описывал это в 1870 г. Уже в ноябре 1836 г. он обратился к Чижову с просьбой о деньгах. Летом 1837 г. было еще несколько полных отчаяния писем, где намеки на бедственное положение перемежались пошловатыми сентенциями типа «Солнце жизни закатилось для нас навсегда невозвратно. Взошла бледная луна, и тихое сияние ее призывает нас мыслить и действовать. Должно решиться однажды навсегда сказать “Катона гордое прости” всем радостям

⁸³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 190.

⁸⁴ Там же. С. 185.

⁸⁵ Там же. С. 190.

⁸⁶ Там же.

жизни»⁸⁷. Подписывал эти письма Печерин именем одного из героев своих поэм – Waldemar. Возможно, Печерин сам понимал, как глупо он выглядит в глазах друзей, бежавший «на революцию» в нарушение всех правил чести, в итоге оказавшийся запертым кредиторами, но это была единственная реальность, которую он мог предъявить. Понятно, почему первоначально он и не собирался писать о Лугано, а начал рассказ о первых годах эмиграции с описания бегства из Цюриха, пропуская, таким образом, весь швейцарский «революционный опыт». Имел ли место хоть в каком-то виде революционный опыт в Лугано, так и останется невыясненным, равно как и то, что послужило отправной точкой его разочарования в Мадзини. Печерин, воспроизводя контекст своего швейцарского периода, в лучшем случае ироничен; крайними, радикальными формами демократизма он давно переболел и не желал воспроизводить свои убеждения тех лет.

⁸⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 785.

Псевдореволюционный опыт. Измена клятвам сверхчеловека

Рождественской ночью в канун 1837 г. в страшную пургу в почтовом дилижансе Печерин, вымокший до нитки, преодолел знаменитый перевал Сен-Готард. В Цюрихе он прожил до мая 1838 г. Несмотря на то, что еще недавно Печерин забрасывал питерских друзей и родителей унижительными просьбами о деньгах, в Цюрихе он покупал в долг дорогую «щегольскую» одежду, по-прежнему обедал с представителями аристократических или богатейших фамилий. Когда же хозяйка упрекнула Печерина в том, что он живет не по средствам и при этом не платит за квартиру, он «побледнел как полотно: в первый раз в жизни мне говорили подобные речи»⁸⁸.

Большой интерес для понимания состояния Печерина представляет его письмо попечителю московского учебного округа графу С.Г. Строганову, имевшему непосредственное отношение к командировке Печерина. Это был ответ на просьбу графа вернуться. По указанию Строганова, для этой цели в любом консульстве Печерину, терпящему страшную нужду, должны были выдать тысячу рублей под честное слово возвращения в Россию. Граф Строганов умолял Печерина: «Ради Бога, уезжайте как можно быстрее из Лугано, худшего из мест, которое вы могли бы выбрать и пребывание в котором может быть превратно истолковано. Мне хочется думать, что лишь случай забросил вас в Лугано, а не политическая цель»⁸⁹.

⁸⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 179.

⁸⁹ Там же. С. 206.

Ответ Строганову был написан в марте 1837 г., то есть через девять месяцев после побега, когда Печерин уже перебрался из Лугано в Цюрих и когда он не имел уже никаких иллюзий насчет реализации своих политических целей. Таким образом, Печерин отвечал Строганову не впопыхах, не в минуту перемены лошадей, убегая от погони, которая действительно мерещилась пересекавшему российскую границу Печерину летом 1836 г. Тем не менее текст этого письма несет следы сильнейшей экзальтации. Печерину в этот момент почти 30 лет, но он пишет как наивный юноша, мечтающей о славе. Можно, конечно, допустить, что чрезмерная торжественность, подчеркнутая аффективность письма не случайность, а продуманный стиль профессионального филолога, хорошо усвоившего уроки красноречия. Возможно, также не случайно, для подстраховки Печерин несколько раз использует слово «безумие». Вот небольшой отрывок из этого письма: «В одну из тех торжественных ночей я услышал голос моего Бога, тот строгий грозный голос, который потряс все струны моего сердца. Этот голос прокричал мне: “Что ты тут делаешь? Здесь – нет будущности! Встань! Покинь страну твоих отцов! Возьми мое святое знамя! Возьми мой тяжкий крест и неси его, если нужно, до Голгофы!”. <...> Ношу в сердце моем глубокое предчувствие великих судеб. Верю в мою будущность, верю в нее твердо и слепо... Юношеское ли это тщеславие? Или безмерное честолюбие? Или безумие? – Не знаю. Мой час еще не настал. Провидение никогда не обманывает. Семена великих идей, бросаемых им в нашу душу, всегда суть верный залог прекрасной жатвы славы... Слава! Волшебное слово! Небесный призрак, для которого я распинаюсь! О Провидение! Прошу у тебя лишь дня, единого дня славы, и дарю тебе остаток моей жизни! Извините, граф, лихорадочную напряженность, беспорядочность, безумие этого письма и прощайте навеки»⁹⁰.

Да, можно было бы подумать о стилизации, если бы это письмо было единственным, но каждый раз на изломе судьбы Печерин говорил так, как если бы вокруг его головы сиял нимб. Скорее всего, в тот момент Печерин был искренен и буквально слышал голос Провидения. В письме предельно точно отражена своего рода метафизика отрицания – характерное для того поколения состояние,

⁹⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 797–798.

когда, по мнению г. Флоровского, «в душе нарастает и зреет порыв “инстинктуального” самоутверждения, и ненависть к тиранам переплетается с ненавистью к толпе»⁹¹.

Конец письма Печерина весьма неожиданный. После мастерски сделанного текста в стиле революционного романтизма Печерин заявляет, что заключил договор, подписанный кровью, с дьяволом, «и этот дьявол – *мысль*»⁹². Это очень важное признание Печерина, и в нем он не лукавит, хотя по форме оно несколько театрально, как и вообще вся стилистика письма. К тридцати годам Печерин узнал себя: ни успешная карьера, ни налаженный быт университетского профессора, ни признание благодарного студенчества, ни тем более светская жизнь не соответствовали его внутренним потребностям. Его удел – напряженная работа мысли, условием чему может быть предельная независимость как минимум свободы. В этом признании видится и вторая сторона: Печерин, не замечая противоречия со сказанным вначале, в общем-то признается в том, что ему чужда активная политическая борьба. Самым гнетущим в швейцарском опыте для него оказалась тривиальность – бессмысленность, обретшая безысходно устойчивую форму. Здесь Печерин обнаружил, что любые формы преобразования мира вплоть до революционной борьбы, лишённые интеллектуального напряжения, – не его путь. По той же причине он покинул Россию, которую инстинктивно чувствовал вековой закоснелой формой, лишённой мысли и смысла, а позже та же мотивация уже осознанно ляжет в основу его ухода из Ордена траппистов, режим которого в глазах Печерина отвечал всем требованиям католического служения, но не оставлял сил мыслить. Речь идет о его выборе, каждый раз внешне поворотном, но в ценностном отношении едином: сами по себе реформизм, революционизм, равно как миссионерство или монашество, не сопряженные с напряженной работой мысли, он воспринимал как отрицание личности, должной быть мыслящей и свободной в своей судьбе.

Печерин, наверное, погиб бы сгорая на баррикадах, но на баррикадах ему оказаться было не суждено. Проведя те два года в псевдореволюционной Швейцарии, он уже не видел смысла жертвовать собой для кого бы то ни было. Его жизнь стала жиз-

⁹¹ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 365.

⁹² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 799.

нию эмигранта, отрицавшего жизненную пригодность его страны в целом и экзистенциальные смыслы ее как политической, так и социальной среды. Граф Строганов довольно точно понял причины эмиграции Печерина и успел выразить свое видение на склоне лет, предвывая публикацию некогда адресованного ему письма Печерина в Русском архиве (1870): «Презирая русскую жизнь и все условия гражданского строя в России, бессильный жертвовать своими понятиями для пользы своих соотечественников, он тридцать лет скитался по Европе и, наконец, похоронил себя живым»⁹³.

Полученные, наконец, деньги из России, которые могли бы решить многие проблемы Печерина, он в порыве сочувствия отдал также очень нуждавшемуся другу, тоже республиканцу, некому Банделье, который тут же скрылся с деньгами, конечно, пообещав их вернуть. В надежде на это Печерин «оселся и погряз в бездонное болото, начал делать новые долги»⁹⁴. Для того чтобы получить разрешение на репетиторство, Печерину пришлось сдать экзамен: он перевел страницу из Платона и получил свидетельство. Далее он ни слова не говорит, давал ли уроки в Цюрихе, а пишет лишь о том, что жил не по средствам. Модные «Французские идеи» влекли за собой «французский образ жизни»: разговоры в кофейне о революции. Полушутя Печерин винит в этом «французское мирозерцание» со свойственным ему тщеславию и стремлением к наслаждению⁹⁵.

Идея социальных преобразований вела Печерина лишь до тех пор, пока он примеривал для себя роль сверхгероя. Отчаянная пустота и явная нелепость «социалистической болтовни» республиканцев отрезвили его. Атмосфера потухающего революционного энтузиазма проходила в формах, дискредитировавших саму идею. Революционная борьба многолика и сразу выявляет характер человека. К примеру, Михаил Бакунин в схожих обстоятельствах, скорее всего, вел бы себя совершенно иначе, но Печерин, которому кочевой образ жизни подпольщика был не близок, предпочел осесть, тем более что он был ограничен не только в средствах, но и в возможности передвижения, имея лишь документы русского профессора. В Швейцарии он какое-то время не мог преодолеть

⁹³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 799.

⁹⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 256.

⁹⁵ Там же. С. 246.

восприятия себя как русского барина-интеллектуала, не осознавая до самого бегства в Бельгию, что он уже два года как изменил своим клятвам. Отсюда, наверное, и позднее раздражение, которое он перенес на ничего не подозревавшего Мадзини, хотя его кумир, соратник Гарибальди, не оставил своей борьбы за объединение Италии. Погружение в революционное межсезонье в итоге привело его к переоценке ценностей, смысл которой заключался в том, что он отверг идею революционных преобразований, снял с себя заготовленные в воображении вериги мученика за равенство и братство и хотя бы на время усмирил свое внутреннее напряжение на просторе повседневности.

Покоробившая Печерина неучтивость хозяйки вскоре обернулась серьезной угрозой, когда он узнал, что один из его коллег-республиканцев посажен в долговую тюрьму. Заложив «славный петербургский плащ», Печерин пустился в бега: оставив все вещи дома (чтоб не вызывать подозрение!), налегке, в новых щегольских сюртуке, жилете и панталонах (только от портного и в долг), он «прогулялся до Базеля», а там, сделав несколько шагов, «фланирующий господин» оказался во Франции. В воротах у него спросили паспорт – у Печерина были только просроченные русский паспорт и дорожное свидетельство для прохода через Францию в Бельгию. Равнодушный вид Печерина обманул чиновников, и его пустили во Францию, «предел мечтаний»⁹⁶, куда он стремился. Но не имея соответствующего разрешения, Печерин не смог остаться во Франции – он решил идти в Бельгию, намереваясь в Брюсселе встретиться с известным польским историком, общественным деятелем и борцом за польскую независимость Иоахимом Лелевелем. Полагая, что эмигрировавший из Польши после подавления восстания Лелевель успешно профессорствует, Печерин надеялся с его помощью найти работу. О том, что Лелевель сам бедствует, Печерин узнал позже.

Если до сих пор Печерин, описывая свой швейцарский опыт, был довольно безжалостным к себе, хотя мог некоторые подробности и скрыть от читателя, то, начиная с описания бегства из Цюриха, объяснить некоторые вещи становится довольно трудно. Например, явно вводя читателя в заблуждение, он описывает до-

⁹⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 179–180.

рогу из Цюриха в Базель как легкую получасовую прогулку, тогда как между городами 90 километров! В том же, едва ли не водевильном, жанре выдержан весь рассказ о пешем путешествии из Базеля через Нанси, Мец, Арлон в Льеж. Дорога через Германию короче, но у него не было разрешения на пребывание в Германии, и он шел до Франции вдоль швейцарской границы. За месяц, а Печерин был в пути, согласно его записям, месяц, он прошел не менее 562 километров, делая примерно восемнадцать-двадцать километров в день!

Это первая обнаруженная «тайна» Печерина, что-то еще станет очевидным, но большая часть подробностей, о которых он не хотел говорить, уйдет вместе с ним. Печерин избегал описывать наиболее тягостные эпизоды своей биографии или моменты слабости. Возможно, он думал, что картина страданий была бы оправдана, будь его жизнь бесспорным примером воплощения воли Провидения? или он рисует независимую от подобных тривиальных сил личность, ищущую верных форм своего бытия? или это просто скромность героя...

Печерин преодолел действительно очень трудный путь из Цюриха до Льежа – у него не было денег ни на еду, ни на транспорт. По дороге он обменял за хлеб и ночлег свои изысканные жилет и панталоны, достигнув цели в лохмотьях бродяги. Печерин не попал в Брюссель, он осел в бельгийском Льеже, центре угледобывающей и сталелитейной промышленности. Это была идеальная обстановка для начинавшегося кризиса индивидуальности, в котором вопросы веры находились по-прежнему на периферии сознания. Он перемолол идею революции в прах, говоря о ней день и ночь напролет в кофейнях Лугано и Цюриха. Он увидел неприглядную бытовую сторону людей, которым предназначено было погибнуть, спасая человечество, а они жили на содержании у своих бедных женщин на грани долговой тюрьмы. Понятным становится его признание, что он совершил свой переход в католичество в «состоянии, когда душа жаждет забыть, отвергнуть самое себя»⁹⁷. Швейцарский революционный опыт, обернувшийся пошленькой бытовой историей, какое-то время оставался мучительно преследовавшим его воспоминанием, пока он не вычеркнул его как ложный опыт неистинной жизни.

⁹⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 316.

От христианского социализма к монашеству. В лабиринте причин обращения Печерина в католичество

Я ставлю себя на сцену, но не перестаю
ощущать себя самого в себе.

*М.М. Бахтин*⁹⁸.

Первое упоминание о том, что Печерин пишет воспоминания, относится к 1865 г.⁹⁹. К описанию же важнейшего события своей жизни, переходу в католичество, он приступает только через шесть лет, в 1871 г., по его признанию, неохотно, откладывая, насколько это было возможно, самую болезненную для него тему. Свое решение уйти в монастырь Печерин оценивает как добровольную жертву «дарами ума и сердца». Он задумывает рассказ как оправдание: «Я называю это “*Apologia pro vita mea*”. Да! Потому что мне непременно надобно оправдаться перед Россией – но в чем же мне оправдываться? Мне кажется, что нет ничего позорного в том, что я носил арлекинские штаны или продавал ваксу на улице: тут ничего противного человеческому достоинству... Но – добровольно пожертвовать всеми дарами ума и сердца, но – отречься от престола разума и закабалить себя в неволю невежественным и наглым фанатикам и быть в продолжение 20 лет слепым орудием их мелкого честолюбия и ненасытного корыстолюбия – вот это такое пятно, какого ничем нельзя смыть»¹⁰⁰. Если письма тех лет наполнены инвективами в адрес католической церкви, то в записках он старается придерживаться нейтрального тона, восстанавливая обстоятельства и логику вызревания решения. В октябре 1871 г. он пишет племяннику Пояркову: «Я приступаю теперь к самому ще-

⁹⁸ *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 5: Работы 1940–1960-х гг. М., 1996. С. 72.

⁹⁹ *Печерин В.С.* *Apologia pro vita mea*. С. 74.

¹⁰⁰ Там же. С. 274.

котливному предмету, к описанию моего перехода в католицизм. Но я пишу об этом очень беспристрастно, с философским хладнокровием, как о предмете чисто историческом»¹⁰¹. Это амбивалентное состояние «ума и сердца», необходимость преодоления и обуздания в тексте Печерина-героя Печериным-биографом и обусловила крайнюю антиномичность изложения причин его обращения.

Эмиграция Печерина не была напрямую связана с проблемой вероисповедания. Печерин рос в обычной дворянской семье, не отличавшейся высокой религиозностью, хотя чтение житий святых составляло прочную традицию кочевого семейного быта. Образ тихих вечеров, когда он в кругу семьи читал «Беседы» Иоанна Златоуста – один из самых дорогих в его воспоминаниях. В то же время на религиозность Печерина не могли не повлиять отталкивающие эпизоды далеко не безупречного поведения полковых священников на фоне реалий, ранивших впечатлительного подростка: «Мое обращение началось очень рано – от первых лучей разума, на родной почве. На Руси, в глуши, в Русской Армии. Зрелища неправосудия и ужасной бессовестности во всех отраслях Русского быта – вот первая проповедь, которая сильно на меня подействовала»¹⁰². Соответственно, нет основания выводить из детства Печерина какую-либо большую религиозность, чем та, которая могла бы сходиться с бытовыми формами религиозного поклонения. Эта рожденная в кругу семьи религиозность подверглась второму испытанию под воздействием просветительской литературы, в частности сочинений Вольтера и Руссо, столь же обыкновенному для юношей его среды. По признанию Печерина, отсутствие веры было одной из причин, побудивших его покинуть отечество. «Идти говеть по указу и причащаться святых тайн без веры и с кощунством, до этого я не мог унизиться; мне это казалось первою подлостью и началом всех прочих подлостей»¹⁰³. Стоит обратить внимание на то, что уже тогда Печерин настаивал на нравственном смысле веры. Безнравственно, по его мнению, не неверие, а манипуляции верой, использование веры, ее кощунственная имитация. Православие неотъемлемой частью входило в российскую

¹⁰¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 285.

¹⁰² Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. Приложение 6. С. 286.

¹⁰³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 188.

действительность, которую он ненавидел, и он отвергал его вместе с этой действительностью, но, несмотря на это, христианская вера была ему безразлична. Тогда он, обостренно воспринимавший любое давление на личность, скорее безотчетно чувствовал, что вера неотделима от свободы: это не просто свободный выбор, но и пребывание в свободе веры. К осознанию этого еще необходимо было прийти.

Религиозная тема зазвучала в идейной какофонии Печерина перед его отъездом, она была завораживающе ярко представлена как проблема обновления католичества в памфлете Ф.Р. де Ламенне «Слова верующего» (“Paroles d’un croyant”), тогда популярнейшего пророка христианского социализма: «Брошюрка Ламенне заставила меня покинуть Россию и броситься в объятия республиканской церкви»¹⁰⁴. Впечатление было огромным, но в большей степени эмоциональным. Памфлет Ламенне стал для Печерина «откровением нового евангелия». «Вот, – подумал я, – вот она – та новая вера, которой суждено обновить нашу дряхлую Европу! Эти великодушные республиканцы... это те же святые мученики и апостолы первобытной церкви. Присоединиться к их доблестному сонму, разделить их труды и опасности и пожертвовать жизнью святому делу – вот благородная возвышенная цель!»¹⁰⁵. В этой фразе, по-видимому, главные слова «*нашу Европу*».

На момент эмиграции сочувствие республиканским идеям в сочетании с идеями христианского социализма Ламенне отлилось в крайне противоречивый, расплывчатый и, очевидно, довольно наивный фантом, где религиозный вопрос сводился к не менее фантастической проблеме «республиканской церкви». В этом смешении идей, чувств и эмоций преобладал, как заметил Гершензон, абстрактный героизм¹⁰⁶. Жизнь в среде республиканцев в Швейцарии ни в коей мере не способствовала ни практическому, ни теоретическому развитию религиозной темы.

Покидая республиканский лагерь Печерин, по сути, бежал от самого себя, прежнего московского мечтателя, от невыносимой пошлости, которой было пронизано все его швейцарское сидение. Как оказалось, московский барин, сойдя в центре Европы с дили-

¹⁰⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 244–245.

¹⁰⁵ Там же. С. 188.

¹⁰⁶ Гершензон М.О. *Избранное*. Т. II: Молодая Россия. С. 379.

жанса, преисполненный самых прогрессивных идей, был совершенно неспособен к деятельности, о которой мечтал. Печерину потребовалось два года располагавшей к раздумьям жизни в Льеже, чтобы осознать не просто провал своей воображаемой миссии, но и сделать самый непопулярный для республиканца выбор: принять в 1840 г. католичество и постричься в монахи.

Случилось так, что первые минуты душевного покоя измученный странствиями Печерин, прошедший за месяц примерно шестьсот километров, обрел именно в местной католической церкви, едва очутившись в Льеже летом 1838 г. Демократический характер католической церкви сыграл существенную роль в его расположении к католичеству. Вот как он это описал впоследствии в мемуарах: «Вхожу – церковь битком набита. Алтарь пылал разноцветными огнями, вазы с цветами распространяли благоухание, дым ладана вился голубою струею и терялся под готическим сводом. В то время я все мерил республиканским масштабом. Что я оборванный, небритый, нечесаный, запыленный, грязный, что я в этом нищенском образе мог войти в этот великолепный храм, наполненный *изящным людом* (*beau monde*), и мог найти место между ними и наравне с ними имел право наслаждаться звуками очаровательной музыки – все это в глазах моих обличало глубоко демократический характер католической церкви»¹⁰⁷.

Католическая церковь с ее высоким интеллектуализмом и эстетизмом оказалась в житейском плане неременной частью быта Печерина. Она была неплохой заменой привычному времяпрепровождению в кофейне или театре, когда заканчивались деньги. Печерина влекла церковная эстетика. Красота храма значила в его системе ценностей очень много. «Коли нужна религия, то подавай мне ее со всеми очарованиями искусства, с музыкою, живописью, красноречием»¹⁰⁸. Печерин вспоминал, что вечерами он имел обыкновение заходить на вечернюю службу, и там под готическими сводами, слушая прекрасную музыку, он предавался размышлениям. Церковь давала Печерину чувство защищенности, внутреннего покоя. Это ощущение усиливали страницы романов Жорж Санд, бывшей тогда невероятно популярной как в Европе, так и в России. Талантливая идеализация монашества в романе «Спиридион» на-

¹⁰⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 202.

¹⁰⁸ Там же. С. 310.

столько «увлекла, очаровала и обольстила» Печерина, что пришла мысль о том, чтобы «идти в картезианскую обитель, поселиться там, а если нужно, принять католическую веру». В этот момент, уточняет Печерин, католицизм оставался еще на втором плане, «он был не целью, а средством, а главною целью была поэтическая пустыня»¹⁰⁹, но скоро Печерин сформулирует для себя основное условие: монастырский рай должен отвечать главной потребности – создавать условия для внутренней сосредоточенности и вдохновенного одиночества. Печерин назвал Жорж Санд музой Сен-Симона, Пьера Леру, Мишле. Подводя читателя к своему обращению, Печерин, не замечая противоречия, останавливается именно на классиках утопического социализма, призывавших к реформе церкви и обновлению католичества, – или, быть может, он хочет указать на то католичество, которое принимал именно он, к которому он начинал стремиться тогда, которое, в конце концов, он продолжал грезить в католичестве реальном.

В воспоминаниях Лютера в переводе Ж. Мишле (Париж, 1837) его поразила мысль о возможности найти «новую очищенную религию» в Библии. «Этого я давно ищу!» – воскликнул он и засел, как и подобает филологу, за еврейский неадаптированный текст Библии¹¹⁰. На «Новое христианство» Сен-Симона Печерин набросился, как «голодный волк». Г. Флоровский в работе о Герцене пытался объяснить популярность Сен-Симона в России в 1830-е гг.: по его мнению, Сен-Симон был заразителен своей эмоциональностью, «религиозным пылом, жаждою нового откровения и новой веры». Флоровский показал, что и Герцен, и Печерин восприняли сенсимонизм как учение о «католической церкви, только в новом виде». Он привлекал тем, что представлял и готовую религию, и социальную пропаганду¹¹¹, поддерживал убежденность в сочетаемости социального преобразования при мистическом мироощущении. Флоровский находит у Герцена и Печерина буквальные совпадения в оценках сенсимонизма, потому что «чувствовали и переживали они тогда одно и то же, одну и ту же романтико-социалистическую экзальтацию»¹¹².

¹⁰⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 303.

¹¹⁰ Там же. С. 283.

¹¹¹ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. С. 371.

¹¹² Там же. С. 372.

Статьи Сен-Симона привели Печерина к «Петербургским вечерам» де Местра, где католический философ «будто бы предсказывал появление новой религии». Однако, прочтя де Местра, Печерин устыдился и подумал даже, «как он низко пал»¹¹³. Чему устыдился Печерин – мистической ли темноте стиля или тому, что он скатился до дна политического консерватизма, неясно, но это очень важное признание: рациональному и ироничному по складу ума Печерину, все еще демократу и республиканцу по политическим взглядам, безусловно, претил де Местр. В системе Фурье его заинтересовала идея фаланстера, в котором он разглядел мужскую казарму, что навело его по аналогии на мысль о монашеской обители.

В целом проблема обновления католичества в интерпретации «вдохновенных апостолов и пророков» социализма виделась как «совершенная перестройка государства и общества на новых основах; новая великолепная религия с ее доблестными героями и мучениками, долженствовавшая занять место дряхлого, отжившего свой век католицизма»¹¹⁴. Необходимо заметить, что этим более чем лаконичным описанием учения классиков утопического социализма практически исчерпывается весь тематический ресурс у Печерина. Теоретическое развитие этой темы в записках Печерина полностью отсутствует, что соответствует ремарке Флоровского о всеобщей экзальтации молодых интеллектуалов, в которую их привело знакомство с новой западной теорией – состояние по определению временное. И действительно, бурный восторг от «Слов» Ламенне был пережит Печериным в 1834 г. Сен-Симон и Мишле заинтересовали его на какое-то время в 1838–1839 гг. и только, да и сама тема к тому времени утратила свою актуальность. Довольно быстро Печерину стало очевидно, что «так называемый идеал христианской республики... нимало не разрешает задачи общественного устройства»¹¹⁵.

Здесь необходимо учесть, что если влияние социализма на Печерина было неровным и неоднозначным, то своим республиканским убеждениям он практически не изменял. Как ни инфантилен был социализм Печерина, именно его крепкий республиканизм являлся главным внутренним цензором. В 1870-е гг., пересматри-

¹¹³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 284.

¹¹⁴ Там же. С. 275.

¹¹⁵ Там же. С. 309.

вая прошлое в состоянии религиозного скептицизма, Печерин распространил его и на утопический социализм. Учение Сен-Симона, по мнению позднего Печерина, отражало склонность французов к «централизации и деспотизму»¹¹⁶, а учение Фурье было далеко от реальных проблем. Он назовет де Местра «наглым, бессовестным фанатиком, прикрывающим политические виды мантией религии, заклятым врагом свободы, поборником крайнего деспотизма»¹¹⁷. Тогда уже Печерин не мог без иронии вспомнить, как он, в собственных глазах аскет-стоик, с восторгом принял тему фаланстеров и тем паче тему обобществления женщин.

Проблематично, опираясь на тексты Печерина, утверждать, что заинтересовавшая его идея обновления католичества непосредственно связана с его обращением, хотя сам Печерин, возможно, и хотел, чтобы так выглядело. Собственно, выбор Печерина между движением в сторону «республиканской церкви» и католическим монастырем заставляет усомниться в гипотезе Сабурова, посчитавшего, что именно возможность внутреннего реформаторства привела Печерина в монастырь: «Под влиянием Ламенне, Жорж Санд, Пьера Леру и других утопистов идея революционного обновления мира сочеталась в представлении Печерина с идеями так называемого христианского социализма; он перешел в католичество и сделался монахом с тайным намерением стать во главе широкого социально-религиозного движения»¹¹⁸. Сабуров, может быть, и хотел бы видеть в Печерине Лютера, но в «тайных намерениях» Печерина Сабуров явно ошибался, хотя бы потому, что с мыслями о реформе католичества не идут в монастырь. Действительно, интерес Печерина к теории утопического социализма, в котором тема социального католичества являлась едва ли не основной, завершился его переходом в католичество: в своей «Апологии» Печерин эти вещи сознательно сближает. Е. Мак-Уайт был точнее, когда говорил, что Ламенне и Жорж Санд пробудили интерес Печерина к католичеству. Мак-Уайт считает, что Виктор Франк жестко детерминирует это влияние, когда утверждает, что республиканизм Ламенне был мостом от социалистических

¹¹⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 284.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова. С. 464.

«экспериментов» Печерина к католической Церкви (то же слово «мост» использует и Валицкий). Мак-Уайт же указывал на неоднозначность движения Печерина к католицизму; он считал, что его обращение было интеллектуальным процессом, обусловленным в большей степени западными, чем российскими условиями, хотя и справедливо добавляет, что эмоционально некоторые из причин стать католиком были на самом деле очень русскими¹¹⁹.

Идеи социалистов-утопистов составляли актуальный, но чрезмерно отвлеченный социально-христианский дискурс, выросший из реалий постнаполеоновской Франции. При всей обновленческой страсти эти идеи не могли подвигнуть Печерина на какие-либо действия с целью реформирования католической церкви также еще и потому, что он был на тот момент человеком другой культуры. Роль обновителя католицизма слишком фантастична для Печерина: она в наименьшей степени соответствовала образу самоуглубленного, сосредоточенного «философа», каким он себя видел. О том, что книжный интерес и реальные внутренние процессы шли параллельно, свидетельствует тот факт, что он принял католицизм, монастырский устав, монашескую лояльность целиком, безусловно, совершенно позабыв об упоении идущего наперекор.

Другой вопрос, что это был за католицизм и что это было за монашество, если речь идет о 1830-х гг. «Тридцатые годы были эпохой блестящего возрождения католической церкви на Западе – внешнего и внутреннего, – пишет Гершензон. <...> И вот, та самая волна, которая выбросила на поверхность такое большое количество социальных утопий, подняла на небывалую высоту и старый католицизм. А вместе с тем и самый католицизм обновился в духе времени. Он перешагнул пропасть, отделявшую его от образованного общества: он заявлял теперь страстный интерес к наиболее жизненным вопросам, какие волновали это общество, протягивал руку науке, требовал свободы совести, слова, ассоциаций». С другой стороны, по мнению Гершензона, в атмосфере религиозного подъема католицизм стал требовать подчинения себе и всей общественной жизни, претендуя на роль спасителя общества¹²⁰. Безусловно, подъем авторитета обновлявшейся в тот момент ка-

¹¹⁹ MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885). P. 126.

¹²⁰ Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. С. 469–470.

толической церкви не мог не импонировать Печерину и уж точно оправдывал его решение в его собственных глазах. Он даже обеспечил ему определенный нравственный комфорт первых лет священства, но, по-видимому, Гершензон, Валицкий и В.С. Франк слишком буквально проецируют эту ситуацию на идейное развитие Печерина; вряд ли стоит преувеличивать реформационную составляющую в его позиции.

В католичестве Печерина привлекал «мистицизм», точнее, мистическая атмосфера, изображенная Жорж Санд. Поклонник романистки убеждался в том, что состояние сосредоточенной духовности максимально может быть достигнуто только в монастыре. Печерин настаивает, что французская писательница повлияла на его эмоциональный настрой при выборе веры. По мнению Печерина, ее произведения были направлены на то, чтобы «низвести религию на степень прелестной мифологии и вместе с тем доказать, что лучшие стороны религии – аскетизм, самоотвержение, любовь к ближнему – могут развиваться независимо от нее из чистого разума с помощью стоической философии»¹²¹. Заметим, Печерин и здесь не настаивает на своей религиозности. Жорж Санд утвердила его в том, к чему он осознанно стремился последние годы – возможности соединения стоического аскетизма и одиночества. Именно этот смысл имеет утверждение Печерина: «Жорж Занд развилась у меня в Льеже в 1840, она имела решительное влияние на мой переход в католичество»¹²². Вот как Печерин это видит: «Люди с воображением, слабые и чувствительные сердца, однажды вовлеченные в атмосферу мистицизма, нелегко из нее выходят». Когда здание, воздвигнутое фантазий, обрушилось над их головою, они «ищут приюта в развалинах под готическими сводами»¹²³. Не исключено, что в этом пассаже главное слово «фантазии». Нет, вовсе не сверхчеловек он, бросающий вызов Богу, а самый настоящий «мыслящий тростник» – пытается убедить Печерин читателя. Однако поверить в то, что Печерин был слабым и безвольным человеком, мог только весьма наивный читатель. Печерин – человек поступка; редко кто мог так рвать цепи благополучной, налаженной жизни, как это делал Печерин, но к началу 1840-х гг. роль революционе-

¹²¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 282.

¹²² Там же. С. 281.

¹²³ Там же. С. 275.

ра была им пережита и отвергнута навсегда. Вопрос в том, стоит ли идти вслед за версией Печерина, абсолютизовавшего фактор книжного влияния, или предположить, что обращение Печерина все же представляло собой его собственный обдуманый выбор, обусловленный стечением ряда обстоятельств?

В Льеже Печерин жил уроками и переводами, что давало возможность снимать собственную каморку и скромно существовать; денег хватало даже на покупку книг. Первая книга, которую Печерин купил, – «Воспоминание о Сократе» Ксенофонта¹²⁴. Он носил «оппозиционную» бороду, мыслил себя стоиком или перипатетиком: «Для того чтобы мыслить, мне непременно надо быть в движении. <...> Я в полном смысле был перипатетическим, то есть прогуливающимся философом»¹²⁵. В то же время Печерин не мог не видеть, как при всех ограничениях трапезы, сведенной к пяти картофелинам в день, или собственного гардероба (один сюртук, одна рубашка) он постепенно входит во вкус жизни, не дотягивая до буржуа, но возвышаясь духом над мещанством. В любом случае его жизнь была довольно комфортна. В словах Печерина о том, что ему необходимы были перемены или приключения, скорее всего, отражено разочарование в себе. Еще недавно он жаждал подвига. Сейчас все чаще он желал уединения. Казалось бы, жизнь налаживалась, но Печерин устыдился своего благополучия. Вот его признание: «Попалась мне в руки крошечная брошюрка, даже и заглавия ее не помню: в ней просто рассказывалось житье-бытье трех итальянских выходцев – как они жили в уединении... занимаясь науками, ни у кого ничего не прося, не ища ничьего покровительства, в крайней бедности, довольствуясь самым необходимым и таким образом сохраняя достоинство республиканца и человека. Мне стало стыдно. Эта брошюрка как яркая молния осветила темные закоулки моей души; обнажила основные начала моего бытия; разбудила заснувшие инстинкты и стремления и напомнила мне то золотое время, когда на стене моей квартиры в 5-м этаже на Гороховой улице было написано: “Pain bis et liberte!”¹²⁶. <...> Незабвенные дни свободы духа и чистоты сердечной!»¹²⁷.

¹²⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 224.

¹²⁵ Там же. С. 308–309.

¹²⁶ «Черный хлеб и свобода».

¹²⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 245.

С упоминания этой неизвестной брошюры, которая навяла Печерину воспоминания об идеалах его молодости, он начинает очередной рассказ о причинах принятия католичества. При новом повороте исчезают Жорж Санд, французские утописты, но остается независимость как истинный личностный выбор. Кажется бы, в этот момент он возвращается к точке отсчета, к петербургским мечтам о свободе, приведшим его в стан республиканцев, но все не так. Печерин действительно возвращается на исходную точку независимости, дававшей, как он считал, возможность «сохранить достоинство республиканца и человека»¹²⁸, но при этом он говорит уже о совершенно ином – индивидуалистическом выборе. Под влиянием рассказа о трех гордых итальянцах Печерин окончательно порывает с образом жизни бывших «собратьев по республике» и окончательно дистанцируется от радикализма, говоря о нем презрительно как о «французских идеях» и провозглашает своим девизом аскетизм, интеллектуальный труд, достоинство. Он выводит полную сарказма формулу собственного «революционно-го» опыта: «Сидеть целый день в кофейне, разглагольствовать о политике, прислушиваться к отдаленным отголоскам европейских революций, сыграть иногда партию в домино, отрезывать каламбуры и строить куры» буфетчице¹²⁹.

В «назорейском безумии» во имя свободы он начал ограничивать себя во всем: он отказывался от выгодных предложений, в том числе, что важно, он отказался поступить на государственную службу переводчиком, поскольку для этого надо было принести присягу. Этот шаг решил бы проблему его статуса, но ограничил бы его независимость. Таким образом, у него было предостаточно времени для чтения и вдохновенных прогулок по красивейшим окрестностям города. По его воспоминаниям, он старался свести к минимуму свое пребывание среди людей и удалиться с книгой на природу, в пустыню. Он описывает стремление к одиночеству как довлеющее, ибо только так он становился самим собой.

При очередном заходе к теме обращения Печерин пытался связать свое решение уйти в монастырь с господствовавшим в Европе разочарованием: «Католическая вера была для меня последним убежищем после всеобщего кораблекрушения Европейских на-

¹²⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 245.

¹²⁹ Там же.

дежд в 1840 год»¹³⁰. Читатель может и не заметить, что это уже третий поворот в мотивации обращения. 1840-й г., если и был знаковым, то только как десятилетний рубеж после Июльской революции, отмеченный общественной депрессией в Европе. Именно таким и рисует его Печерин. Он вспоминал, что еще студентом находился под сильным впечатлением Июльской революции, но почему-то именно в Льеже Печерину оказалась созвучна европейская депрессия и он отнес себя к тем «безумцам», которые, наблюдая, что происходит с идеалами Июльской революции, не избежали разочарования, граничившего, как он пишет, с отчаянием. Говоря о настроении европейского общества, Печерин имел в виду прежде всего себя.

В навязчивом стремлении в иную среду скрывалась, помимо прочего, статусная мотивация. По мнению А. Валицкого, в решении Печерина перейти в католичество заключено «желание избавиться от обособленности, подчинившись строгим правилам организованной общины, способной опираться на трансцендентные основания, на авторитет Вселенской Церкви и древнейшую институционализированную традицию Запада»¹³¹. Действительно, «водворившись» на Западе, прекрасно владея французским, немецким и английским языками, для окружающих Печерин оставался чудак-ватым иностранцем. На тот момент прерогативой институционализации обладала только вселенская церковь, что опять-таки объясняет легкость обращения Печерина и почти двадцать лет крепкого ощущения причастности к правде мира.

В католическом обращении Печерина сошлось многое. Единственное, что следует отбросить, это фактор бедности. Казалось, Печерин воплотил удел мечтаний: никаких обязательств, зарабатывать нетяжелым трудом ровно столько, чтобы прожить, а остальное время посвящать книгам, интеллектуальному труду. Он сравнивал себя с Диогеном Синопским, эталоном аскетизма. Печерин честно признается, что, хоть он и отказывался от выгодных предложений, материальные дела его улучшались. Он резко опроверг домысл Герцена, написавшего в «Полярной звезде» (1861), что «бедность, безучастие, одиночество сломили его».

¹³⁰ *Местергази Е.Г.* В.С. Печерин как персонаж русской культуры. Приложение 6. С. 286.

¹³¹ *Валицкий А.* Россия, католичество и польский. С. 58.

«Нет, – отвечает Печерин, – ясно как день, что я вовсе не сломился, а стоял очень прямо и твердо на своем пьедестале и никак никому и ничем не поддавался»¹³².

После провала задуманной в России героической миссии он сознательно выстроил и сознательно ограничил свою жизнь по стоическим образцам. Стоицизм привлек его не столько как философия, а в первую очередь как способ мысли и руководство к добродетельной жизни. Еще подростком, выучившись за год в гимназии латыни, он прочел “*Selectae Histore*”, собрание изречений знаменитых философов древности, главным образом, стоиков. «Читая и перечитывая книгу, – вспоминал Печерин, – я пришел к заключению, что внутренняя доблесть и независимость духа прекраснее всего на свете – выше науки и искусства, лучше всего блеска богатств и почестей, и я сделался стоическим философом. Я и теперь думаю, что это единственная философская система, возможная в деспотической стране»¹³³.

Не будучи стоиком, Печерин принял стоицизм как основание своей жизни, как учение, чрезвычайно созвучное его мирозерцанию. Это мирозерцание он не мог или, сохраняя интеллектуальную независимость, не захотел выразить устно или письменно в течение всей жизни, поскольку тогда пришлось бы воспользоваться каким-либо уже существовавшим понятийным словарем – стоицизма, христианства или гегельянства. Подобный словарь способен своей разработанной смысловой структурой объяснить бытие, но через такой словарь можно было и выразить себя: определить пассивное или активное участие в мире, поставить себя в ясные и отчетливые отношения с недостижимым, будь то Логос, Бог или Мировой Дух. Но именно эта предопределяемая система отношений представляется невозможной для Печерина: недостижимое, будь то имманентное миру или трансцендентное ему, воспринимается Печериним лишь интуитивно, оно включено в его живой опыт, в его жизнь – и недостижимо неопределенно. А поскольку этот объективный смысл его судьбы невыразим в понятии, то к его жизни словаря не подобрать. Кроме того, Печерин слишком чувствителен к личной независимости: он не примиряется с посредниками его судьбы, которых навязывает ему случай.

¹³² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 248.

¹³³ Там же. С. 109.

И все же первая формула стоического мироощущения – борьба с тем, что могло бы ограничить свободу, Печерину должна была быть близка: путь к себе сознающей себя личности начинается с этой интуитивно понятной борьбы. В физике и этике стоицизма Печерин должен был также найти и манящую взаимосвязь тех ключевых интуиций, в которые он верил от начала и до конца: судьба, Промысел, мировой Логос, внутренняя независимость и ценность духовной жизни. Здесь эти ведущие его по жизни ориентиры соединялись в картину нацеленного на самопостижение человеческого бытия, которая в тот момент представилась Печерину вновь найденной истиной после периода ложных очарований и ошибок. Учение стоиков соответствовало и его настроенности на познание пантеистической тайны мира, вся мистика которой в детерминистическом мирозерцании Печерина, соответствовавшем стоическому детерминизму, заключалась в автономии личной судьбы и трансцендентного начала бытия. Все люди с необходимостью вписаны своими судьбами в мировое целое, управляемое и направляемое космической причинностью (мировым Логосом). Человеку как разумному началу дано познавать и совершенствовать себя, чтобы найти свою судьбу. Здесь основа мирозерцания Печерина, и здесь же граница созвучия его со стоицизмом, потому что «промысел» стоиков он заменяет Провидением. В стоической детерминированной гармонии интеллектуально-нравственного и каузального, ведущей при ее познании к идеалу апатии, который вытесняет «царство свободы» из мира, равного в стоицизме «царству природы», Печерин желает найти образ для своей интуиции свободы.

Таким образом, в близком к стоическому его мирозерцанию присутствует в качестве вопроса романтическая интуиция свободы: она больше добродетели и счастья стоиков, она противоречит окончательной гармонии, так как именно она вызывает напряжение, приводящее к бегству из России. Этой свободе он не ищет словесного выражения, как и не рефлексирует над Проведением – подобно своему любимому герою, Дон Кихоту, он отправляется в путь, делает тот или иной выбор и лишь после в антиномичных рассуждениях старается его понять как близкое или неблизкое судьбе, как объяснимое или необъяснимое волей Проведения. Следуя своему принципу скрывать от читателя самый болезненный опыт, и болезненный не только физически и психологически, но и нрав-

ственно, Печерин, возможно, целенаправленно скрывает свой «неклассический», лишенный первоначальной гармонии стоицизм за стоицизмом вообще, взгляд на который П.А. Гаджикурбановой более рельефно раскрывает эту его роль: «Исходя из представления, согласно которому лишь философские системы периода греческой классики являют собой образец высшего полета философской мысли, стоицизм зачастую рассматривался как сугубо практическая философия, все теоретические построения которой жестко подчинены цели дать людям, лишенным политической свободы, убежище от жизненных невзгод»¹³⁴.

Удивительно, как только Печерин проникся подлинным религиозным чувством – это произошло не сразу, но произошло – философия, восприятие себя как философа ушли из его мемуаров. Это обстоятельство запечатлело переход от созерцательной формы жизни – жизни философа – к деятельной – жизни проповедника, миссионера. Заманчиво было бы связать это с видением Льва Шестова, считавшего, что философия имеет «пропедевтическое значение, она может подготовить человека к возможным пограничным ситуациям, научить мужеству и жизни в одиночестве, в неизвестности. Она полезна лишь для “начинающих”. В самой пограничной ситуации... любая философия, в том числе и экзистенциальная, не нужна»¹³⁵.

Печерин пишет, что католичество стало завершением логического процесса его погружения в европейскую цивилизацию: «Никакой Католический священник не сказал мне ни слова и не имел на меня ни малейшего влияния. Католическая вера пришла гораздо позже: она была только как *corollaire*, **необходимое заключение** долгого логического процесса»¹³⁶. Закономерность такой последовательности не вызывает вопросов. Переход в католическую веру не выглядел экстравагантным, подобные обращения в России происходили не часто, но достаточно регулярно. Первая волна пришлась на начало XIX в. и **связана была с определенной религиозной свободой** и интенсивными религиозными поисками в начале XIX в. в эпоху Александровской «оттепели». Цимбаева относит

¹³⁴ Гаджикурбанова П.А. Этика Ранней Стои: учение о должном. М., 2012. С. 8.

¹³⁵ Шестов Л. *Sola fide* – только верую. Париж, 1966. С. 285–286. Цит. по: Ворожжихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. С. 14.

¹³⁶ Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. Приложение 6. С. 286.

Печерина к католикам второй волны¹³⁷, хотя деление здесь достаточно условно. Печерина, так же как и П.Я. Чаадаева, Н.В. Гоголя и М.М. Лунина, особенно привлекал изощренный интеллектуализм и эстетизм католичества, а также присущая католическому учению способность открывать новые смыслы и возрождать к жизни природы, измученные внутренним или внешним несовершенством. Вопрос в том, почему Печерин, не будучи экстраординарно религиозным человеком, не остановился на принятии католического вероисповедания, подобно многим русским католикам, а пошел дальше, став католическим монахом? Очевидно, такому решению были причины не книжного порядка. Их надо искать в 1840 г. Что же произошло в этом году, прежде чем десант редемптористов решил занять заброшенную церковь в Льеже?

Интеллектуально-эстетическое притяжение католической церкви, вполне допустимое для культурного человека, ценящего внутреннюю жизнь, но при полном отсутствии интереса к режимной стороне монастырской рутины – это сочетание заставляет предположить, что, скорее всего, в обращении Печерина сыграли роль обстоятельства куда более прозаические, подтолкнувшие его к решению не интеллектуальному, а психологическому. Речь идет о том, что в начале 1840-х гг. русский верноподданный мог быть арестован где угодно и насильно водворен в отечество, не избежав наказания. И действительно, в 1840 г., когда жизнь Печерина в основном наладилась, когда он сам добровольно очерчивал пределы своей благоустроенности и своего же аскетизма, когда он, казалось, достиг разумного компромисса между жизнью льежского обывателя и репутацией республиканца, оставаясь при этом в душе стойким, – его вызвали в полицию Льежа «просто для формы: давно ли проживает, чем занимается?». Никаких последствий, кроме того, что Печерин задумался: «Ну, что как в России проведдают, где я, да еще, пожалуй, вытребуют назад! Ведь это из всех ужасов будет самый ужаснейший!»¹³⁸.

Жизнь профессора в России Печерин не представлял иначе как невыразимо пошлое существование зависимого от государства чиновника, включившегося в карьерный марафон, вен-

¹³⁷ Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX в. М., 2013. С. 83.

¹³⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 290.

цом которого будут орден на шее и воспетый Пушкиным стеганный халат. Никакая сделка в реалиях николаевской России для Печерина была невозможна: покориться обстоятельствам, найти в профессорстве смысл жизни или *уйти в подполье* – для него равно означало потерю человеческого достоинства. Один из своих отрывков Печерин озаглавил: «Страх России – роман жизни». Он начинается чрезвычайно важным признанием: «Я стараюсь теперь размотать запутанные нити разнообразных причин, побудивших меня принять католичество или, лучше сказать, искать убежища от бури под кровом католического монастыря. Одною из этих причин был непомерный страх России или, скорее, страх от Николая. Важнейшие поступки моей жизни были внушены естественным инстинктом самосохранения. Я бежал из России, как бегут из зачумленного города. Тут нечего рассуждать – чума никого не щадит – особенно людей слабого сложения. А я предчувствовал, предвидел, я был уверен, что если б я остался в России, то с моим слабым и мягким характером я бы непременно сделался подлецим верноподданным чиновником или попал бы в Сибирь ни за что ни про что. Я бежал, не оглядываясь, для того, чтобы сохранить в себе человеческое достоинство. Может быть, мне возразят, что все ж таки впоследствии я сам добровольно принял на себя *новые вериги* (слова Герцена): тут нет никакого противоречия. Вериги, добровольно на себя взятые, могут также добровольно быть и сложены. Человек в полноте своей свободы может промотаться, спиться с кругу, но после с энергиею той же свободной воли может протрезвиться и снова начать разумную жизнь. Это не то, что быть запертым в клетке и бесплодно биться об ее железные решетки»¹³⁹.

Считать ли прагматизм Печерина главным мотивом, каждый исследователь решает сам. Ирландский исследователь Е. Мак-Уайт, один из первых западных исследователей, кто заинтересовался Печериним, по поводу его выбора воскликнул: «Что еще мог сделать человек, чтобы воплотить в жизнь абсолютное отрицание уваровской Триады – Самодержавие, Народность и Православие – как не стать католическим священником?»¹⁴⁰.

¹³⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 290.

¹⁴⁰ MacWhite E. *Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885)*. P. 126.

Один мотив накладывался на другой, копя энергию решительных перемен. Скорее всего, Печерин вызов в «паспортный стол», не на шутку испугавший его, воспринял как знак того, что необходимо менять свою жизнь. Защита Ватикана в этом случае была едва ли не единственным выходом, во всяком случае, осознание защитной роли католического монастыря объясняет, почему решение созрело быстро, легко, без заметной внутренней ломки. Печерину необходимы были самые что ни на есть жизненные гарантии невозвращения в Россию – не просто в пошлый круг невыносимой николаевской повседневности, а теперь уже в усугубляющем качестве политического беглеца. Эту гарантию не могла дать ни одна власть светского государства Европы – ее мог дать только Ватикан.

Мемуары Печерина написаны человеком, за плечами которого была жизнь, полная невероятного опыта и серьезных раздумий. Для русского читателя он выстраивает определенный апокриф, сознательно опуская или меняя очень многое. Оттого так ценны любые свидетельства тех переломных лет. Одно из них – «Дневник» университетского товарища Печерина, впоследствии известного цензора, действительного члена Академии наук А.В. Никитенко. 8 октября 1841 г. он записал: «Получены письма от Чижова из-за границы. <...> Он виделся с Печериним. Недалеко от Люттиха есть иезуитский монастырь св. Витта: в него удалился Печерин и принял монашество. Итак, два прозелитизма разом: политический и религиозный. Странный переворот, и какие потрясения должны произойти в душе человека, чтобы привести его к таким результатам. Чижов говорит с негодованием о нравственном упадке, в каком застал нашего Печерина: он принял не только идеи своего звания, но и все предрассудки его. <...> Он укорял Чижова и всех товарищей, в особенности меня, за то, что мы потворствовали его самолюбию, внушая ему слишком высокое мнение о его дарованиях. Но это, помимо всего другого, еще и несправедливо. По возвращении его из-за границы я сильно восставал против его эгоизма и полуфилософии, следствием чего даже было наше взаимное охлаждение. <...> И все-таки я не могу прийти в себя от изумления и не нахожу объяснения столь странному моральному явлению. Печерин – католический монах!

Это просто непостижимо! Поистине горе человеку, одаренному сильными чувствами и широкою мыслью без равносильной им силы воли и характера»¹⁴¹.

Никитенко приоткрывает иную сторону жизненной драмы Печерина, насколько возможно, им скрываемую. Слова Чижова обнаруживают, что монашество самим Печериным рассматривалось как расплата за гордыню, самомнение и непомерный эгоизм. Действительно, этими качествами наполнено его письмо графу Строганову, но замечание Чижова свидетельствует и о жестоком самоанализе Печерина, не случайно он то и дело говорит о себе как о слабом человеке. Его трехгодичной давности клятвы идти на Голгофу ради свободы, его обожествление Мадзини теперь выглядят наивным юношеским восторгом. Исключительная значимость обращения в его глазах и была ответом, разрешавшим эти мучительные внутренние сомнения. С этим связана не менее убедительная и, кажется, самая простая причина ухода Печерина в монастырь – его усталость. Речь идет не об усталости от неустроенности жизни, во всяком случае, не только от неустроенности. Валицкий назвал это состояние Печерина «изматывающим чувством обособленности и бессмысленности»¹⁴². Это очень глубокое наблюдение. Тот факт, что Печерин никак не соотносит свой уход в монастырь с недавними клятвами сверхчеловека, не дает еще основания полагать отсутствие личной экзистенциальной трагедии. Он не допускает никого в эту боль, он окрашивает повествование вдохновенным туманом литературных переживаний, якобы околдовавших его волю, использует стиль водевильной легкости, он готов выглядеть легкомысленным, даже эгоистом, но только чтобы никто не почувствовал и не узнал о муках слабого человека, еще вчера знавшего про себя, что он сверхчеловек.

Реконструкция поворотного момента в жизни Печерина, объяснения которого хаотично разбросаны в его записках и письмах, должна суммировать множество мотивов: и интерес Печерина к проблеме обновления католичества в контексте его социально-политических взглядов, и стремление воплотить аскетический образец поведения, и неосознанную тягу к статусной принадлежности.

¹⁴¹ Никитенко А.В. Дневник. Т. I. URL: http://az.lib.ru/n/nikitenko_a_w/text_0030.shtml (дата обращения: 20.12.2017).

¹⁴² Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 62.

Однако о чем-то ожидаемом, если речь заходит о русском католике, Печерин не говорит. О чем же не говорит Печерин? Он не соотносит католицизм с развитием западной цивилизации, подобно своим современникам П.Я Чаадаеву или И.С. Гагарину, и, соответственно, не развивает эту тему применительно к России. Мак-Уайт заметил, что некоторые исследователи, такие как Д.Н. Овсяннико-Куликовский, Т.Г. Масарик и Н.А. Бердяев, связывали обращение Печерина с «Философическим письмом» Чаадаева. На это Мак-Уайт справедливо возражает, что Печерин покинул Москву за несколько месяцев до того, как оно было опубликовано, и, скорее всего, у него не было возможности ознакомиться с текстом в то время¹⁴³. Более того, Печерин в своем восприятии католицизма в тот момент был далек от каких-либо религиозно-исторических, богословско-догматических или историософских рефлексий, он исходил из живого и конкретного опыта – эстетического и экзистенциального. Отсюда полное и неожиданное игнорирование «послания» Чаадаева, хотя, казалось, именно здесь-то и следовало бы ожидать главные ответы. Доподлинно известно, что Печерин читал произведения Чаадаева. В письме Герцену (1862) он спрашивал: «Видели ли вы “Euvres choisies de P. Tshadaeff, publiées par J. Gagarin”?» **Издатель прислал мне экземпляр**. Однако он высказался лишь по поводу монархической направленности письма Бенкендорфу, написанного Чаадаевым от имени Киреевского в связи с запретом «Европейца»: «Сожалею только, что он нашел нужным напечатать письмо к Бенкендорфу. Мне кажется, эта записка не делает чести ни Чаадаеву, ни нашему поколению вообще»¹⁴⁴. Реакция весьма показательна: все, что так или иначе касалось политического режима, составляло предмет дискуссии, но проблемы «католицизм и Россия» для Печерина не существовало.

Таким образом, 1840-й г. **оказался для него рубежом: летом отцы-редемптористы восстановили и украсили заброшенную со времен Наполеона церковь, мимо которой Печерин часто проходил. После этого наняли оркестр и в течение девяти дней проводили в ней службу, читали вечерние проповеди по случаю канонизации**

¹⁴³ MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885). P. 126.

¹⁴⁴ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова. С. 473.

основателя Конгрегации св. Альфонса де Лигвори, аскета и мистика, отрекшегося от знатного рода, богатства и прочих благ земных. Ирония, с какой спустя тридцать лет Печерин описывал эти события, не должна вводить в заблуждение. Как ни странно, для Печерина рассказ о духовных подвигах Альфонса стал последней каплей. К тому моменту, когда он случайно узнал, что редемпторист аббат Манвисс прочтет в церкви лекцию по философии, почва была действительно хорошо подготовлена. Много лет спустя Печерин заметил, что это была никакая не философская лекция, а обычная католическая проповедь, но тогда он запросто попался в «иезуитские сети», потому что считал себя философом и «беспременно жаждал нового учения, новой системы, новой веры»¹⁴⁵. Уже через девять дней он обратился к отцу Манвису с письмом примерно следующего содержания: «Я прошел через все возможные философские системы: я был гегельянцем, пифагорейцем, коммунистом и прочее; но после ваших проповедей я убедился в истине католической веры, и прошу вас поучить меня и наставить на путь правый»¹⁴⁶. Закончил Печерин цитатой из де Местра. Описывая свое состояние на тот момент, Печерин подчеркивал, что его поразила мысль, по сути романтическая: «Я сделал решительный шаг, впервые вошедши в сношения с *католическим священником*». До сих пор эмоциональное воздействие героев Жорж Санд или идеи социального христианства в реальности никак не приближали его к религиозной жизни. Священник не вызывал у Печерина ни отрицательной, ни положительной реакции, как вдруг он признал за католичеством обладание истиной. Это обстоятельство как будто бы больше всего поразило Печерина. Сам факт перехода в католическую церковь еще не был осмыслен, «мелькал в каком-то отдаленном тумане»¹⁴⁷. И даже позже, когда он уже получил одобрение конклава монастыря и отправился в Сен-Трон в дом новициата, он все еще до конца не осознавал, что едет окончательно запереться в монастыре¹⁴⁸.

Печерин осознанно не выбрал Орден иезуитов, направленность которого претила демократическим взглядам Печерина, тогда как монашеская Конгрегация редемптористов предпочитала работать

¹⁴⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 310.

¹⁴⁶ Там же. С. 311.

¹⁴⁷ Там же. С. 316.

¹⁴⁸ Там же. С. 327.

с беднейшими слоями населения. Монашеская Конгрегация редемптористов, то есть Св. Искупителя, в каноническом смысле не являлась Орденом, хотя в разговорном языке Печерин использовал это определение. Разница между Орденом и Конгрегацией состоит в торжественности обетов: редемптористы приносили обычные, а не торжественные обеты.

Друзья-республиканцы отказывались понимать Печерина, всерьез поговаривали, что монахи не иначе как опои́ли Печерина каким-то зельем. Его же объяснения выглядели решительным ребячеством по сравнению с серьезностью шага: он оправдывался потребностью в новых ощущениях, так как ему надоела однообразная жизнь, как будто бы монашество сулило калейдоскоп ярких впечатлений. Некоторый комизм ситуации заключался в том, что в то время Печерин носил бороду, воспринимавшуюся как однозначный и даже нарочитый знак республиканства, а основным источником его существования были переводы речей в масонской ложе, о чем знали в небольшом Льеже все, кого это могло интересовать. Соответственно католики чуждались его и смотрели «с ужасом и омерзением как на друга фармазонов, мытарей и грешников»¹⁴⁹. И тут все узнали, что Печерин – истый католик. Выглядело это так: «Купил молитвенник и начал молиться»¹⁵⁰. Ему хватило нескольких бесед с отцом Манвиссом – для Печерина вопрос был решен практически сразу.

Надо отдать должное отцу Манвиссу: за короткое время он явно преуспел, о чем свидетельствует интереснейшее письмо Печерина, написанное Чижову 26 июня 1840 г., то есть накануне события, о чем Печерин таинственно намекал: «В звучании органа... в восхитительном образе Богоматери есть больше правды, больше философии, больше поэзии, чем во всей этой грудке политических, философских, литературных систем... Мне кажется, что я слышу с четырех сторон света торжественный голос, обращенный к нам: Человек ничто; один Бог велик! <...> Приближается момент, когда Церковь триумфально возвысится над обломками так называемых философских систем: мировой поток бессильно разобьется о скалы Петра»¹⁵¹. Это редкое свидетельство действительного

¹⁴⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 311.

¹⁵⁰ Там же. С. 320.

¹⁵¹ Там же. Приложения. С. 787.

состояния Печерина в момент обращения – ничего подобного не найти в его мемуарах. Мистический настрой, религиозный восторг неопита ни в малой степени не соответствовали тому философскому хладнокровию, к которому Печерин впоследствии стремился, создавая свою историю обращения.

Сбрив усы и бороду, «в этом смиренном образе, отложивши в сторону всю гордость века»¹⁵², Печерин робко позвонил в дверь дома редемптористов. Для характеристики безусловной интеллектуальной содержательности и даже своего рода толерантности католического монастыря того времени, что не могло не импонировать Печерину (а это был действительно своего рода Серебряный век для Конгрегации редемптористов), крайне важна одна подробность. Настоятель монастыря спросил у Печерина, какие книги убедили его в истине католической веры: «Мы потолковали о философских системах Германии и особенно о новом католицизме Баадера»¹⁵³. Печерин упомянул о Баадере впервые и как бы вскользь. До сих пор он акцентировал внимание читателя на увлеченности проблемами социального христианства, тогда как, оказывается, и немецкая мистика принимала участие в борьбе идей. Вот так буднично поговорив о немецкой философии, Печерин ушел из мирской жизни практически навсегда. В определенной мере вынужденно, он входил в католицизм как интеллектуал, через тексты, имея превосходное классическое образование.

Реальная угроза «от Николая» вернула его к пройденной им уже когда-то в России дилемме: какой ценой он сможет сохранить независимость и достоинство? Тогда, в 1840 г., решив эту проблему, Печерин не стал особенно задумываться о ее цене. Он постарался обрести душевную гармонию, спрятав очень глубоко как нечто сокровенно-личное внутреннюю жизнь мысли, внешне став идеальным монахом. Руководимый сильнейшей внутренней потребностью в независимости, в условиях, когда покой могла потревожить вовсе не тень Александра Македонского, Печерин уходил из практической сферы в чисто умозрительную. Его обращение, каким бы ни был решающий мотивационный повод, ни в коей мере не было симуляцией. Печерин довольно быстро приобрел священническую обтекаемость, отстраненность и за-

¹⁵² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 329.

¹⁵³ Там же. С. 232.

крытость, неприятно поразившую в 1853 г. Герцена, а через двадцать лет и самого Чижова, совершенно иначе представлявшего встречу двух старинных друзей. Сам Печерин позже заметит, что прямодушие редко встретишь у монаха¹⁵⁴. Безусловно одно, в монашестве Печерин смог найти органичные для его аскетических предпочтений бытовые условия и одновременно внутренние, нравственного плана условия, гармонизировавшие этот быт с актуальной в тот момент экзистенциальной задачей сохранения достоинства. Монашеская жизнь в Конгрегации, избравшей принцип молчаливости, соответствовала Печерину как нельзя больше, так как не покушалась на его внутреннюю жизнь, довольствуясь внешним соответствием. Счастливым для Печерина обстоятельством стало и то, что первые годы, будучи преподавателем в монастыре, он не был ограничен в чтении и находился в среде культурного и просвещенного монашества.

¹⁵⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 322.

Новициат (1840–1841): в преддверии подлинной религиозности

Воспоминания Печерина о новициате представляют собой интереснейшие страницы его записок. Феномен бурсачества хорошо известен в русской культуре благодаря произведениям Н.В. Гоголя, Н.С. Лескова, Н.Г. Помяловского, А.И. Куприна. Особенности католического послушничества в России были известны гораздо хуже. Именно поэтому Чижов призывал Печерина как можно подробнее описать эту страницу его жизни: «Если бы с твоим талантом, да ты не поленился бы и не уклонился бы ни к каким соображениям передать историю внутренней монашеской жизни, это было бы великое приобретение для литературы»¹⁵⁵. Письма и записки Печерина в этом отношении ценны тем, что предоставляют более чем редкое в русской литературе подробное описание католического послушничества, его внутренней, режимной стороны. Печерин не только описал свой собственный процесс признания истины католичества, но и дал представление о том, что и как происходило за стенами католического монастыря.

Испытательный год новициата перед пострижением в монахи Печерин отбывал в захолустном бельгийской городке Сен-Троне (Saint-Trond), некогда входившем в Льежское епископство. Очевидно, до сих пор Печерин жил в напряжении беспощадного самоанализа, страшась иллюзорности своих провиденциальных ожиданий. Об этом он нигде не пишет, как вообще не упоминает о трудностях, болезнях, сомнениях, обо всем, что не соответствует выбранному им

¹⁵⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 348.

жанру рассказа о беззаботном перипатетике. Именно поэтому первое чувство, которое он испытал, только-только оказавшись один в келье, – это «неописанно-блаженное чувство спокойствия». В числе прочих монастырских благ Печерин называет отсутствие мирских звуков, забот, и, что важно, – «здесь не надобно думать о завтра»¹⁵⁶.

Порядки новициата живо напомнили Печерину идеалы сенсимионизма, в первую очередь тем, что там было совершенно искоренено понятие собственности. Ни своей одежды (раздавали одежду прежних новиков), ни своей кельи (постоянно переводили из одной в другую, чтобы новиков не успел привыкнуть), никаких денег. Результат не мог не импонировать Печерину: «Никакая мысль о корысти и стяжании не была возможна. Все было общее: всякий получал все, что ему было нужно из рук настоятеля. Не это ли идеал сенсимионизма?»¹⁵⁷. Это была не единственная положительная сторона католического новициата редемптористов. Печерин для сравнения упомянул обычные для православной семинарии «варварские епитимьи, ругательства и побои» и назвал свой новициат «добровольным повиновением из веры и любви», где в доброжелательной обстановке взаимного уважения «был пресечен путь ко всякому шпионству и наушничеству»¹⁵⁸. Его окружали благовоспитанные юноши с прекрасными манерами, утонченной вежливостью.

Печерин подробнейшим образом описал распорядок дня в новициате: юноши поднимались в половине пятого со словами благодарности Богу (*Deo gratias!*) и, наскоро умывшись, шли в церковь на хоры, где предавались утреннему размышлению (*meditation du matin*). Обращает внимание интенсивность и сложность духовных упражнений, возлагаемых на новиков. Например, им предлагалось поразмыслить над следующим логическим упражнением: «Нет раскаявшегося, который не видит большей заслуги, чем принять смерть как воздаяние за грехи. Человек не может отдать Богу большей жертвы, чем его жизнь. – Я тебе отдаю, Господи, из любви – жизнь, которую смерть вырвет у меня силой. Я отдаю милосердию то, в чем я не могу отказать необходимости»¹⁵⁹. Медитация проходила в глубоком молчании, новики стояли на коленях. Через

¹⁵⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 329.

¹⁵⁷ Там же. С. 343.

¹⁵⁸ Там же. С. 334.

¹⁵⁹ Там же. С. 335, примеч.

пятнадцать минут им зачитывали следующий пункт, и все вновь погружались в размышления. Затем была обедня, то есть легкий завтрак (чашка кофе и хлеб с маслом), и до обеда снова духовные упражнения и ручной труд (уборка помещений, работа в саду и на кухне). После обеда и после ужина шел час отдыха (recreation), когда во время прогулки по саду новиици вместе со своим начальником «забавлялись благочестивыми, а иногда и очень смешными рассказами из жития святых»¹⁶⁰. Только во время отдыха в саду новиици могли говорить. Все остальное время в новиициате «господствовало ненарушимое молчание: никто не смел говорить ни слова»¹⁶¹. Это условие, единое для Конгрегации редемптористов, также приветствовалось Печериным: «После нескольких лет бродяжной жизни и всякого рода политической и литературной болтовни это молчание было для меня истинным наслаждением. Я понял то, что прежде для меня было непостижимым, то есть, как Пифагор заставлял своих учеников хранить молчание в продолжение пяти лет»¹⁶². Печерин даже не вспомнил о православной монашеской духовной практике молчальничества, восходившей к исихазму, так он был далек в мыслях от России. После часа отдыха вновь шли духовные упражнения, труд и вечерняя медитация. В половине десятого после «утомительного однообразия правильной жизни» юноши спешили потушить свечу и броситься в постель. В Сент-Троне Печерин пробыл до 26 сентября 1841 г.

Новиициат был одним из самых безмятежно счастливых периодов жизни Печерина. В письме князю И.С. Гагарину, отбывавшему в 1843–1845 гг. новиициат в иезуитском монастыре, Печерин написал: «Наслаждайтесь, любезнейший брат, счастьем, которое однажды только в жизни можно иметь. Счастье новиициата. После наступают труд и скорбь»¹⁶³.

Печерин ушел из мирской жизни на двадцать лет. Ушел буквально: он плохо представлял, что происходило в России в 1840–1850-е гг. Действительность касалась его только в той мере, насколько это было связано с проблемами католической церкви.

¹⁶⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 335.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же. С. 336.

¹⁶³ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным // *Русская Старина*. 1911. № 1. С. 60–61.

Мыслители XIX в. научились легко обходиться без слова «душа», хотя о Печерине, пережившем падение и находящемся в преддверии истинного пути, не будет неправильно сказать словами Плотина – «таков путь души»: «Возвысившись до Единого по его благому, благодатному призыву, она не смогла удержаться на этой высоте, она вновь оказалась внизу. Но, вернувшись к практической жизни, к рефлексии и к сознанию, в нашей юдоли она находит в себе самой Божий след, уподобляющий ее Господу – добродетель. Упражняясь в добродетели, душа может снова возвыситься до Ума, то есть до жизни чисто духовной»¹⁶⁴. Очистительное действие, восхождение к добродетели через падение описано неоднократно (св. Августин, Абельяр, Паскаль, Герцен, Достоевский), и каждый раз таинственность момента перелома удивительна для самого человека: он видит себя благодатно подъемлемым самим Источником бытия, направляющим его созерцание и рефлексию к добродетельной жизни. Печерин находится в ряду тех, кто воплотил попытку глубинного самопознания, но весь его реальный и экзистенциальный опыт лишь подтверждает, что за изменчивостью стоит неизменное, за психологией стоит метафизика личности.

¹⁶⁴ *Адо П.* Плотин или простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штоф. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1991. С. 74–75.

«С слепую верою, с неограниченным повиновением, с детскою доверчивостью к людям»

В сентябре 1841 г. Печерин принес положенные обеты бедности, целомудрия и послушания. Был и четвертый обет – не покидать Конгрегацию до конца своих дней. Бывший мечтатель-республиканец предстал перед посетившим его знакомым по Льежу уже «в монашеской рясе с четками за поясом, обритый наголо и остриженный под гребенку». Комментируя столь разительные перемены, Печерин, презревший сыновний долг и долг верноподданного, впервые говорит о долге, который в его системе ценностей вдруг оказался «выше всех философий и религий»¹⁶⁵.

Понятие долга появилось здесь не случайно. В долгие часы молчания Печерин имел возможность обдумать свое решение, в определенной мере вынужденное. Экзистенциальная напряженность выбора не позволяла уже иронизируя сослаться на брошюру Ламенне или роман Жорж Санд. Легкость, с которой он описывал причины и обстоятельства, приведшие его к дверям католического Ордена, побочным результатом обнаруживала определенную абсурдности ситуации. С одной стороны, он шаг за шагом подводил читателя к неизбежности решения, а с другой – он не мог скрыть того, что сам не до конца понимал сути происходившего. Но если в жанре записок ирония как знак закрытости и скромности Печерина была вполне приемлема, то в ситуации постоянного внутреннего диалога с Провидением указание на влияние внешних факторов вряд ли могло быть уместным. Печерин ни на минуту не переста-

¹⁶⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 336.

вал быть провиденциалистом, веря в особый смысл проживаемой жизни, который явлен ему не вполне. Скорее всего, именно ощущение себя как орудия Бога укрепляло его чувство долга.

Основываясь только на оценках католичества, сделанных Печериным в 1870-е гг., нельзя сказать: «Католицизм не затронул его чувств и сердца», как это делает С.Л. Чернов¹⁶⁶, – еще как затронул! «Войдя в келью, где не было ничего лишнего и где «все блистало необыкновенною опрятностью, – вспоминал Печерин, – я почувствовал себя как будто в свойственной мне атмосфере. Отрешение от излишеств, от ненужных вещей, от ложных благ – вот истинная свобода!»¹⁶⁷. Понятия философия и монашество в тот период у Печерина часто идут рядом, например комната должна выглядеть «сообразно с философскою и монашескою бедностью»¹⁶⁸. В этот момент он пришел к убеждению, что истинная философия – это монашество, то есть жизнь практическая, где практика есть сотворение себя в ежедневных усилиях, и что ощущение истинной свободы в монастырской келье не противоречит требованиям аскетического существования. Он смог увидеть монашество с той его стороны, которая по существу или внешне, не так важно, соответствовала его восприятию себя как стойка и как философа. В этот момент посетивший Печерина Федор Чижов нашел его «страстным монахом»¹⁶⁹.

Здесь важнейший момент в самоопределении Печерина. Он сделал свободный выбор, приветствуя гуманизм Евангельского послания. Для Печерина происходящее было полно искомого смысла: входящий в общение с Христом, причащающийся даров умирал как старый человек и рождался заново. Мало сказать, что теперь он был независим от прежней жизни – прежняя жизнь с момента обращения осталась в другом измерении: Печерин жаждал обновления и нашел его. Здесь объяснение явной гармоничности первых лет его священства, что в свою очередь обеспечило раскрытие редкой силы проповеднического таланта Печерина.

В конце 1841 г. Печерина перевели в семинарию, расположенную в городе Виттем, в южной провинции Нидерландов. Начальство Конгрегации высоко оценило профессиональную под-

¹⁶⁶ Чернов С.Л. Предисловие // Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 14.

¹⁶⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 329.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Там же. С. 220.

готовку Печерина: в Виттеме ему сразу предложили преподавать историю, греческий и латинский языки. Уровень Печерина намного превосходил «ожидания и желания», некоторые слушатели жаловались на сложность и чрезмерность материала. Зато интеллектуальная жизнь самого Печерина стала заметно разнообразнее, по меньшей мере, он открыто смог заниматься светскими предметами. Приятным развлечением в монастырской рутине стали, например, письма Цицерона. В библиотеке Виттема Печерин нашел памятные ему с детства «Беседы» Иоанна Златоуста. По его свидетельству, именно «Беседы» Иоанна Златоуста, их задушевность и философичность, задали направление, стиль и тональность проповедей Печерина, помогли ему избавиться от формализма, с каким принято было в то время читать проповеди на французский манер.

В сентябре 1843 г. он был рукоположен в священники, и его сразу же сделали профессором риторики в той же семинарии. В качестве испытания ему предложили прочесть проповедь на немецком языке в городе Аахен. Печерин построил проповедь, основываясь на правилах риторики, эмоционально и содержательно разбив ее на три части. В результате, по его воспоминаниям, он завершил проповедь «среди слез и стенаний слушателей»¹⁷⁰. Первый, неожиданно очень успешный опыт показал, что Конгрегация в лице русского священника Печерина приобрела талантливого проповедника. Возможно, именно благодаря успеху проповеднической деятельности Печерина, слухи о нем дошли до русского посольства в Гааге. В 1844 г. посольство сделало запрос в Конгрегацию редемптористов о нахождении Печерина и получило отрицательный ответ. Печерин же был скоропалительно перевезен в Брюгг, где тихо прожил два месяца в небольшом редемптористском хосписе; через два месяца его перевели в Льеж, откуда начался его духовный путь и где теперь его уже никто не мог узнать.

Четвертым городом, где оказался Печерин в 1844 г., был Париж. Октябрь и ноябрь он скрывался в доме польской Конгрегации «Воскресение Господне», основанной бежавшими после подавления Польского восстания 1831 г. офицерами. Как в те годы, так и впоследствии Печерин разделял политические убеждения польских католиков и испытывал к ним неизменное сочувствие. В Париже он познакомился с русскими католиками, в

¹⁷⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 345.

частности с С.П. Свечиной, Ф.А. Голицыным, С.С. Джунковским, П.А. Ермоловым. Тогда же Печерин посетил И.С. Гагарина в Saint-Acheul, недалеко от Амьена на севере Франции, где Гагарин отбывал новициат. Печерин по многим причинам не вошел в круг русских католиков: с одной стороны, он недолго пробыл в континентальной Европе, а с другой – его отношение к прозелитизму было скорее отрицательным. Он не раз демонстрировал свою поддержку польских католиков, но, когда заходила речь о привлечении его к работе по обращению славянских народов или о «преобразовании России через восточный обряд, – как заметил Мак-Уайт, – реакция Печерина на это была отрицательной»¹⁷¹. Соответственно, в мемуарах Печерин обходит тему общения с русскими католиками в Париже, а его поздние отзывы о некоторых из них далеко не доброжелательные.

В целях безопасности Конгрегация решила отправить Печерина в миссию подальше от материковой Европы, в Англию. В развитии религиозности Печерина Англия сыграла особую роль. Не узнай он английской цивилизации, останься в Бельгии, – признавался Печерин, – «или погряз бы в идиотизме континентальных монахов, или вырвался бы из него самым отчаянным образом»¹⁷². Уверенность Печерина в себе держалась не только на репутации прекрасного проповедника, но и на осознании принадлежности к прогрессивной и культурной Церкви. Через двадцать лет он напишет Чижову: «Я благословляю тот день и час (1 января 1845), когда я вышел на английский берег. Двадцатилетним опытом я узнал, что нет на земле страны, где более господствует правосудие, истина и христианская любовь в частной и общественной жизни, как в Англии»¹⁷³. В тот момент Лондон поверг Печерина, напроочь забывшего шум и толкотню больших городов, в испуг и смятение. Вместо того чтобы пройтись по улицам древней столицы, он три дня просидел в гостинице, а затем без гроша в кармане с приключениями добрался до крайней юго-западной точки Англии, где провел несколько счастливых лет. С 1845 по 1848 гг. Печерин прожил в тихом и самом теплом на острове городке Фалмут, красивей-

¹⁷¹ MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885). P. 130–131.

¹⁷² Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 350.

¹⁷³ Там же. С. 82.

шем месте на берегу моря, в «благорастворенном климате» среди лавров, сплетенных с кустами роз. Фалмут был просто подарком судьбы: жизнь Печерина проходила в духе романов Джейн Остин, во всяком случае, он очень постарался, чтобы так думали в России. На террасе над морем стоял домик с крошечной каплицей, где проживали настоятель-бельгиец отец де Буггеномс, сам Печерин и прислуживавший им француз брат Фелисьен, он же повар и садовник. Рядом находилось поместье новообращенной в католичество шотландской дамы, у которой было две взрослых дочери, – все трое увлекались литературой. Оценить их литературные опыты, сохранить сердечные тайны дев, которые ему поверялись во время прогулок вдоль моря, а затем и обвенчать молодых призван был милый, интеллигентный, хорошо образованный тридцативосьмилетний священник Владимир Печерин. По его словам, если бы его почти насильно не вызвали в Лондон, он бы остался в Фалмуте навечно¹⁷⁴. Печерину и здесь повезло: католичество в Англии было распространено довольно слабо, что позволяло ему хранить «свободный английский дух», бесконечно импонировавший Печерину. Позже он скажет: «Это был медовый месяц моего священства, тогда я еще не раскусил горького ядра монашества и католицизма»¹⁷⁵.

Печерин не знал, что в 1865 г. отец де Буггеномс составил свои конфиденциальные записки “**Manuscrit confidential**” о первой католической миссии в Фалмуте, интересные уже только тем, что дают представление о том, о чем Печерин умолчал. Отец де Буггеномс был начальником Печерина в Фалмуте и позже в Лимерике, поэтому у него были данные для сравнения. Выдержки из этих записок приводит **Samuel J. Boland** в статье о ранних миссиях редемптористов в Англии и Ирландии.

Начало в Фалмуте не было многообещающим. До приезда Печерина отец де Буггеномс не справлялся с делами миссии, так как фалмутская миссия охватывала довольно обширный район, что требовало огромных усилий. После того как в январе 1845 г. к нему присоединился отец Владимир Печерин, наметился прогресс. Из имеющейся скудной информации о первых миссиях, пишет Самуэль Боланд, вырисовывается образ отца Владимира Печерина, непостоянного, но очень живого, деятельного русского,

¹⁷⁴ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 383.

¹⁷⁵ Там же. С. 295.

который обладал определенным актерским талантом и весьма изрядным красноречием. В результате фалмутская миссия была признана образцовой, что означает только одно: жизнь Печерина вовсе не была столь безмятежной, как он описал в записках. Напротив, отец де Буггеномс говорит о том, что в их обязанности входило посещение близлежащих островов, они также совершали пешие путешествия в населенные пункты, расположенные в радиусе более десяти миль. При таком бремени пастырских обязанностей у двух отцов было мало времени для подготовки к проповедям, но и здесь Печерин выделялся как энергией, так и талантом¹⁷⁶. Отец де Буггеномс вспоминал, что в Фалмуте он «всякий раз испытывал неповторимый восторг от прослушивания каждой его проповеди, которые отличались от тех, что он позже читал в Клэпхеме, а затем в Лимерике, хотя другие его всегда слушали с энтузиазмом»¹⁷⁷. Отец де Буггеномс объясняет это не только тем, что в Фалмуте Печерин обычно имел неделю, чтобы подготовиться к проповеди, но и тем, что «использовал знание святого Златоуста, которого он читал с детства по-гречески». Эти свидетельства о. де Буггеномса, с одной стороны, опровергают слова Печерина о том, что он никогда не готовился к проповеди, а читал экспромтом, а с другой – подтверждают сказанное Печериным, что успех его проповедей действительно был связан с использованием «Бесед» Иоанна Златоуста. Очевидно, о. де Буггеномс знал и то, как много значила для Печерина эта книга. Одна трогательная деталь: о. де Буггеномс пишет, что купил для Печерина «произведения этого святого Отца, и они были его обычным чтением все время, что он был в Фалмуте»¹⁷⁸.

В своих воспоминаниях Печерин неоднократно возвращается к Иоанну Златоусту, символизирующему некоторое счастье его отроческой жизни. Следует обратить внимание, что список святоотеческой литературы, прочитанной в отрочестве, довольно значителен и не ограничивается только Златоустом, тем не менее именно он значил очень много для Печерина. Задушевность «Бесед» при одновременной глубине и четкой логике построения текста служили Печерину основанием для создания проповедей,

¹⁷⁶ *Boland S.J.* Early Redemptorist Missions in England and Ireland (1848–1865) SH-33-1985 (II). P. 285–286.

¹⁷⁷ *Ibid.* P. 314.

¹⁷⁸ *Ibid.*

отличавшихся небывалым эмоциональным воздействием. Но не только поэтому Златоуст станет его опорой в трудные годы миссионерства. Возможно, выбор Печерина объясняет наблюдение Н.К. Гаврюшина в том смысле, что «Златоуст призывает рабов не к восстанию, а к поискам внутренней свободы. Он имеет в виду создать в душе раба состояние величайшей активности и этим возвысить его нравственно»¹⁷⁹. Не исключено, что эта сторона «Бесед» более всего была созвучна стремлению Печерина к обретению внутренней свободы в жестко регламентированной и далеко не свободной жизни редемпториста.

В Фалмуте, признается Печерин, он жил, не имея ни малейшего воспоминания о прошлом, ни малейшей заботы о завтрашнем дне, ни малейшей мысли о России. Последнее замечание свидетельствует о том, что, по сути, вся общественная полемика России 1840-х гг. осталась ему неведомой в силу того, что она его нимало не интересовала. Собственно, он и сам сравнивал себя с аркадским пастушком: «Мне самому становится смешно, когда припомню, что я делал в мае 1848, когда вся Европа всколыхнулась после Февральской революции, а у нас в Москве славянофилы и западники проводили дни и ночи в бесплодных прениях – что же я тогда делал? Я спокойно лежал на зеленой мураве на берегу моря, а вокруг меня паслось стадо овец»¹⁸⁰. Тем не менее к 1847 г. относится глубокое, пророческое замечание Печерина относительно будущего России, в частности отмены крепостного права, прозвучавшее в переписке с И.С. Гагариным: «Горе вам, господа, если вы однажды затронете этот вопрос, вы разбудите дремящего льва, вы открываете дверь большой пропасти. Скажу Вам откровенно, что думаю: я не верю в возможность мирного перерождения, каковое Вы желаете для России. Это не соответствует народному характеру. Затем, большие беззакония вызывают суровые наказания. А кто их более заслужил, чем Россия, вот уже целое столетие?»¹⁸¹.

Фалмутскую гармонию внутреннего и внешнего благополучия Печерин рассматривал как осуществленный идеал: именно об этом он, склоняясь над картой Англии, мечтал «посреди русских сте-

¹⁷⁹ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 389.

¹⁸⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 294.

¹⁸¹ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 63.

пей в долгие зимние вечера»¹⁸². В тот момент он не задумывался о том, что корнуоллская пастораль слишком разнится с манифестом самопожертвования, предъявленным графу Строганову. Два с половиной года фалмутской миссии Печерин прожил «со слепой верою, с неограниченным повиновением, с детскою доверчивостью к людям»¹⁸³. Это был, пожалуй, единственный в жизни Печерина период, когда он не испытывал раздражающих противоречий и сомнений, напротив, служение и вера укреплялись в гармонии.

В мае 1846 г. идиллию чуть было не нарушило появление на пороге миссии русского консула, приехавшего из Лондона. Оказывается, еще в 1845 г. III Отделению удалось перехватить письма Печерина, адресованные его двоюродному брату Ф.Ф. Печерину, и установить, наконец, его местонахождение. По поручению правительства консул намеревался узнать, собирается ли Печерин возвращаться в Россию. О своем решении не возвращаться в Россию и об отказе от подданства Печерин сообщил консулу письменно. 13 января 1847 г. он написал Гагарину: «Наше отечество – это вечная и неподвижная истина; наше отечество – это Рим»¹⁸⁴.

В феврале 1848 г. Правительствующий сенат Российской империи вынес постановление о лишении кандидата философии Владимира Печерина подданства и всех прав состояния, вменяя ему в вину невозвращение в отечество и переход в римско-католическое исповедание. В русском консульстве Печерину вручили документ о лишении его русского подданства. Таким образом, закон подвел черту под десятилетним пребыванием Печерина в Западной Европе. Реакция его была весьма характерна: «Не считая себя русским подданным по минувшей уже десятилетней давности, я могу до некоторой степени наслаждаться кой-каким спокойствием, по крайней мере, здесь, в Англии, ибо относительно России нельзя никогда быть совершенно спокойным»¹⁸⁵.

¹⁸² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 291.

¹⁸³ Там же. С. 383.

¹⁸⁴ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариним. С. 63.

¹⁸⁵ Там же. С. 62–63.

Проблема единства церквей

Окончательное решение проблемы гражданства в какой-то мере стимулировало и самоопределение Печерина относительно католического вопроса. Естественно ожидать, что profession de foi русского католика непременно должно было касаться России. Американская исследовательница Печерина Н.М. Первухина-Камышникова пишет, что Печерин «всегда был противником утопических мечтаний Ивана Гагарина о соединении восточной и западной церкви под эгидой Рима»¹⁸⁶. Это не совсем так. В эволюции религиозных взглядов Печерина можно выделить период, когда он выступал не просто как убежденный защитник католицизма, но и как страстный сторонник идеи католицизма в России, сторонник идеи единства церквей. Это обстоятельство позволяет, правда, с большими оговорками, соотносить имя Печерина с традицией русского филокатоличества, в которой, по мнению Валицкого, имена Печерина и В.С. Соловьева расположены последовательно. Идея вселенской Католической Церкви, отметил Валицкий, ляжет «позднее в основу концепции “новой теократии”, развиваемой Владимиром Соловьевым»¹⁸⁷, однако Соловьев пришел к ней, если уж говорить о влиянии, в большей степени благодаря трудам князя И.С. Гагарина.

Тема воссоединения церквей появляется у Печерина еще в 1844 г. во время его встречи с Чижовым в Виттеме, что отражено в дневнике последнего: «Полдня занимал нас разговор по случаю

¹⁸⁶ Первухина-Камышникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 245.

¹⁸⁷ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 63.

вопроса Печерина, есть ли надежда на соединение церквей нашей и католической. <...> Во всем разговоре Печерин был очень умерен, говоря о нашей церкви»¹⁸⁸. Проблема католической России обсуждается в переписке Печерина с князем Иваном Сергеевичем Гагариным, принявшим католичество через несколько лет после Печерина. Русский католик, иезуит И.С. Гагарин (1814–1882) открыто выступал за воссоединение церквей, много писал на эту тему. Он был самым ярким деятелем русского католицизма. Идея единства церквей проходит сквозной линией в переписке Печерина и Гагарина, другое дело, что дальше коротких заявлений в письмах Печерин не пошел. Их переписку опубликовал П.О. Пирлинг, продолжатель дела Гагарина, один из основателей Славянской библиотеки в Медоне.

В январе 1845 г. из Фалмута Печерин написал свое первое письмо Гагарину, в котором интересовался, нет ли у того новых сведений о «католической Руси». Заканчивалось письмо призывом помолиться «и об обращении России»¹⁸⁹. Тон Печерина по этому вопросу поначалу был довольно спокойный, что соответствовало его душевному состоянию на фалмутском приволье, но в 1848 г. его переводят в Лондон, где английские газеты выводят мечтательного священника из информационного вакуума. Перед ним открывается картина европейских революций, социальных метаморфоз, для подготовки которых он бежал из николаевской России двенадцать лет назад. Однако сейчас происходящее Печерин воспринимает исключительно с одной стороны: он настаивает на спасительной роли католичества.

Тому, что Печерин стал активно высказываться по проблеме соединения церквей, есть несколько объяснений. Лишение гражданства освободило Печерина от перманентного страха насильственного возврата в николаевскую Россию, где переход в католичество преследовался. Теперь он мог свободно выражать свои взгляды. В конце 1840-х гг. стала стремительно расти популярность Печерина в католических кругах Лондона, его проповеди всегда были событием. Все это не могло не придать уверенности Печерину, что, в свою очередь, не просто укрепляло его в правильности выбора, но и подтверждало его провиденциальные ожида-

¹⁸⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 753.

¹⁸⁹ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 61.

ния. Все вместе объясняет некоторую экзальтированность высказываний Печерина, которая появляется всякий раз, когда он ощущает локоть Провидения. Таков, к примеру, стиль его письма Гагарину от 21 марта 1850 г.: «Великие события готовятся. Изменится вид мира, славная участь ожидает наше отечество. Его меч окажется грузом на весах властей. И Богу предстоит из всех этих революций извлечь торжество своей бессмертной Церкви»¹⁹⁰. В этот период он находил единственно верным противопоставить объединяющую роль католической религии раздирающему общество воздействию революции. Найденной им свободой истинной, воплощенной в католической церкви, Печерин противопоставляет теперь свободу кажущуюся, свободу своеволия, угрожающую своим хаосом человеку, обществу и миру. Печерин пришел к выводу, что угроза революции способна повлиять на власть и общество и «заставить их вернуться в лоно Римской Церкви» как независимой и сверхполитической организации (письмо от 19 ноября 1848 г.)¹⁹¹. Он считал, что в результате произошедших революций общество стоит перед выбором – «или Рим, или смерть»¹⁹². Печерин наивно полагал, что русский император, понимая это, добровольно отдаст свою власть Папе: «Я это предчувствую: восстанет великий русский император – ах, как я его заранее люблю, ах, как я желал бы его видеть – восстанет великий русский император, я его вижу, он приближается к Риму, он у ног первосвященника, он приносит ему в дар свою корону, свой скипетр и свою империю, он обращает Россию в ленное владение Священного Престола. Тогда падает великая стена разделения... и во всем мире преобладает католичество»¹⁹³. Решительность Печерина была, что удивительно, зная его тишайший склад характера, весьма воинственна: «Скажу откровенно, что мне думается: время книг и речей прошло, наступает время меча»¹⁹⁴.

Если за четыре года, проведенных в Европе до своего обращения, Печерин растерял иллюзии насчет возможностей католичества в плане социального реформаторства, то вера в культурно-цивилизующую роль католичества, напротив, только укреплялась.

¹⁹⁰ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 64.

¹⁹¹ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 62.

¹⁹² Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 63.

¹⁹³ Там же. С. 64.

¹⁹⁴ Там же. С. 65.

Это была одна из основных причин, не только оправдывавших его решение принять католичество, но и вдохновлявших его мечты о католической России. «Высшее образование в Англии, – писал он позже, – влияло даже на католические монастыри и придавало им хоть наружный лоск цивилизации, а господствовавшие в то время идеи Монталамбера разливали какой-то волшебный свет на католическую церковь, представляя ее защитницею прав и свободы народов»¹⁹⁵. Период 1848–1854 гг. – высшая точка католичества Печерина. Ни до, ни после он не соотносил католицизм с Россией. Период безоблачного филокатоличества Печерина представляет собой осмысление католическим монахом исходного космополитизма христианского Послания, адресованного человеку: универсальный характер истины христианства захватывает воображение Печерина в этот период. Эта истина заполняет все лакуны его мирозерцания, одаряя при этом его фундаментальным мировоззрением: здесь есть и имманентный преображенному Христом миру закон его должного развития, и активное Провидение, и нравственные добродетели, и гуманистическое служение, и интеллектуализм, и цивилизация.

В этот период Печерин оказывается гневным противником национальных движений, которые он намеревался защищать, покидая Россию, и которые будет открыто приветствовать через двадцать лет. Сейчас же он называет «ничтожный панславизм» наказанием Бога: «Именно этот национальный дух, эта узкая национальная спесь губят народы. Это чисто языческий дух, в силу его народ возводит самого себя в божество, преклоняется перед идолом отечества и обожает самого себя. Этот-то дух и оторвал столько народов от Св. Престола, он же создал национальные церкви. <...> Избави нас Бог навсегда от этого национального духа!»¹⁹⁶. Космополитизм составляет характерную черту русского филокатоличества: почти через тридцать лет Соловьев, отстаивая соединение церквей как «сверхнародное вселенское дело Христово», также будет критиковать национализм: «Доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 350.

¹⁹⁶ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 63.

¹⁹⁷ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // *Соловьев В.С. Соч.:* в 2 т. Т. I. М., 1989. С. 65.

Пророчества Печерина конца 1840-х гг. на тему обращения России, в целом эпизодические, восторженно-декларативны и далеки от реальности. Особенно удивительны его провиденциальные прозрения в духе наивного мессианства, когда он заявляет, что России предстоит выполнить миссию новых варваров: «Укрошенные папами и епископами, эти варвары становятся самым сильным оплотом нового католического общества. Русские призваны довершить дело варваров, уничтожить последние остатки Римской империи, которые еще томятся в Западной Европе. Восток опять возьмет вверх, но для того, чтобы огнем и кровью возобновить болтливую и меркантильную образованность, которая развратила Европу. Да, я это предчувствую, новый Аттила станет во главе славянских полчищ, но перед римскими стенами он встретит нового Льва»¹⁹⁸. Мессианская роль русского народа, спасающего Европу (неважно, с ударением на православие или общинность), будет излюбленной идеей не только П.Я. Чаадаева, А.И. Герцена или Ф.М. Достоевского, но вообще составит основу русского мифологического сознания. Для характеристики же мировоззрения Печерина идея мессианства является в первую очередь показателем баланса ценностей в системе русского европейца, пришедшего к признанию особой исторической роли славянства, но умудрившегося при этом не отступить от демократической системы ценностей, куда входил и космополитизм.

Приведенное письмо кн. Гагарину по стилю и эмоциональному подъему напоминает письмо Печерина Строганову. Его гротескные зарисовки, эскапады, фантастические видения свидетельствуют о том, что Печерина, одержимого теперь идеей спасающего предназначения католичества, вновь накрыла волна собственной провиденциальной миссии. Он, все столь же верный романтическому мироощущению, по-прежнему хочет изменить мир и по-прежнему не может. Сверхисторическая значимость задачи выражается в фантазиях, фантастических видениях, соразмерных героике сверхчеловека, а реальность – это совсем другое, это напряжение всех сил его, хрупкого сложения человека, для того, чтобы нести утешение. Зрелищность его предвидений, торжественный тон фантазий свидетельствуют о тайных упованиях Печерина на его личное участие в этой судьбоносной истории в качестве проводника воли

¹⁹⁸ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 64.

Бога. Он все еще верил в свою избранность, только теперь он с восторгом описывает рождение католической России. Противоречия в мировоззренческих позициях Печерина А. Валицкий связывает с его поисками вселенской идеи: «Всемирность социалистических утопий была для него мостом к всемирности католической; а она после целой серии разочарований в революционном и национальном движении обратила его внимание на идею вселенской империи, морально санкционируемую посредством вселенскости Католической Церкви»¹⁹⁹. В утопии Печерина было отражено его понимание необходимости религиозного освобождения России и ее дальнейшего религиозного удочерения, но при этом Печерина невозможно отнести к типичным русским католикам. В ряду русских католиков он стоит особняком: за исключением нескольких лет, когда он поддерживал идею всеединства, он был, скорее, противником прозелитизма.

К июню 1850 г. относится знаменитое письмо, посвященное Николаю I, которое историками воспринимается как яркое свидетельство парадоксов Печерина. В частности, он пишет о том, что любит Николая I, признавая, что император представляет собой «величественную личность». Валицкий назвал слова Печерина о Николае I «выражением крайней непоследовательности»²⁰⁰. Однако если посмотреть на всю фразу целиком, то окажется, что она полна сарказма, если не издевки. Так, Печерин задает вопрос Гагарину о Николае I: «Нет ли какой-либо перемены в его воззрениях? Не видит ли он уже плоды знаменитой Уваровской троицы: Православие, Самодержавие и Народность? Знаете ли, что я уже начинаю любить этого человека. Как-никак, это величественная личность. Ему недостает только быть католиком. Ежедневно при обедне я вспоминаю об императоре»²⁰¹. Признание в любви к Николаю Павловичу не должно сбивать со следу еще и потому, что позже этот период Печерин характеризует следующими словами: «Я был тогда в самом разгаре католицизма и либерализма и потому высказал все, что у меня было на душе против Николая и России вообще»²⁰².

¹⁹⁹ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 62.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 64–65.

²⁰² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 222.

В переписке встречаются и совершенно трезвые замечания, свидетельствующие о том, что Печерин адекватно воспринимал ситуацию со свободой совести в России. В письме от 13 января 1847 г. Печерин выразил крайний скепсис по поводу экуменических планов Гагарина: «Вы говорите о свободе совести относительно религии; уверяю Вас, что это совершенно невозможно»²⁰³. Получается, что довольно быстро, в течение двух лет, Печерин понял, что обращение России – весьма проблематично, по крайней мере, это дело далекого будущего: «Я хотел бы жить довольно долго, чтобы увидеть какую-либо большую перемену в России. Не думаете ли Вы, что придет время, когда сила обстоятельств заставит ее соединиться с Римом? А преемник Николая? Я бы приветствовал его восшествие как зарю прекрасного дня»²⁰⁴.

В рассматриваемый недолгий период филокатоличество Печерина простиралось вплоть до признания правомочности теократии, но он быстро отошел от этого; по существу Печерин оставался человеком демократических убеждений. Если и говорить о колебаниях Печерина между либерализмом и консерватизмом, то они были недолгими²⁰⁵. С середины 1850-х гг., будучи еще членом Конгрегации, Печерин уже не скрывал своего отрицательного отношения к светской власти папы, о чем было известно в Ватикане: «Мне почти грозили отлучением от церкви за две ужасные ереси: 1-я – республиканские стремления, 2-я – отсутствие всякого сочувствия к светской власти папы»²⁰⁶.

В марте 1850 г. Печерин последний раз высказывается в духе оптимистического всеединства. В начале 1850-х гг. он вступает в полосу кризиса, его переписка с Гагариным постепенно теряет свою интенсивность, полностью меняется оценка деятельности самого Гагарина: «Его мысли ни на шаг не выходят из заколдованного религиозного круга. Все один и тот же напев: “Вне католичества нет спасения для России”. Какая галиматья!»²⁰⁷. Вклад Гагарина в распространение идеи русского католицизма, естественно, не

²⁰³ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 63.

²⁰⁴ Там же. С. 64.

²⁰⁵ Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859 // SHCSR. 21-1973(II). P. 362.

²⁰⁶ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 80.

²⁰⁷ Там же. С. 391.

сравним с деятельностью в этом направлении Печерина. Печерин довольно быстро увидел ее полную беспочвенность, и хотя он еще почти десять лет состоял в Конгрегации – и это были самые самоотверженные годы в его жизни, – он не говорил того, во что не верил, даже если от него этого очень ждали.

В письме 1865 г. Печерин уже дискредитирует идею «единой спасающей церкви». Христианская церковь, выступившая когда-то как реакция против римского деспотизма, предала свое призвание: она «облеклась в багряницу императоров, забыла мечты своей юности и во дворце Цезарей упилась вином властолюбия»²⁰⁸. Печерин критикует превращение христианского института спасения в форму внешнюю, вторичную по отношению к христианскому Посланию. Вернувшись к этой проблеме в 1872 г., Печерин назовет мысль «о воссоединении церковей сущим анахронизмом» и пояснит, что такие вещи не решаются в богословских спорах, что, как «для сплавления в одно двух разнородных металлов требуется сильный огонь: вот точно также для воссоединения церковей нужно священное пламя религиозного энтузиазма – а где ж его взять теперь?»²⁰⁹. Отныне Печерин ясно видел, что в России не было никакого массового религиозного движения, хотя бы на уровне настроения, да и просто проект воссоединения неуместен в России: «Надобно хоть мало-мальски знать историю и характер русского народа, чтобы понять всю нелепость этой идеи»²¹⁰.

Позиция позднего Печерина близка взгляду В.С. Соловьева на проблему соединения церковей: Соловьев считал, что «оно должно происходить прямо из религиозно-нравственных побуждений и ими руководствоваться»²¹¹, что, по сути, близко мысли Печерина о необходимости «священного пламени религиозного энтузиазма».

²⁰⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 400–401.

²⁰⁹ Там же. С. 306–307.

²¹⁰ Там же. С. 120.

²¹¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. С. 156.

Известный лондонский проповедник. Встреча с Александром Герценом

В июне 1848 г. фалмутская идиллия закончилась: Печерина вместе с отцом де Буггеномсом перевели в живописный пригород Лондона, в полусельский район Клэпхэм, где открылся небольшой монастырь Св. Марии. Первые миссионеры-католики сталкивались с серьезными трудностями, работая в англиканской среде. Отец де Буггеномс вспоминал, что «дело было ужасно организовано и не имело успеха». В интернациональном десанте редемптористов катастрофически не хватало людей, знающих английский язык²¹². Тем не менее в результате напряженной работы к 1850 г. были открыты миссии в различных приходах Лондона, например в районе Сохо, а также в Манчестере, Ливерпуле и других городах²¹³.

В Лондоне Печерин прожил шесть лет (1848–1854), постоянно посещая с миссией различные места Англии и Ирландии. В эти годы преподобный отец Печерин стал заметной фигурой в католическом мире. Его выделял профессиональный уровень классической подготовки, прекрасный английский; его проповеднический дар был широко известен среди католиков Европы. Очень скоро он сделался одним из самых популярных католических проповедников и, по его собственному признанию, «был в большой моде у лондонских католиков»²¹⁴. Его таланты и успех на кафедре были

²¹² *Boland S.J.* Early Redemptorist Missions in England and Ireland (1848–1865) SH-33-1985 (II). P. 288–289.

²¹³ *Ibid.* P. 290.

²¹⁴ *Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. С. 340.

повсеместно признаны епископами, обычным духовенством и верующими в целом²¹⁵. В 1849 г. проповеди Печерина были включены в изданный в Лондоне под эгидой епископа, впоследствии кардинала, Вайзмана сборник лучших проповедей наиболее популярных католических проповедников Европы, каковыми тогда считались Ж.-Б.А. Лакордер, Дж. Вентура, Ф.У. Фабер и Равиньон, “The Catholic Publit”²¹⁶, в настоящее время являющийся библиографической редкостью.

В 1853 г. в монастыре в Клэпхэме Печерина посетил Герцен. Они с одинаковым чувством покидали Россию, но, если Герцен, уезжая, представлял свое будущее именно в виде дистанционной борьбы с самодержавием средствами свободной печати, то Печерин буквально сжигал мосты: умирать он собирался за светлое будущее Европы. Различным было и их вхождение в Европу. Герцен считал, что «Европе не к лицу высокомерное игнорирование России». Свою миссию он видел, помимо прочего, и в том, чтобы рассказать Европе «об этом мощном и неразгаданном народе, который так крепко и удивительно разросся, не утратив общинного начала. Пусть узнают европейцы своего соседа»²¹⁷. Печерин принял Европу такой, какой она была, не пытаясь ее чему-либо учить или что-либо доказывать; за все годы, прожитые на Западе, он неизменно восторженно отзывался о государственном строе Англии, обеспечившем права и свободы гражданам. «Я каждый день благодарю Провидение, что оно бросило мне жребий жить под покровом английской конституции. Английские законы – плоды величайшей мудрости человеческой; ни в каком столетии ни в какой стране ничего подобного не было. Здесь решена трудная задача: как соединить совершенную вольность с совершенным порядком»²¹⁸.

Герцен в первых строках рассказа о Печерине ошибочно отнес его к иезуитам. Этой версии он будет придерживаться потом до конца, называя Печерина «попом-иезуитом», хотя, по всей ви-

²¹⁵ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1840–1854. Spicilegium /22/SH-22-1974 (I). P. 52.*

²¹⁶ *MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885). P. 133.*

²¹⁷ *Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Избр. тр. / Сост., автор вступ. ст. и коммент. В.К. Кантор. М., 2010. С. 89–90.*

²¹⁸ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 57.*

димости, он мог слышать, в том числе и от Печерина, что это не так, что Печерин принципиально не стал иезуитом, выбрав более демократичный и строгий устав Конгрегации редемптористов. По всей видимости, в этой нарочитой ошибке сказывалось то раздражение, которое не покидало Герцена после первой встречи в Лондоне, когда они, имевшие много общего, не захотели и не смогли понять друг друга. К моменту встречи их позиции разошлись максимально: Герцен был политическим деятелем социалистического толка, Печерин переживал высшую точку своего католичества. Герцен описал эту встречу в главе, посвященной Печерину, в романе «Былое и думы», и тогда уже стало очевидно, что встреча не способствовала сближению двух русских эмигрантов и даже, напротив, выявила не только существенные идейные разногласия, но и определенное взаимное неприятие, которое сквозит в герценовских строках воспоминаний.

При встрече Печерин в общих словах выразил солидарность с Герценом в пожелании свободы для их несчастной родины, но оговорился, что далеко не во всем согласен с его программой. Герцен не принадлежал к сторонникам конституционного развития России, его требования – свобода слова, освобождение крестьянства и освобождение податного состояния от побоев – скорее представляли собой популистский минимум, не затрагивавший самодержавия. Герцен передал Печерину две свои книжки – «О развитии революционных идей в России» и «Русский народ и социализм». Свое мнение Печерин выразил в ответном письме. Он не согласился с Герценом в том, что философия и изящная словесность – это средства обновления общества. По мнению Печерина, расцвет литературы и философии есть верный признак «смерти общества»: «Нет примера, чтобы общества основывались или пересоздавались бы философией и словесностью. Скажу просто, одна религия служила всегда основой государств; философия и словесность, это, увы! уже последний цветок общественного древа»²¹⁹. Правда, Печерин, обозначив религию как основу государства, не только не развивает эту тему, но вообще ее больше не затрагивает, сосредоточившись на проблеме духовности как главного критерия развития цивилизации.

²¹⁹ Герцен А.И. Былое и думы. М., 2003. С. 941.

Герцен согласился с Печериным, что «литература, как осенние цветы, является во всем блеске перед смертью государств»²²⁰, хотя он имел в виду иное: он говорил о катализирующем, обновляющем или прогрессивном воздействии литературно-философских форм на общественное сознание. «Литература и философия не сохраняют дряхлых форм, а толкнут их в могилу, разобьют их, освободят от них»²²¹. Герцен указывал на опосредованную роль философии в обществе, которая в неакадемической своей форме имела исключительное влияние на общественное сознание. Он обозначил реальную ситуацию, когда «литературные вопросы за невозможностью политических, становятся вопросами жизни»²²², при том, что в России революционный фермент, сосредоточенный в дворянстве, имеет единственно «литературное поприще». Оппоненты не слышали друг друга. Вряд ли об этой встрече можно сказать, что Печерин «нашел общий язык с Герценом», как это увиделось Валицкому²²³. Скорее всего, непонимание образовалось в силу того, что Печерин долгое время пребывал вне общественного контекста России; находясь в монастыре, он не имел возможности следить за общественной полемикой конца 1830–1840-х гг., даже если бы стремился, но он и не стремился. Казалось, они оба прогрессисты, оба ищут некий закон развития общества (как основу упования на будущее), оба следуют за гегелевским прорывом истории в философию – их мысль исторична, в истории они замечают циклы жизни цивилизаций, и даже ценность свободного от гнета и попечения сознания находится в центре их внимания. Но упования возложены на принципиально различные инстанции – на трансцендентную истину, открываемую в вере, религии и в Церкви – в одном случае, и на истину имманентную, заключенную в собственном человеческом развитии.

Заочная в письмах дискуссия Печерина и Герцена высветила две актуальные темы российского общественно-политического дискурса и обозначила диаметрально противоположные подходы к ним. Первая – это тема критериев прогресса, спор о пределах материальной цивилизации и науки «в деле грядущего переустройства общества».

²²⁰ Герцен А.И. Былое и думы. С. 942.

²²¹ Там же.

²²² Там же. С. 473.

²²³ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 63.

В полемическом противостоянии каждый усугубил свою позицию, особенно Печерин как «человек молитвы», высказавший серьезные опасения насчет «тиранства материальной цивилизации», хотя Герцен, и не думая отрицать важность духовной сферы, имел в виду только технические достижения. Герцен отстаивал научно-технический прогресс. Печерин отдавал приоритет духовности, чрезмерно упрощая и утилизируя роль науки. Спор, достойный отдельного исследования, оказался настолько важным для Достоевского, что нашел отражение на страницах романов «Идиот», «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы»²²⁴. Именно в этом споре прозвучала знаменитая фраза о «телегах, подвозящих хлеб человечеству», на которую, вслед за Достоевским, обратил внимание и Бердяев в «Русской идее».

Вторая тема касалась политико-правового идеала у идеологов социализма. Печерин подметил, пожалуй, главное в позиции оппонента, а именно отсутствие положительной, конструктивной тенденции. Он почувствовал, что публицистика Герцена являла собой образец демократической, но внеправовой риторики. Предельно неформализованные демократические призывы, недовольство и критика, уводящие от четкого положительного идеала, выражались в эмоционально-агитационной форме, присущей публицистике. Герцен так запомнил слова Печерина: «Вы даже сами сознаетесь, что вы все Онегины, то есть, что вы и ваши – в отрицании, в сомнении, в отчаянии. Можно ли перерождать общество на таких основаниях?»²²⁵. Печерин уловил ахиллесову пяту современных ему социальных теорий с характерной для них исходной нигилистической установкой. Печерин указывал Герцену на фундаментальное противоречие – получалось, что революцию готовят люди, не сформировавшие позитивного идеала.

Герцену действительно было скучно от «приведенной в порядок свободы»²²⁶. Он более чем скептически оценивал идею сотрудничества власти и общества. Свидетельство внеправовой позиции Герцена несложно найти на страницах романа «Былое и думы», посвященных приезду в Лондон в 1857 г. Б.Н. Чичерина, в котором Герцен сразу увидел врага. Положительное начало го-

²²⁴ Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. С. 190–192.

²²⁵ Герцен А.И. Былое и думы. С. 942.

²²⁶ Там же. С. 559.

сударственной позиции Чичерина Герцен дискредитирует как доктринерство. В свою очередь, Чичерин, описывая встречу с Герценом, заострил внимание на «его неразборчивости в вопросе о средствах», отсутствии представлений о смысле и задачах права, на «сомнительных идеях», вытекающих из социалистической утопии²²⁷. Неконструктивность построений Герцена была очевидна и Печерину; в письме Герцену он обронил довольно обидную фразу: «Стоило ли покидать Россию из-за умственного каприза?»²²⁸.

Раскрытый и описанный здесь своего рода «треугольник» Печерин – Герцен – Чичерин удивительным образом сложился. Герцензону посчастливилось просмотреть заметки на полях книг, принадлежавших Печерину, после его смерти доставленных в библиотеку Московского университета. В сборнике статей Герцена Печерин подчеркнул его слова о Чичерине: «Он считал правительство гораздо выше общества и его стремлений», – и приписал на полях: «А может быть и правда»²²⁹. Герцен либо не понял, либо извратил позицию Чичерина, приписывая ему отождествление правительства и государства. Печерина, ничего не знавшего о Чичерине, не интересовало, адекватно ли Герцен обозначил его взгляды. Он соглашался с позицией Чичерина (в интерпретации Герцена), скорее всего, потому, что она совпадала с его собственным восприятием роли правительства в Англии.

Печерин, даже в сане священника, ни разу не отступил от признания правовых приоритетов. Герцен почувствовал в Печерине идейного врага и, имея преимущество в виде собственного органа печати, не упустил случая унижить соотечественника, хотя бы при описании его внешности. Герцен дал один из немногих портретов сорокашестилетнего Печерина: «Лицо его было старо, старше лет; видно было, что под этими морщинами много прошло, и прошло не на шутку, то есть умерло, оставив только свои надгробные следы в чертах. Искусственный клерикальный покой, которым, особенно монахи, как сулемой, заряжают целые стороны сердца и ума, был уже в его речи и во всех движениях»²³⁰. Естественно, подобное

²²⁷ Чижков С.Л. Драма размежевания политических течений // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. Материалы Международ. науч. конф. к 200-летию А.И. Герцена. М., 2013. С. 98.

²²⁸ Герцен А.И. Былое и думы. С. 945.

²²⁹ Герцензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. С. 514.

²³⁰ Герцен А.И. Былое и думы. С. 939.

описание, явно небеспристрастное, Печерина очень задело. Позже он признался: «Меня заживо задело замечание Герцена, когда по свидании со мной в 53 г. он написал: “Все тут умерло, оставив только свои надгробные следы в чертах”. Нет, брат, не угадал! тут еще кое-что живет и шевелится и трепещет живучей жизнью. Загадка жизни еще не разгадана, узел драмы еще не развязан»²³¹. Когда в 1862 г. Печерин возобновит переписку с Герценом, он выразит сожаление о своих словах, сказанных в письмах 1853 г., но сделает это так, чтобы было понятно, что он не изменил своего мнения по существу. Он извинялся больше за тональность писем, за «усердие не по разуму»: «Я писал, как школьник; с тех пор я научился многому – по меньшей мере научился быть более милосердным. У меня нет ни малейшего желания вступать с Вами в споры. Я добиваюсь только чести дружески пожать руку выдающемуся соотечественнику»²³². Печерин подтвердил, что в те годы тема России находилась на периферии его интересов.

Узнав о смерти Герцена, он написал Чижову в январе 1870 г. Интересна не только оценка деятельности Герцена, но также важно и то, что Печерин практически в первый и последний раз высказывается по поводу русского социализма как идеологии привнесенной и чуждой промышленно развитым странам: «Да откуда же взялся этот русский социализм, о котором теперь все газеты кричат! Ведь социализм – чисто французское или, лучше сказать, парижское изобретение. Он не существует ни в Англии, ни в Америке; да и как же ему существовать среди трудолюбивого и промышленного народа? А что действительно есть русский социализм, об этом свидетельствует школа Герцена с ее пропагандою. Но – *de mortuis aut bene, aut nihil*. Бедный Герцен скоропостижно умер в Париже. Как жалко, что он не остался в России! Он мог бы сделаться первоклассным писателем. Политика (к которой он вообще был непригоден) его погубила»²³³.

В литературе принято начало кризиса религиозных взглядов Печерина соотносить с впечатлением от встречи с Герценом в 1853 г. В своих записках Печерин действительно говорит,

²³¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 487.

²³² Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова. С. 472.

²³³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 168.

что «пробуждением от богатырского сна»²³⁴ он обязан Герцену, но уточняет: потому, что «он задел меня за живое, сказавши в “Полярной Звезде”, что у меня решительно все умерло»²³⁵. На самом деле предчувствие и развитие мировоззренческого кризиса Печерина имело исключительно внутреннюю мотивацию: в монастыре в Клэпхэме его настигло первое разочарование, вызванное изменениями морального и интеллектуального климата в монашеской общине.

В 1848 г. в Лондон хлынули изгнанные из Вены редемптористы, «полудикая орда с открытою ненавистью ко всякого рода свободе и с подлейшим обожанием деспотизма»²³⁶. По сравнению с английскими священниками вновь прибывшие «континентальные монахи» отличались низким уровнем образования, в политике придерживались затхлых «австрийско-меттерниховских преданий». Это невыгодно отличало их от лондонских священников, но, что важнее, это сильно отдаляло, в глазах Печерина, лондонскую редемптористскую общину от идеалов демократизма и просвещения. «Английский, особенно лондонский священник – хочет он, не хочет – должен быть образован: он живет в атмосфере, насыщенной *культурой*, читает газеты, журналы, обозрения и все произведения современной литературы, следит за парламентскими прениями и имеет свои более или менее либеральные политические мнения»²³⁷. Фактор культуры в среде священников-редемптористов играл огромную роль в отношениях Печерина с католичеством: он поддерживал его выбор, когда был достаточно высок, и стал поводом к растущей неудовлетворенности, как только Печерин ощутил себя в ситуации неуважения личности. Он неоднократно утверждал, что английская культура с ее высоким личностным статусом явила ему пример сочетания идеалов христианства с признанием прав человека.

Недовольство Печерина не укрылось от отца де Буггеномса, поскольку он в своих записках отозвался о Печерине не столь похвально. После того, как в Фалмуте Печерин доверчиво поведал отцу де Буггеному о своем «революционном» прошлом, тот

²³⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 204.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же. С. 445.

²³⁷ Там же.

стал относиться к нему с подозрением. Позже лицемерие отца де Буггеномса открылось Печерину и, возможно, повлияло на его расположение к Конгрегации. Однако современные западные исследователи Печерина подчеркивают, что его недовольство новыми веяниями, деформировавшими бывшее доверительное общение братьев, не ставит под сомнение его религиозность. На основе большого числа документов историк Конгрегации редемптористов отец Андреас Самперс пришел к заключению, что в лондонский период (до 1854 г.) Печерин оставался совершенно лояльным церкви, что он был убежден в своей вере и высоко ценился братьями. И добавляет, что такой же репутация Печерина оставалась и в Ирландии²³⁸.

²³⁸ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1840–1854. Spicilegium /22/SH-22-1974 (I). P. 52.*

**«Записки сумасшедшего»
как лаборатория работы над проповедью.
Первые сомнения**

Начиная с 1851 г., Печерин уже редкий гость в Лондоне. Он все чаще пересекал Ирландское море, появляясь в городах Ирландии с миссионерским окормлением многочисленного католического населения острова. Перед тем, как осесть в Лимерике в июне 1854 г., Печерин какое-то время прожил в северном городе Ома. Историк ранних миссий редемптористов Самуэль Боланд справедливо замечает, что обычно эти миссии довольно безличны. Однако имена редемптористов, пришедших в Ирландию в середине 1850-х гг. из Клэпхэма, известны по причине исключительного драматизма их миссии. Тяжелейшие, сопряженные со смертельной опасностью, изнурительные условия миссии делали жизнь этих мужчин невероятно тяжелой, требовавшей ежедневного мужества. Один из миссионеров, отец Ван Антверпен, умер, заразившись тифом²³⁹. Сам Печерин, также заразившись тифом, выжил чудом.

Печерин и его собратья начинали работу часов в пять утра и раньше, чтобы желающие исповедаться потом могли вовремя попасть на работу. Это были истерзанные тяжелым трудом и голодом люди, которым Печерин пытался принести какое-то утешение. Очевидно, это ему удавалось, так как очень скоро он стал самым любимым в народе католическим священником. Печерин на всю

²³⁹ *Boland S.J.* Early Redemptorist Missions in England and Ireland (1848–1865) SH-33-1985 (II). P. 310–311.

жизнь полюбил Ирландию и ирландский народ. «Там небо яснее и воздух чище, и люди любезнее», – писал он в Россию родителям в августе 1852 г.²⁴⁰.

Растущее недовольство переменами в Конгрегации оформилось у Печерина в глубокий кризис, свидетельство которого можно обнаружить в так называемых “Memoires d’une fou” («Записки сумасшедшего»), относящихся к июню и августу 1854 г. Записки отличает предельная искренность и эмоциональность, но, главное, они дают представление о содержании, стиле и характере проповедей Печерина, жанра, как известно, трудно воспроизводимого. “Memoires d’une fou” запечатлели начало перелома, а именно тот момент, когда Печерин уже обнаружил несоответствие политики, проводимой начальством Конгрегации, истинным целям христианства. Глубочайшая депрессия Печерина была вызвана разочарованием и утратой некоторых, как оказалось, жизненно важных иллюзий. В этот момент он ясно осознает трагизм своей судьбы, явившейся ему как «длинный шлейф обманутых надежд»²⁴¹. В 1871 г. он уже мог спокойно назвать себя «бесплодным мечтателем»²⁴², но первое разочарование в миссии исторической Церкви оказалось весьма болезненным. Он считал важным, чтобы его “Memoires d’une fou” не пропали, и передал их Чижову при встрече в Дублине в 1872 г.

Печерин, безусловно, имел представление о довольно распространенном в европейской литературе нелицеприятном образе католического духовенства. До сих пор в его монастырском опыте ему удавалось счастливо избегать подобных персонажей, хотя иногда и приходилось замечать выражение «необыкновенного лицемерия» на лицах наставников. Однако тогда Печерин был полностью захвачен верой, искренне и безотчетно подчинен католической системе, жил «со слепой верою, с неограниченным повиновением», да и насыщенная культурная атмосфера Лондона отвлекала от диссонирующих мыслей.

Ситуация резко изменилась, когда он оказался в Лимерике практически вне культурного общества. Главной целью миссии редемптористов была миссионерская работа с беднейшими слоя-

²⁴⁰ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 44.

²⁴¹ Там же. Приложения. С. 773.

²⁴² Там же. С. 287.

ми ирландского народа – основной католической паствой среди в основном англиканского населения Англии. Многочасовые исповеди убогих, невежественных, часто завшивленных ирландских крестьян были серьезным испытанием для эстетической природы Печерина, человека, помимо всего, живущего работой мысли. Общая усталость в ситуации, лишенной необходимого Печерину отдохновения и культурного общения, определила фон, на котором разрасталось его разочарование, но главная причина заключалась все-таки в другом. В Лимерике он убедился, что политика Конгрегации меняется в худшую сторону и приводит к пренебрежению демократическими принципами католической церкви.

Печерин увидел, что в Конгрегации, как и в мире, существуют «честолюбие, скупость, зависть, ревность». Редemptористы «хотят добиться успеха, сделать себе имя, любят присутствовать на банкетах, хотят первенствовать, господствовать»²⁴³. Печерин понял, что не может ни принять эту данность, ни подняться над ней. Разочарование обострило религиозный максимализм Печерина: он усомнился в праве монаха гордиться прекрасной церковью, красивым садом и даже прекрасной проповедью – тем, чем он сам не так давно гордился. Он усомнился в праве проповедника получать подати от народа – апостол Павел отказался от них, «дабы не воздвигнуть препятствие Евангелию»²⁴⁴. Разочарование было столь глубоко и болезненно, что Печерин возжелал смерти, он потерял веру в человека. Но осталась вера в Христа.

Духовный авторитет церкви в его глазах рассыпался, когда он видел, что она становится на путь стяжания: «Любовь к Конгрегации заменила любовь к бедным. Уже больше не считают, что подавать бедным – это значит подавать Иисусу Христу и подавать с лихвою. Угождают богатым, потому что нуждаются в них и не верят больше в Провидение»²⁴⁵. Он указывал на то, как далеко редemptористы отошли от учения о нестяжании основателя их Конгрегации Св. Альфонса. Когда-то нехитрая история о богаче Альфонсе, пожертвовавшем всем ради Иисуса, заставила Печерина поверить в чистоту намерений редemptористов; разрушение этой детской веры лишало его опоры. Он считал, что от-

²⁴³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 772.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ Там же. С. 778.

крытый прагматизм духовных пастырей далеко не безобиден. Пример бескорыстия, по его мнению, действует эффективнее любого красноречия. Он видел прямую связь между разочарованием верующих и ростом революционных настроений: «Я не могу почувствовать никакого действительного совершенства там, где существуют две вещи: любовь к успеху и любовь к деньгам. Удача и слава ускользают от тех, кто к ним стремится. Ничто так не сжимает мне сердце, когда я слышу: надо привлекать великих и богатых. Именно так бросают семена будущих революций»²⁴⁶. Дальше он рассуждает о тщете алчности. И заключает эту часть записок выводом, что именно призыв Св. Франциска Ассизского – «не владейте ни серебром, ни золотом» – помог реформировать мир²⁴⁷. В проповедях, которые в Ирландии были обращены к простому народу, Печерин выражал свои демократические взгляды. Так, он пишет, что Ордена изменили своему первоначальному предназначению помогать бедным. Теперь Орден существует ради Ордена, а «бедные были принесены в жертву»²⁴⁸.

Размышления Печерина по поводу современного состояния католической церкви, забывшей заветы первоначального христианства, незаметно переходят в привычный для него стиль проповеди на тему смерти. Он обращается к мыслимому слушателю: «Перейдем к рассмотрению вечных вещей». Здесь Печерин неожиданно признается: «Мысль о смерти приводит меня в невыразимый экстаз! О смерть! О свобода! И тогда – никаких забот! Не надо больше работать! Я никогда не рассматривал смерть с такой забавной стороны»²⁴⁹. Уйдя в лоно церкви, достроенной им самим в его мечтаниях и надеждах, и сотворив себя заново, соответствующего своей мечте, он мог преподносить церковь как идеальное служение человечеству взамен прежних, не оправдавших себя способов провиденциального служения в реформах и революциях. Но это лоно кажется самой смертью, когда обнаруживается очевидное ее сходство с тленной мирской жизнью. Герой снова потерян и еще более страшно одинок. Казалось бы, он нашел истину в религии. По значимости это главный проект

²⁴⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 773.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Там же. С. 778.

²⁴⁹ Там же.

его жизни, хотя ему чужды ее богословские категории и глубины: он по-прежнему мыслит гуманистически. Однако все повторяется. Вмешательство недуховных проявлений жизни в возделанный им духовный мир воскрешает в его сознании забытые психологические стремления: несмотря на непрерывный и сознательный альтруизм его миссии, его влечет эгоистическая тяга в укрытие, в новое еще более глубокое лоно, уже не на Запад, не в монастырь – а в окончательно очищающую простоту смерти. Напряжение вновь растет, потому что он чувствует надвигающуюся на него невозможность сохранить личное достоинство в условиях меняющейся Конгрегации и, наверное, невозможность сохранить самого себя в истощающем его силы миссионерстве.

Следующий отрывок «Записок сумасшедшего» относится к августу 1854 г. и свидетельствует об углублении кризиса. Печерин пишет, что устал от проповедей, он ненавидит риторику. Неожиданно появляется совершенно новый мотив: он страдает оттого, что не может найти дело по душе. «Мне кажется, что я сумел бы лучше помогать страждущим в больницах, чем произносить прекрасные речи». Печерин обнаруживает страшную усталость от одиночества. «Я отдал бы всю славу мира за малейшее проявление любви»²⁵⁰. Он еще не готов погрузиться в уединение своего сердца, он желает быть просто любимым. Он обращается к примеру Христа и вновь незаметно переходит к проповеди на тему христианской любви: «Углубимся в жизнь Иисуса».

Этот текст, предельно искренний, есть уникальное свидетельство того, что представляла собой проповедь Печерина, о невероятном воздействии которой на слушателей в те годы шла слава. Действительно, такие слова, сказанные человеком, обладавшим редким даром красноречия, могли заставить людей плакать: «Народ мой, вы все для меня: вы мой отец и мать, мои братья и сестры, вы моя отчизна, мои привязанности, вы моя любовь и моя жизнь. Грудь моя слишком узка, голос мой слишком слаб, чтобы высказать все, что я чувствую, когда я думаю о любви Христа к своему народу»²⁵¹. Печерин приводит примеры из Св. Писания о суровости Иисуса к богатым и любви к бедным и признается, что отныне он хочет жить по Евангелию, что странно для Печерина,

²⁵⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 774–775.

²⁵¹ Там же. С. 775.

но не странно, если этот текст понимать как заготовку проповеди с пожеланием пастве жить по Евангелию. Эти очень личные заметки, свидетельства глубочайших внутренних переживаний Печерина, в то же время отразили то состояние религиозного экстаза, в котором Печерин обдумывал свои проповеди, растворяясь в какой-то из евангельских тем.

Третий отрывок «Записок сумасшедшего» демонстрирует усталость Печерина и жажду уединения. Даже в часовне вид людей ему невыносим. Этот текст по форме есть обращение к Богу, пример внутренней духовной молитвы, в то же время он дает представление о пронзительной эмоциональности проповедей Печерина: «О, Бог мой, я благодарю вас за этот день уединения и сосредоточения моих мыслей. Говорите со мной теперь, учите меня. Моя душа, как высохшая земля, которая просит каплю дождя. Кто научит меня, если не вы? Я сражаюсь в мире призраков – я в стесненном состоянии – мне нужен чистый воздух правды. О! Кто сумел бы сказать и написать всю правду? Правду можно найти лишь в милосердии. Истина заключается только в любви. Великий свет разума открывает глубины милосердия»²⁵².

Об особой задумчивости проповедей Печерина дают представление сентенции, встречающиеся в письмах к родителям, написанных в Ирландии в первой половине 1850-х гг.: «Так в беспрестанном странствии проходит жизнь, и мы все более или менее приближаемся к концу нашего земного путешествия. Все, что мы любили на земле, исчезло или исчезает как сон. Есть одна любовь неугасимая: пламенный ее зажигается на земле и горит непрерывно в небесах в блаженной вечности. Этот пламенный – любовь Божия»²⁵³. Или: «Годы бегут, бегут, и жизнь наша как река быстро утекает в море вечности. Счастлив, кто умеет с пользой провести краткое время здешней жизни. Помолимся друг за друга»²⁵⁴. Эти сентенции, впрочем, как и письма родителям, свидетельствуют о прекрасном русском языке Печерина, что, в свою очередь, обнаруживает несоответствие: в письме Герцену он говорил, что пишет ему по-французски, так как забыл русский язык, что неправда. Это скорее демонстрация отношения к Герцену как к человеку чуждо-

²⁵² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 777.

²⁵³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 44.

²⁵⁴ Там же. С. 46.

му – неродному для русского тайника в сердце этого европейца. «Дипломатический» статус родного языка окажется главной фигурой и в партии Печерина с Ватиканом.

Дальнейшему разочарованию Печерина в католической церкви способствовало посещение в 1859 г. Ватикана, где он не обнаружил не только намека на подлинную святость, но был поражен приземленностью господствовавших в той среде интересов. Однако прежде произошли два события, которые еще более возвысили Печерина как во мнении священников Конгрегации, так и во мнении простого народа Ирландии.

Дело о сожжении протестантской Библии. Суд на Печериным

Ярчайшим событием ирландской миссии, событием огромной общественной значимости для католического мира Англии и Ирландии был суд над Печериным, имевший место в начале декабря 1855 г. в Дублине. Печерин был привлечен по обвинению в религиозном преступлении – в сожжении протестантской Библии.

Согласно предварительному уведомлению, по случаю завершения миссии в Кингстауне Печерин намеревался показательно сжечь бульварные романы и другую «безнравственную литературу»²⁵⁵, которую в миссию приносили католики после его проповедей. Никто отчетливо не видел, какие книги кидал в костер преподобный отец Владимир Печерин, кроме окружающих его детей, ради которых он собственно и затеял это «поучительное шоу», выбрав для этого пустырь в сорока ярдах от дороги. Сторонники Печерина настаивали, что дело было подстроено протестантской стороной, пользующейся случаем, чтобы спровоцировать антикатолические настроения: англиканский священник якобы поручил мальчику положить на груды предназначенных к сожжению книг несколько экземпляров протестантской Библии²⁵⁶. Сам же Печерин не все время находился у костра. С. Боланд справедливо замечает, что за давностью лет теперь трудно понять, что реально произошло 5 ноября в Кингстауне,

²⁵⁵ *Первухина-Камышиникова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 235.

²⁵⁶ Там же.

действительно ли Печерин участвовал в драматическом акте сожжения протестантской Библии²⁵⁷. Печерин на суде не сказал ни слова в свое оправдание.

Защитником Печерина был знаменитый тогда адвокат барон Томас О'Хаген (**Baron Thomas O'Hagan**), он умело ставил под сомнение все доводы обвинения, которое носило настолько предвзятый характер, что в результате это настроило в пользу Печерина суд присяжных. В дни суда, по словам Печерина, он «был преисполнен утешением: с утра и до утра наше жилище было полно людей всех классов, сочувствующих мне»²⁵⁸. 8 декабря был вынесен приговор о его невиновности. Оправдание Печерина в Ирландии воспринималось как триумф католической церкви, это был и звездный час редемптористов. Публика в зале суда, а затем и читатели газет, где была опубликована речь адвоката, узнали, что русский миссионер Печерин, джентльмен, оставил блестящую карьеру, презрел все земные блага, все, чем может дорожить человек, «когда совесть и долг потребовали этой жертвы». Он разделял все трудности и лишения, что испытывали миссионеры-редемптористы, ради «духовного возрождения своих ближних»²⁵⁹.

Подробности того, какой энтузиазм во всех слоях ирландского общества вызвало оправдание Печерина, прямодушно описаны им самим в письме генералу Конгрегации П. Дугласу в послании от 30 декабря 1855 г. Печерин пишет, что за ходом заседания следила вся страна, горячо его поддерживая. После оглашения приговора судьи бежали прочь, и потоки слез были выражением простой радости людей, окруживших Печерина. Весь Кингстаун и часть Дублина были украшены религиозными символами и освещены. Огнем сиял и крест миссии. Не только Печерин, но и вся миссия ошутила поддержку ирландцев. Он простосердечно признается генералу, что «обожает тайные замыслы Божественного Провидения. Да будет исполнена святая воля Божья»²⁶⁰. В тот год брошюрки с описанием суда, речью

²⁵⁷ *Boland S.J.* Early Redemptorist Missions in England and Ireland (1848–1865). P. 301.

²⁵⁸ *Sampers A. W.S.* Pecherit (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859 // SHCSR. 21-1973(II). P. 337.

²⁵⁹ *Первухина-Камышиникова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 237.

²⁶⁰ *Sampers A. W.S.* Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 336–337.

О'Хагена были изданы редемптористами, очевидно, тысячными тиражами, так как и сегодня любая библиотека в Англии имеет это издание. Один экземпляр оказался в библиотеке М.О. Гершензона, но, к сожалению, кроме истории суда над Печериным, Михаил Осипович не знал иных подробностей миссионерства Печерина и полагал, что это была, в общем, довольно спокойная жизнь.

Отец де Буггеномс также написал генералу в Рим. Несмотря на феноменальный успех, который принесла католической церкви в Ирландии и, в частности, миссии редемптористов победа Печерина в суде, он не поддержал Печерина. Отец де Буггеномс пишет, что все могло бы быть хуже, если бы не он возглавлял миссию. Правда, он вынужден был признать, что в результате отец Печерин стал большим фаворитом в Ирландии и теперь очень востребован. Упомянул он и о всеобщем веселье²⁶¹.

После суда Печерин стал национальным героем. В народе о нем складывались баллады. В частности, одну записал Виктор Семенович Франк, интересовавшийся судьбой Печерина²⁶². Английские газеты говорили об огромной репутации (*great reputation*) отца Печерина как проповедника среди духовенства и народа Ирландии и писали о горячей любви и полной преданности самого преподобного тем, кого он называл мои «бедные пэдды» (*poor Paddies*)²⁶³. Англиканские же издания, например газета «Таймс», отражали противоположное мнение. Герцен узнал о случившемся именно из этих источников и так до конца не изменил своего мнения: не раз, говоря о Печерине, он добавлял, что это тот, кто сжег Библию. Да и самому Печерину после долгого перерыва Герцен написал: «Я потерял вас из виду и узнал только мельком об вас из газет, когда вы жгли книги и писания в Ирландии»²⁶⁴.

Искренность отношения простых людей к Печерину в Ирландии в это время была тем дороже, что его русское происхождение было известно, а это были годы, когда Англия воевала

²⁶¹ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 338.*

²⁶² *Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 238–239.*

²⁶³ *Samuel J. Boland. Early Redemptorist Missions in England and Ireland (1848–1865) SH-33-1985(II). P. 362.*

²⁶⁴ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова. С. 470.

с Россией в Крыму. В день именин преподобного отца Печерина ирландский солдат, вернувшийся из Крыма, подарил ему кусок мрамора. «Это воспоминание из родины, – написал он родителям. – Мы намерены положить его в основание нового монастыря, который теперь начинаем строить»²⁶⁵.

Свидетельством того, что популярность Печерина не ограничивалась любовью ирландского народа, но что он высоко ценился интеллектуалами католических кругов, является тот факт, что через три месяца после суда ректор Католического университета в Дублине, основанного в 1854 г., Джон Генри Ньюман (в 1879 г. он был возведен в сан кардинала), именно Печерину доверил прочитать проповедь в национальный ирландский праздник – день Святого Патрика 17 марта – в новой университетской церкви. Проникновенная проповедь Печерина, «знаменитого русского миссионера», в такой важный для Ирландии день имела как грандиозный успех, так и большое политическое значение²⁶⁶.

²⁶⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 48.

²⁶⁶ Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 240.

«Усердные молитвы ирландского народа избавили меня от смерти»

В октябре 1856 г., навещая больного крестьянина, Печерин заразился от него тифом. В католической газете “The Tablet” от 1 ноября сообщалось, что в течение последних пяти дней любимый и восхитительный миссионер редемпторист Владимир Печерин болен злокачественным тифом и находится между жизнью и смертью. В статье говорилось о том, что, уже будучи болен, Печерин скрыл свое недомогание, проявил свойственную ему самоотверженность и произнес проповедь для восьми-девяти тысяч прихожан с присутствием ему красноречием и чувством. На следующее утро он был в лихорадке и тем не менее спешил к своей переполненной исповедальне. Автор заметки призывал мирян и духовенство молиться, чтобы сохранить для Ордена и для Ирландской Церкви «жизнь во многих отношениях такую драгоценную!»²⁶⁷.

В январе 1857 г. Печерин написал родителям: «Это была сильная горячка (тифус), почти отчаялись в моей жизни, во всех церквях Ирландии публично молились за меня, усердные молитвы ирландского народа избавили меня от смерти. <...> Наша жизнь быстро улетает. В этом году мне будет ровно 50 лет! Видите, что и я стареюсь. Я не много ценю мою жизнь: почти себя счастливым, если могу принести ее в жертву Богу для спасения многих душ»²⁶⁸. Печерин написал о болезни только родителям, безыскусно верую-

²⁶⁷ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1851–1859. P. 339–340.*

²⁶⁸ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 48–49.*

щим людям. Они могли понять веру Печерина в то, что он выздоровел благодаря молитвам простого народа. Болезнь Печерина не представляет собой сюжет, достойный научного исследования, но этот эпизод и, в частности, реакция простых ирландцев, которые увидели в выздоровлении любимого проповедника чудо, скорее всего, отозвался в проекте канонизации Печерина.

В декабре 1857 г. редемпторист Джозеф Прост, отправляясь с миссией к берегам Америки, на остров Сент-Томас, обратился в Рим с просьбой послать вместе с ним и Печерина. В списке перечисленных достоинств отца Печерина было указано знание языков – английского, французского, испанского, любовь к бедным, его щедрая душа. Последним аргументом было упомянуто обстоятельство, что Печерин не страдает морской болезнью. В заключение Прост выразил надежду, что его «доброе сердце и добрые нравы завоюют для нас сердца людей»²⁶⁹. В Риме знали, что Печерин имеет наилучшую репутацию среди духовенства и мирян Ирландии, но Ватикан строил иные планы, поэтому не отпустил преподобного о. Владимира в Сент-Томас.

²⁶⁹ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 343.*

Печерин и Ватикан

Так называемая «Поездка в Рим» Печерина освещена им самим в мемуарах и письмах. Взгляд другой стороны, а именно Ватикана и начальства Конгрегации, представлен в исследовании архивиста Ордена о. Андреаса Самперса “*Pecherins Romreise, 1859*”, основанном на довольно пространной внутриорденской переписке²⁷⁰. Суть дела заключается в том, что в конце 1858 г. Печерин был призван в Рим для того, чтобы проповедовать для русских на русском языке. Согласно плану Ватикана, он должен был быть в Риме еще до Рождества. Самперс полагает, что первоначально начальство собиралось оставить его на постоянное жительство в Риме²⁷¹.

В Рим Печерин прибыл только в январе, к Богоявлению. Получив известие из Ватикана, Печерин написал в Рим генералу о невозможности выполнить его поручение: проповедовать на русском языке он решительно отказался. Он готов был проповедовать на французском или английском, но только не на русском и не для русских. Свой отказ Печерин мотивировал тем, что давно не говорил на родном языке и никогда не проповедовал на русском. Он готов был вообще не ехать, но, приехав, он тем не менее не стал проповедовать соотечественникам. Это был вопиющий акт неповиновения. В результате ему позволили проповедовать по воскресеньям Великого поста на английском языке в маленькой церкви

²⁷⁰ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 344–346.*

²⁷¹ *Ibid. P. 345.*

в Иностранном квартале. Исследователями отмечена из ряда вон эмоциональная реакция Печерина, как будто бы за этим стояло нечто гораздо большее, чем просто плохой русский. Скорее, реакция Печерина отразила его замешательство или вообще протест против неожиданной попытки Ватикана снести стену, возведенную им между своим миром, каким бы он ни был, и Россией. Позже в письмах в Россию этот эпизод Печерин описывал так: «Какое безумие! Проповедовать русским необходимость подчиняться папе – и где же? В Риме! Ввиду французских штыков!! Это из рук вон; тут нет ни капли здравого смысла»²⁷².

Однако не менее интересно задаться вопросом: что стоит за желанием Ватикана привлечь в свои ближние ряды известного ирландского проповедника с русскими корнями?

Похоже, это была явная усмешка истории. Стоит припомнить, какие надежды возлагал сам Печерин на нового русского императора: «Я это предчувствую: восстанет великий русский император – ах, как я его заранее люблю, ах, как я желал бы его видеть – восстанет великий русский император, я его вижу, он приближается к Риму, он у ног первосвященника, он приносит ему в дар свою корону, свой скипетр и свою империю, он обращает Россию в ленное владение Священного Престола. Тогда падает великая стена разделения... и во всем мире преобладает католичество»²⁷³. Так писал Печерин Гагарину в конце 1840-х гг., мечтая увидеть нового русского императора, добровольно присоединяющего Россию к католическому миру. Прошло десять лет, новый император явился и заявил о своем намерении реформировать Россию, но за эти годы сам Печерин максимально отделился от России и, скорее всего, совершенно не помнил о своих видениях. Однако западный вектор российского реформаторства теперь уже Ватикан соотнес с возможностью католической экспансии на Восток. Здесь-то и вспомнили о Печерине. Ватикан давно приглядывался к нему как к возможному своему представителю среди славянства. Учитывались его дворянское происхождение, образованность, знание языков и, конечно, бесценный и бесспорный дар проповедника, собиравшего тысячные толпы. Печерин, таким образом, был выбран не случайно и с далеко идущими планами. Сам же он, скорее всего, ни о чем

²⁷² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 80.

²⁷³ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 64.

не догадывался. Он благодушно писал отцу в самом начале своего пребывания в Риме: «Я, слава Богу, здоров и наслаждаюсь здесь прекрасным итальянским климатом. Здесь совершенная весна. <...> Я останусь, вероятно, полгода в Риме, а потом снова возвращусь в любезную Ирландию, где меня ожидают с нетерпением»²⁷⁴.

Его отказ проповедовать русским паломникам, вспоминал Печерин, «произвел неприятное впечатление в высших сферах Ватикана». В этот момент Печерин узнал о планах его канонизации: «В наказание за строптивость даже не представили меня папе. <...> Это серьезно повредит вашей канонизации – сказал мне генерал ордена редемптористов. Каково? мне заживо сулили канонизацию, то есть причисление к лику святых, если бы я был немного погибче»²⁷⁵. Возможно, известие о подобном карьерном крахе огорчило бы кого-то другого, но не Печерина: «Эти таинственные сношения с невидимым миром, не что иное, как пошлая игра самого мелкого честолюбия, точь-в-точь как русское чинопроизводство»²⁷⁶. Его поразили глубины открывшейся бюрократии, уходившей своими корнями в вышние сферы, пронизывавшей их, ведь ему когда-то казалось, что именно от такого воплощенного зла в мире в виде России он сбежал и спрятался в католическом монашестве, где можно было абстрактно, то есть свободно, смотреть на мир. Иерархию же чинов и связей, то ли нисходящую с небес, то ли восходящую с земли, несмотря на все свое длительное послушание, Печерин очевидно не мог включать в область таинства священства: его религиозность не углублялась в формы и даже, напротив, стремилась к какой-то первоначальной простоте, близкой его вере и служению по Евангелию.

Планы Ватикана не только не польстили самолюбию Печерина, они вызвали решительный протест, абсолютно немислимый в строгой системе монашеского послушания. Но существо проблемы для Печерина заключалось в другом. Прозелитический смысл поручения в корне противоречил пониманию им католичества как религии исключительно Западного мира. Позицию Печерина раскрывает взгляд на ситуацию Валицкого: «Мысль об использовании восточного обряда для возможности объединения католичества с нацио-

²⁷⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 50–51.

²⁷⁵ Там же. С. 316.

²⁷⁶ Там же. С. 314.

нальными чаяниями славян представлялась ему недопустимой»²⁷⁷. В то время интересы или переживания Печерина были далеки от России. Цимбаева приводит отзыв о Печерине княгини Л.И. Зайн-Витгенштейн, встретившей его в Риме. Княгиня Витгенштейн пользовалась огромным авторитетом в католических кругах Европы. Она возлагала особые надежды на присутствие Печерина в Ватикане, но ее впечатление подтверждает полнейшую отстраненность Печерина от России: «Он полностью потерял привычку говорить по-русски и полностью потерял из виду Россию. Это совершенный англичанин по повадкам, спокойствию, солидности и *неподвижности*... Он скромен, что мне в нем симпатично, он мне бесконечно нравится, только он недостаточно русский, по моему мнению, и не направляет свое религиозное мнение в сторону России»²⁷⁸.

Вскоре первоначальный конфликт, возникший на почве несовпадения взглядов на прозелитизм, наслои́лся на другой, более серьезный, создав собственно проблему «Печерин и Ватикан», решение которой затянулось более чем на сто лет.

Проживая в Риме в монастыре, Печерин узнал, что в этом городе «шпионство процветает точь-в-точь как у нас в старые годы. Каждый шаг, каждое слово были замечены и донесены *начальству*. Три месяца я прожил в Риме. Трудно было бы описать, что я вытерпел в это время. С пламенным сочувствием к итальянскому делу я должен был жить в обществе закоренелых австрийцев»²⁷⁹. В 1859 г. борьба итальянского народа за независимость только вступала в новую фазу, разгар же ее пришелся на вторую половину 1860 – начало 1870-х гг., как раз на время интенсивной переписки Печерина с русскими корреспондентами. Надо полагать, в мемуарах произошел перенос; вряд ли Печерин в Ватикане стал бы открыто демонстрировать свои демократические убеждения. Эта тема не поднимается и в переписке орденского начальства, посвященной ему.

Поддержка идеи независимости Италии, включая критику светской власти Папы, сильно диссонировала с настроениями русских католиков. Этот идейный конфликт также в какой-то мере объясняет причину несложившихся отношений Печерина с ними.

²⁷⁷ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 61.

²⁷⁸ Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX в. С. 86.

²⁷⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 80.

Исследователь русского католицизма Цимбаева отметила характерную деталь: ни Гагарин, ни его сторонники не осознавали противоречия между собственной доктриной всеевропейского единства и «везениями проникнутого национализмом времени... Объединение Германии, Италии прошло мимо них – события на родине, в России заслонили от них мировые проблемы»²⁸⁰. Печерин же с конца 1850-х гг. сочувственно следил за борьбой итальянского народа за независимость, правда, старательно избегая упоминания имени своего бывшего кумира Дж. Мадзини. Тогда же он четко формулирует свое неприятие политики прозелитизма, логическим выводом из чего стало приветствие идеи объединения славянских народов, но эта тема зазвучит в письмах Печерина позже, начиная с середины 1860-х гг.

В начале же 1859 г. конфликт Печерина с Ватиканом заключался в другом. Он был основан на свойствах личности самого преподобного, не сумевшего ни скрыть, ни пережить того, что Рим в действительности оказался далек от идеала святости, тогда как еще недавно Печерин верил, что преображенный Спасителем космос утверждает себя в своей истинной форме как Церковь на едином трансцендентном камне, и этот камень – Петр. Каким контрастом с письмом к отцу является его дневниковая запись, сделанная месяц спустя, в Риме, в келье монастыря редемптористов: «Слезы мои не перестают течь. О, Рим! – как я тебя ненавижу! <...> Мне милее убогие лачуги наших ирландцев, чем все твои пышные дворцы. О, Рим! Я ненавижу тебя: ты арена честолюбий и подлых интриг. Здесь пренебрегают заботой о душе и думают лишь о том, как возвыситься и преумножить доходы; здесь живут только для себя, протирают подошвы в кардинальских прихожих»²⁸¹. В Риме на Печерина нашла хандра, он пишет, что чувствовал себя так, как будто бы его душил домовый. По мнению же генерала редемптористов, преподобный Печерин, вчера еще кандидат на причисление к лику святых, сейчас выглядел неспособным к монашеской жизни, где требовалась не откровенность и прямота, а скрытность и лицемерие: «Тут надо лукавить и хитрить для того, чтобы задобрить начальство да зашибить копейку для общего блага обители!»²⁸².

²⁸⁰ Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX в. С. 142–143.

²⁸¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 315.

²⁸² Там же.

Мнение о. Самперса как заинтересованной стороны здесь очень важно: он подчеркнул, что в основе конфликта лежало стремление Печерина к искренности и честности. Политические интриги и раболепие всегда были противны ему²⁸³. Это все еще была по-детски чистая вера. Тогдашнюю открытость и непосредственность Печерина, по-прежнему целиком расположенного католитическому, демонстрирует следующий факт: свое впечатление о Риме он доверил не только дневнику – он не считал нужным скрывать его и от генерала Ордена: «Я выехал из Рима в вербное воскресенье, то есть в то самое время, когда другие нарочно приезжают в Рим. <...> Я умолял генерала отпустить меня поскорее, не теряя ни минуты времени». Печерин, как наивный ребенок, признался генералу: «Я задыхаюсь в этой атмосфере; мне становится дурно; уверяю вас, что все это пройдет, и мне сделается лучше, лишь только я выйду из римских стен»²⁸⁴. Печерин бежал из Рима в страхе, что его вернут и отравят, бежал, как когда-то бежал из России, «как бегут из зачумленного города». На эту параллель он сам укажет позже: «Из шпионствующей России попасть в римский монастырь – это просто из огня в полымя»²⁸⁵.

Таким образом, сам Печерин подвел своих старших братьев по Ордену к выводу, что ему место только в Ирландии. «Я думаю, – писал глава ирландской миссии отец Роуз из Лимерика в Рим, – что он не годится ни для чего, кроме Ирландии, и мы должны принимать людей такими, как они есть, а не как они должны быть всегда (And I think, he is good for nothing but for Ireland, and we must take the men as they are and not as they ought to be always)». Отец Роуз понимал, что Печерин – «человек исключительный, единственный и останется таким», но он «как семилетний ребенок», и «если ему что-то нравится, он следует своим чувствам». Важно подчеркнуть, что о. Роуз был уверен в искренней религиозности Печерина: “I cannot say, he is a bad religious”²⁸⁶. В переписке проничательно было отмечено, что в своих мыслях и действиях Печерин руковод-

²⁸³ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 345.*

²⁸⁴ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 315.*

²⁸⁵ Там же. С. 314.

²⁸⁶ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 352.*

ствуется любовью к Ирландии, что его речи волнуют очень многих и заставляют плакать, что его возвращение в Ирландию было бы полезно и для мирян и для миссии²⁸⁷.

Это был едва ли не самый драматичный момент в жизни Печерина. Как пишет о. Самперс, встреча с церковными властями в Ватикане стала горьким опытом, определившим в конечном счете его решение выйти из Конгрегации²⁸⁸. Этот человек пережил чувство невозвратной потери близких, был в когтях смерти, видел множество страданий и, кажется, знал слова утешения, но сейчас он плакал, испытывая горечь разочарования. Рим, опустошивший его, навсегда остался одной из самых болезненных тем. «В Риме мне и подавно дышать было невозможно: там самое средоточие пошлейшего честолюбия. Вместо святой церкви я нашел там придворную жизнь в ее гнуснейшем виде. Вместо идеальных монахов, погруженных в созерцание вечных истин, изучающих в уединении природу и искусство, я видел безграмотных лентяев, бродящих от безделья по форуму или сидящих по целым часам в передних кардиналов в ожидании каких-либо милостей для их ордена. <...> Из-за этого одного следовало бы давным-давно уничтожить светскую власть папы – она поругание разума, святотатственное посягательство на достоинство человека»²⁸⁹. Что может испытывать человек, осознавая провал своего жизненного выбора, ради которого было сделано столько жертв? Отсюда столько яда в позднейших инвективах Печерина в адрес католической церкви.

На протяжении периода монашества, за редким исключением, Печерин в богословских вопросах, в проблеме схизмы, обряда и проч. не выступал как богослов, и не потому, что это не требовалось от рядового миссионера, а потому что он был сосредоточен на социально-культурном измерении церкви – на том служении в диалоге с самим собой и с другими, в которое был погружен он сам. Когда же мираж самообмана исчез, он переключился на вечную составляющую человеческого измерения церкви как столпа и утверждения, но не истины трансцендентной или имманентной, а гуманистической.

²⁸⁷ *Sampers A. W.S. Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859. P. 346, 353.*

²⁸⁸ *Ibid. P. 345.*

²⁸⁹ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 384.*

Отвергая двусмысленность Рима, он радостно встретил свободную Англию: «С неописанным упоительным наслаждением увидел я снова белые скалы Англии и зеленые кентские луга. Вот страна разума и свободы! Страна, где есть истина в науке и в жизни и правосудие в судах; где все действуют открыто и прямодушно, и где человеку можно жить по-человечески!»²⁹⁰. Так, поездка в Рим провоцирует громаднейший мировоззренческий переворот во взглядах Печерина. Священная сень Ватикана для любого католика далеко не просто административный центр, но Печерин утратил убеждение в его безоговорочной правоте. Рим лишил его внутренней убежденности в причастности к таинственной истине мира, дававшей ему силы. В ближайшем рассмотрении оказалось, что и Ватикан не гарантирует неприкосновенности человеческого достоинства. Вновь острое переживание чувства собственного достоинства выступает для Печерина как главное условие его физического существования. В этот момент он, должно быть, ощутил себя бесконечно одиноким, покинутым Провидением.

Истинная сущность происходившего проясняется не сразу. Реальный мир вновь представился Печерину упрощенно-двухмерным. Он был всегда постоянен в вере, и изначально смутный ее предмет был рожден из интуитивно принимаемой ценности высших начал мира. Со временем ему открылась тайна его веры: Провидение вело его судьбу к содействию мировому прогрессу и гуманистическому преображению общества. Провидение не позволило его личности погибнуть в своеволии или захвнуть в эгоизме, оно одарило его явлением грядущего: Вселенская Церковь явила ему истину и приняла в свое лоно. В ней от фантастических видений он трудным путем пришел к простому служению людям. Но последнее внезапно оказалось единственно значимым и единственно осмысленным, ибо историческая церковь обернулась ложным миражом. Так что же, Провидение вело его по замкнутому кругу!? Была ли вся его деятельная и созерцательная жизнь, в которой он учился добродетелям и исправлял свою судьбу согласно полученному им откровению, прожитой впустую?

На этот вопрос Печерин отвечал, очевидно, всю оставшуюся жизнь. Ответ лежал в плоскости ценностного конфликта между его философским мировосприятием и гуманистическим, нравствен-

²⁹⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 316.

ным мировоззрением: в Риме он усомнился в реальных основах первого – воплощенное в реальность свое мировосприятие он отверг вместе с папизмом. Теперь предстояло сделать выбор не ради идеи или борьбы, а ради жизни, собственной жизни, потому здесь недостаточно было сохранить свое гуманистическое мировоззрение, демократизм и безупречную моральную позицию, здесь предстояло дать новую плоть своим философским интуициям – предстояло осмыслить свою веру вновь. Здесь его ждал труд ума, ибо, как Печерин любил говорить, загадка жизни еще не разгадана.

Из Ватикана он бежит в Ирландию, чтобы продолжать свою миссию, но теперь это только его миссия, его личный альтруизм: «Я не мог жить без службы человечеству»²⁹¹. Теперь он не часть творимой истории, не активный элемент мирового преобразования, он вновь один – без небесной любви, но он крепок духом, он знает, что главная задача жизни – «мыслить и любить»²⁹², а этого никто у него отнять не может.

²⁹¹ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым. С. 479.

²⁹² Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 81.

К вопросу о выходе Печерина из Конгрегации

Вступив на ирландский берег, Печерин схватил первого попавшегося мальчишку, поднял его высоко над головой и закружил. И хотя он был счастлив, вернувшись в Ирландию, это был уже не прежний вдохновенный проповедник. С годами все более руководствуясь долгом как основным принципом жизни, Печерин оставался идеалистом-романтиком. Увиденное в Ватикане как будто подрубило корни, питавшие искреннюю религиозность Печерина. Он обнаружил пропасть между сущностью и видимостью католической церкви и, разочаровавшись во втором, усомнился в первом. После его возвращения из Рима, пишет Мак-Уайт, было много признаков растущих трудностей Печерина в Ордене. Один из его друзей, о. Планкетт (Plunkett), отметил, что «у него уже нет его побеждавшего огня и энергии»²⁹³. Для того чтобы проповедь завораживала толпу в восемь тысяч, ни профессионализма, ни послушания недостаточно – требуется «истинное призвание к религиозной жизни (a true vocation for a religious life)». В письме Гагарину от 9 июня 1860 г. Печерин впервые признается в разочаровании в миссионерской деятельности. «Наша бедная жизнь истрачивается в непрерывных миссионерских трудах. Это вечное и однообразное повторение того же самого. Начинает чувствоваться иногда потребность покоя»²⁹⁴. В Ватикан участились жалобы на о. Печерина.

²⁹³ MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885). P. 141.

²⁹⁴ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариним. С. 65.

Постепенно вызревало решение об уходе из Конгрегации. Находясь в состоянии мучительных раздумий, Печерин пишет несколько писем в Россию отцу, человеку необразованному и вряд ли способному понять состояние сына. Однако больше ему писать было некому. В письмах к отцу, он, скорее, говорил сам с собой. Эти письма являются важным свидетельством того, что разочарование в духовной стороне внутренней жизни Ватикана не распространялось еще на самого Папу. Напротив, он внимательно следил за разворачиванием политических событий в Италии, когда решался вопрос статуса Ватикана. Его послание к отцу от 3 января 1861 г. содержит уважительный отзыв о Папе Римском: «Папа может потерять свои владения, но никакая сила в мире не может лишить его духовной власти, власти, которая не зависит от владык сего мира, но которая дана ему свыше. <...> В настоящих смутных обстоятельствах истинное могущество Папы показывается в великом блеске»²⁹⁵.

В письме отцу, написанном 20 мая 1861 г., видно, что Печерин уже пришел к определенному решению. Он сформулировал свой собственный катехизис, по форме это признание идеального монаха: «Я оставил отчизну в юности моей из чистой любви к правде и странствовал в чужих землях для того, чтобы отыскать истинное отечество бессмертной души. Я нашел истину и нашел спокойствие духа и теперь, приближаясь к концу моего земного поприща, я желал бы удалиться в пустыню и там, в глубоком уединении окончить мою жизнь в молитве и покаянии»²⁹⁶. Удивительно, но Печерин все еще романтик. Вряд ли так уж был спокоен он, намеревавшийся расторгнуть данные навечно обеты. Скорее чеканный слог письма свидетельствует о том, что Печерина вновь накрыло святое чувство правды, дающее ему силы порвать с прошлым и начать все заново.

В августе 1861 г. Печерин написал генералу Конгрегации Николаю Морону прошение разрешить ему покинуть монашескую общину редемптористов, в которой он провел двадцать лет, и удалиться в другой, более строгий и исключительно созерцательный Орден. Печерин порывал с миссионерскими обязанностями и намеревался остаток жизни провести в полном уединении. Просьбу

²⁹⁵ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 54.

²⁹⁶ Там же.

его нельзя назвать покаянной, напротив, объясняя свое решение, Печерин выдвинул претензии руководству Конгрегации. Он заявил, что Братство имеет светский характер и ведет «совершенно мирскую жизнь», что оно отягощено значительной частной ответственностью²⁹⁷. Печерин указал и на несовершенство устава в том плане, что он обеспечивает «приятную и полную неги» жизнь для пожилых членов. Неприятие к тому времени было обоюдным: генерал Морон не возражал против выхода Печерина из Конгрегации, о чем и сообщил ему уже 3 сентября 1861 г. в послании из Рима. Еще недавно национальный герой, теперь русский священник с его высокими духовными запросами, но отличающийся редкой непрактичностью, вызывал раздражение, несмотря на его заслуги. Начальство Конгрегации было радо отпустить мятежного миссионера, к тому же слишком идеалиста. К своему ответу генерал Морон сделал пространное дополнение, в котором вступил в заочную полемику с Печериним, детально анализируя и опровергая его критические замечания.

На письмо Морона Печерин ответил практически сразу в предельно самоуверенном тоне, какой приобретал голос Печерина в редкие минуты излома его судьбы: «Я сделал абсолютно безукоризненный выбор. Если бы я последовал своей естественной склонности, то, вероятно, предпочел бы поступить к ирландским траппистам; по крайней мере, я бы обрел утешения упокоиться в земле Ирландии, стране, которую я так любил. Но я возжелал полного самопожертвования – покидая Ирландию, я порываю последнюю нить, привязывающую меня к миру»²⁹⁸. Здесь слышатся нотки того же максимализма, что и в письме графу Строганову, – высокомерной уверенности в своей правоте. Он вновь грезил самопожертвованием, но уже в картезианском монастыре Le Grande Chartreuse во Франции, выбранном не случайно – не только за предполагаемую строгость режима, но и потому, что туда он мог поступить в любом случае, даже не получив благословения генерала Конгрегации.

24 сентября 1861 г. Печерин получил диспенсацию – освобождение от всех обетов. Он разрушает свой прежний *status quo*, разуверившись в праве на святость тех, кто живет мелкими людскими слабостями. Это была эмансипация, гуманистическая по об-

²⁹⁷ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. Приложения. С. 814.

²⁹⁸ Там же. С. 816.

шему смыслу и индивидуалистическая по внутренней мотивации. Он вновь бунтует против пошлости жизни, все еще ощущая себя орудием Бога. Новый опыт требует обоснования новых смыслов. Здесь речь идет о чрезвычайно важном этапе в идейной эволюции Печерина, когда ему дается новое откровение: Церковь – это воскресающий человек в каждом индивиде. Ее историческая форма, подобно жизни всякого индивида, может быть заблуждением. А значит, долг служения существует лишь перед этим новым, воскресающим в каждом индивиде, человеком, существо которого является в достоинстве, любви и стремлении к истине.

Свидетельства современников о неподдельной религиозности Печерина дают основание усомниться в обвинениях П.О. Пирлинга, формально, возможно, и обоснованных. Выход Печерина из Конгрегации Пирлинг, казалось бы, справедливо связывает с впечатлительностью Печерина: «При всей твердости в коренных убеждениях, он легко поддавался в житейском обиходе мгновенному влечению и с той же легкостью часто от него отворачивался. В этой подвижности его характера, в этом недостатке нравственной цельности и следует, вероятно, искать разгадку его неудач, невзгод и разочарований. Он не имел железной стойкости, которой отличались другие его соотечественники, оставаясь непоколебимыми в своем призвании и настроении»²⁹⁹. Неизвестно, имел ли Пирлинг представление об условиях работы Печерина, но о тяжелой жизни ирландцев знали все. А о том, что Печерин чудом спасся от тифа, писала католическая газета. Так что скорее знал, но при этом позволил себе упрекнуть Печерина в отсутствии «железной стойкости» и в «недостатке нравственной цельности». Несложно заметить, что Пирлинг предвзят к Печерину: выход его из Конгрегации рассматривается Пирлингом как измена принесенным клятвам, что выглядело слабостью в сравнении с постоянством И.С. Гагарина. Однако жесточайшие условия миссионерской деятельности Печерина в Ирландии не идут ни в какое сравнение с условиями жизни Гагарина, человека весьма состоятельного и свободно собой распоряжавшегося. Но главным все-таки было то, что внутри Конгрегации обстановка уже ничем не напоминала то интеллектуально-духовное делание, которое способствовало утверждению католической веры Печерина в первые годы, когда

²⁹⁹ Пирлинг П.О. В.С. Печерин в переписке с И.С. Гагариным. С. 67.

его духовным наставником был о. де Гельд, отличавшийся редкими для монаха качествами – «прямодушием и чувством правосудия», вытесненный из Лондона в результате интриг³⁰⁰. Мак-Уайт приводит интереснейшее мнение современника, которому были известны обстоятельства выхода Печерина: «Я полагаю, вы знаете, что политическая нетерпимость (illiberality) редемптористов вынудила Печерина покинуть их круг. У него было истинное призвание к религиозной жизни, но я совершенно не удивлен тому, что он был выдавлен из того удушающего сообщества, в которое ваша старая конгрегация выродилась под руководством ее нового Генерала. Мы оплакиваем дух Гельда и его героические дни»³⁰¹. В свете этих данных вряд ли так уж бесспорно утверждение о. Самперса, что уход Печерина из Конгрегации демонстрирует типичные черты его характера, которому были свойственны «определенная импульсивность и непоследовательность, постоянная неспособность сделать окончательный выбор между деятельностью и созерцанием, между консерватизмом и либерализмом, между главным образом религиозными и социальными интересами»³⁰². Бескомпромиссность легко спутать с непоследовательностью, но при этом нет оснований говорить ни о консерватизме Печерина, ни о каком-либо социальном интересе, стимулировавшем конфликт Печерина с Конгрегацией в 1861 г., да и последующий интерес Печерина к обновляющейся России с большой натяжкой можно рассматривать как социальный. Протест Печерина против имитации духовной жизни был основан на ясной для него несовместимости служения Церкви и служения миру. В конфликте нашла выражение свойственная ему убежденность в недопустимости манипуляции верой, приобретшая черты максимализма. Таков, как сформулировала это состояние Первухина-Камышникова, «архетипический образ неконформиста»³⁰³.

Уходя из Конгрегации, Печерин действительно надеялся проблему веры и долга согласовать в более строгом монашестве, но опыт оказался неудачным. Получив тысячу фунтов выходно-

³⁰⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 322.

³⁰¹ MacWhite E. *Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885)*. P. 142.

³⁰² Sampers A. W.S. *Pecherin (1807–1885). Dokumente im Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859*. P. 362.

³⁰³ Первухина-Камышникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 321.

го пособия, огромную сумму, Печерин отправился во Францию, в сторону Гренобля. Уже на подходе к картезианской обители он встретил многочисленные подводы, груженные ящиками ликера, – свидетельство успешной коммерческой деятельности монастыря. После этого он и не пытался остановиться в монастыре картезианцев, где не нашел даже привычной трапезной, которую заменили многочисленные рестораны. Позже в письме Чижову он описывал свой опыт «самоожжения» так: «Я решил похоронить себя заживо. Вот я и отправился в пресловутую Каргузианскую пустыню. Тут меня ждало разочарование. Эти почтенные пустынники – просто богатые фабриканты. Они нашли какой-то секрет составлять из горных трав отличный ликер, который теперь в большой моде во всех французских *cafés* под именем *la chartreux*. Эта промышленность доставляет им миллион франков чистого дохода»³⁰⁴.

Печерин вернулся в Ирландию, решив «похоронить себя заживо» в самом строгом Ордене, у траппистов – единственных, по его мнению, кому удалось воссоздать «первобытный идеал христианской республики»³⁰⁵. Печерин пробыл у траппистов три месяца, взяв имя Андрей. Он полностью отдался тамошнему образу жизни, заключающемуся в труде, молитве и вегетарианстве. Все было славно, включая довольно демократическое внутримонастырское самоуправление, но тяжелый физический труд – возделывание грядок в безмолвии от зари до зари – не оставлял сил мыслить. Не мысля, Печерин не мог жить. Добрые трапписты начали уже беспокоиться о душевном здоровье о. Андрея³⁰⁶. Была еще одна причина того, что Печерин не остался в этом Ордене.

Незадолго до того, как «запереться в пустыне» траппистов, ему довелось встретиться с одной русской дамой, жившей в Ирландии. От нее он и узнал о реформах в России. «В первый раз, – вспоминал Печерин, – тогда (1861) я услышал, как быстро Россия подвинулась вперед. Вот эти-то мысли смущали меня среди вечного молчания траппистов. “Теперь начинается возрождение России; поднимается заря великого дня; а тебе его не видать, и даже слух о нем не проникнет сквозь эти стены”. Не без сожаления оставил я моих добрых траппистов – единственный орден, который сохра-

³⁰⁴ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 80.

³⁰⁵ Там же. С. 81.

³⁰⁶ Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 256.

нил свое первобытное значение»³⁰⁷. Сами трапписты с пониманием отнеслись к уходу Печерина и никогда не поминали его лихом. Ему удалось продержаться в самом строгом монастыре месяц испытания и шесть недель радостной аскезы – с 8 декабря 1861 по 23 января 1862 г.³⁰⁸.

Оказавшись на воле, Печерин практически сразу, всего за семь дней, понял, что за двадцать лет, проведенных внутри монастыря, он полностью утратил навыки самостоятельной жизни. Он оказался совершенно, до отчаяния беспомощным в реальном мире. Уже 30 января 1862 г. Печерин вновь пишет генералу Морону теперь уже покаянное и униженное прошение о возвращении его в Братство редемптористов, о котором впоследствии нигде не упоминал: «Я стал жертвой иллюзии. Я считал себя призванным к жизни созерцательной и, к несчастью, ошибся. <...> Под влиянием этой неотвязной страсти я написал письмо, полное несуразностей и преувеличений, за которое теперь прошу меня простить». Печерин делает поразительное признание: «Я никогда не хотел ничего другого, как быть монахом: я привык жить в послушании, и я предпочел бы вернуться к этому любой ценой, нежели жить независимо и быть хозяином своих поступков»³⁰⁹. Печерин был искренен, признаваясь, что, покинув Конгрегацию, он почувствовал, что «покинул путь Божественного Провидения»³¹⁰. Провидение он всегда вспоминал в исключительных случаях. Однако, сочиняя покаянное письмо, Печерин все же слегка лукавил: он попытался представить дело так, как если бы он уходил от редемптористов единственно для того, чтобы вступить в другой Орден, строгий, молитвенный, к траппистам. Уловка не удалась. Генерал Морон сразу же указал ему на нее: «Мотив вашего освобождения состоял не столько в вашем решении вступить в молитвенный Орден, сколько в тех ложных принципах, которые вы старались установить и защищать»³¹¹. Генерал отказал Печерину в его просьбе, так как устав Конгрегации запрещал принимать в Братство тех, кто

³⁰⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 81.

³⁰⁸ Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 256.

³⁰⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 818.

³¹⁰ Там же.

³¹¹ Там же. С. 820.

однажды уже вышел из него. Однако внутренняя переписка орденского начальства по вопросу о возвращении Печерина все же была. Она свидетельствует о том, что критика Печериним отдельных сторон Ватикана была известна в Риме. Соответственно, о его возвращении не могло быть и речи. Гершензон приводит мнение одного из братьев ирландской миссии, который указал на то, что сам факт обсуждения возможности возврата Печерина мог происходить только в силу его «исключительной добродетели (*extraordinary virtue*)»³¹². Не зная о посещении Печериним Рима и о постигшем его разочаровании, Гершензон не мог понять, что же привело его героя к выходу из Конгрегации.

Неизменно нравственное отношение к миру и к вере, воплощенное Печериним в жизни, по силам только свободной личности. Но эта свобода трагична – она выталкивает героя из мира, по крайней мере, из какой-то его части, неприемлемой для него, куда он, сознательно выстраивавший свою судьбу, вернуться уже не может.

³¹² Гершензон М.О. Избранное. Т. II: Молодая Россия. С. 496.

«Я завоевал свою свободу» (1862–1885, Ирландия)

Начало 1862 г. Печерин свободен. Ему некуда ехать, он остается в Ирландии. Он еще не так стар, ему пятьдесят четыре. У него нет еще ни одного седого волоса, и он чувствует себя день ото дня крепче и моложе. В 1861 г. в Дублине открылась больница Матери Милосердия (*Mater Misericordiae*) для бедных. Архиепископ Дублина, кардинал Куллен, человек высокообразованный, отдавая должное заслугам о. Печерина, делает самого популярного ирландского проповедника капелланом больницы. В итоге Печерин получает ту работу, тот образ жизни, о котором мечтал. «Я чрезвычайно дорожу моим теперешним положением: я живу в совершенном уединении и совершенной независимости – пополам с наукою и делами христианской любви, я вкушаю то блаженство, в котором Данте поставляет сущность Рая»³¹³. На этот раз Провидение точно явило свое расположение и не оставило русского беглеца. «Благое Провидение так распорядилось, что лишь только я приехал сюда, мне тот час предложили место, наиболее соответствующее моим желаниям и ближайшее к моему идеалу, то есть заведовать двумя больницами»³¹⁴, – написал он в 1865 г. Чижову после долгого перерыва. Будничное утешение больных и умирающих, лишенное героики, было тем служением «страждущему человечеству», в чем он изначально видел свое предназначение³¹⁵.

³¹³ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым. Публикация А.А. Сабурова. С. 483.

³¹⁴ *Печерин В.С. Apologia pro vita mea*. С. 81.

³¹⁵ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым. Публикация А.А. Сабурова. С. 479.

Решение архиепископа Дублинского назначить Печерина капелланом свидетельствовало о большом авторитете Печерина в среде католического духовенства Англии³¹⁶. В обязанности Печерина входило только пастырское служение в стенах больницы – помощь и утешение больным, страдающим и умирающим. Никакой миссионерской или проповеднической деятельности эта должность не предполагала. Она освобождала Печерина от материальных забот, давая скромное, но стабильное существование, а главное, независимость и свободное время, в которое он был предоставлен самому себе.

Печерин испытал горечь, знакомую каждому гуманисту. В монашеском служении, ради которого он пожертвовал всеми радостями жизни, он, казалось, обрел истину – истину гуманистического преобразования мира и человечества. Он ее скорее чувствовал, нежели продумывал, поэтому она довольно эклектична, в ней сочетались и консерватизм, и либерализм, и демократизм, она не диссонировала с истиной христианской, она звучала трагически только там, где реальность подпаливала белые крылья идеализма. Печерин, усталый и в чем-то разочарованный, выходит из-под лучей Провидения и теперь полагается только на себя, на свои малые дела и в них, наконец, находит свою судьбу.

Первое, что делает Печерин, уже капеллан, – подписывается на «Колокол» Герцена, делает открытые пожертвования на издания Герцена, а позже заводит собаку, ньюфаундленда – такая же собака была у Байрона – она будет сопровождать Печерина повсюду. В мае 1862 г. он пишет Герцену и обменивается несколькими письмами с Огаревым, иными словами, «сближается с русским миром»³¹⁷. Как вся жизнь Печерина символична, символично и то, что в этот переломный момент, момент его наивысшего одиночества, перед ним вновь замаячил призрак революционной борьбы, но сейчас он ищет обновления, ищет себя на путях еще не пройденных – между церковью и жизнью, между одиночеством и служением людям: он с воодушевлением изучает английский мир, науку, собственную жизнь, от которой он когда-то бежал. Выйдя из монастыря, он некоторое время с интере-

³¹⁶ *Первухина-Камышишникова Н.М.* В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 258.

³¹⁷ *Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. С. 476.

сом наблюдал деятельность Герцена. Для Герцена же монашество Печерина навсегда поставило его в ряд идейных врагов, поэтому дружественный порыв Печерина Герцен воспринял скептически, ограничившись одним письмом. Герцен не только не пожелал продолжить переписку, но и попенял Огареву за то, что тот пове-рил, что Печерин действительно решится изменить свою жизнь и станет связующим звеном между российской и польской оппози-цией. В этом Герцен оказался прав.

Печерин не участвовал в общественной жизни 1840–60-х гг., едва-едва шагнул в ее сторону в начале 1860-х и тут же отступил и вернулся в наблюдатели. «Я очень хорошо понимаю, как католи-ческий священник русской крови может сделаться примирителем враждебных племен, – резонно отвечал он Огареву на его призыв окунуться в борьбу с самодержавием. – Это прекрасно в теории, но где же практическое применение? Как, где и когда? Ведь мы еще не в России – мы отделены от нее китайскою стеною. Вот если б Россия была Англиею, где всякий может гулять по воле, говорить и делать, что хочет, и служить родине на вольно избранном попри-ще, – я бы, может быть, тотчас принялся за дело на свой манер. Но что же я могу делать в России?»³¹⁸. При этом он заявляет, что «не изменил первым убеждениям юности»³¹⁹.

Это действительно так, только неясные юношеские свободо-любивые грезы к началу 1860-х гг. оформились в четкий либераль-ный кодекс. Высказывания в пользу парламентаризма, частной собственности, свободы совести, прав человека несложно найти в его письмах. В сентябре 1863 г. он пишет Петру Долгорукому: «Я заблаговременно объявляю, что присоединяюсь не к *старой*, а к *молодой* России, и теперь с пламенным участием, простираю руку братства к молодому поколению. К любезному Русскому юно-шеству и хотел бы обнять их во имя будущего, во имя свободы со-вести и Земского собора»³²⁰. По мере возможности Печерин следил за происходящим в России, приветствовал любые свидетельства демократической активности. Он расценил дело С. Нечаева как «очень важное и утешительное явление в русском быту» и даже

³¹⁸ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым. С. 483.

³¹⁹ *Местергази Е.Г.* В.С. Печерин как персонаж русской культуры. Приложе-ние 6. С. 286.

³²⁰ Там же.

посочувствовал нечаевцам, не зная всех подробностей дела. Но и в этом случае он заметил, что «предприятие их не имеет никакого разумного основания: это тот же фанатизм, только в дурном виде. Это слепая вера в слова пророка, обещающего земной рай»³²¹.

Его письма Огареву 1862–63 гг. свидетельствуют о том, что через два года после выхода из Конгрегации он все еще уверен в истинности католичества и не отделяет свою жизнь от служения. Он вновь уповает на волю Провидения, он по-прежнему мистик, воспринимающий мир как тайну, как сокровенное, в котором загадкой видится ему и его собственная жизнь. В письме Огареву Печерин вспоминал, что, когда он был молодым и нищим, он «весело верил, что невидимая рука ведет меня куда-то, к высокой цели, и что я страдаю за искупление рода человеческого»³²². За прошедшие годы он прошел через многие разочарования, но по-прежнему «не мог жить без службы человечеству. <...> Как бы то ни было, я верую Священному писанию, что Бог иногда избирает самые презренные и ничтожные орудия для достижения высоких целей; я верую, что та же невидимая рука, которая вела меня доселе, приведет меня к желанному концу, где все разрешится, все уяснится и все увенчается»³²³.

Важно подчеркнуть – в переписке Печерин выступает представителем католического мира, сторонником либерального католицизма. Это была наиболее конструктивная позиция Печерина за многие годы. Для тех лет подобная позиция была очень смелой; она вполне могла шокировать как левых, так и правых своей диалектичностью, она и сегодня выглядит современно. «Но скажите, пожалуйста, неужели вы в самом деле думаете, что католическая вера и гражданская свобода несовместимы? – писал Печерин Николаю Огареву в марте 1863 г. – Неужели вы разделяете пошлый предрассудок, что католический священник необходимо должен быть абсолютистом и врагом свободы? Здесь, по крайней мере, мы не разделяем этого мнения. Я не принадлежу ни к какой господствующей церкви и скажу вам откровенно, что, в моих глазах, это было бы величайшее несчастье для католической церкви, если

³²¹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 273.

³²² Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым. Публикация А.А. Сабурова. С. 479.

³²³ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 479-480.

бы она где-нибудь, в каком-либо государстве была господствующею. Ей лучше быть, как она есть теперь в Англии и Америке. Впрочем, время приближается, и, может быть, оно недалеко, когда католическая церковь принуждена будет броситься в объятия демократии: тогда начнется для нее новая жизнь, и она в мощных объятиях народа обновит свою орлиную юность. Между тем останемся каждый при своих верованиях и послужим родине по силам. Запишите меня в число старообрядцев, раскольников, духоборцев, квакеров – как хотите; и как вы им даете полную свободу остаться при своих верованиях, то ту же свободу дайте и мне; и потому, что я католический священник, не лишайте меня права называться русским и сочувствовать и, по силам, содействовать людям “Земли и воли”»³²⁴. О народовольцах Печерин заговорил неслучайно – это был ответ Огареву, считавшему, что место Печерина «среди людей “Земли и воли”»³²⁵.

«Земля и воля», – отвечал Печерин, – в моих глазах, – высокий идеал общественного устройства, я очень внимательно читал ваши превосходные статьи об этом предмете и, признаюсь, вовсе не понимаю, какое тут может быть противоречие с догматами католической веры. Да разве это земное благоденствие, которое вы хотите упрочить, не может гармонически сочетаться с надеждою будущего века? Мне кажется, что даже необходима надежда будущих благ. По крайней мере, согласитесь, что в Польше католическая вера есть главный источник героических подвигов народа³²⁶.

В августе 1863 г. в «Московских ведомостях» М.Н. Катков поместил статью, посвященную проблеме свободы совести в России. В каком-то смысле, воспроизводя надежды Огарева, Катков полагал, что католики России достойны того, чтобы их опекал такой убежденный христианин, человек «образованного и развитого ума»³²⁷, как Печерин, нежели какой-нибудь неблагонадежный поляк-ксендз. На статью Каткова незамедлительно откликнулся М.П. Погодин в тех же «Московских ведомостях».

³²⁴ Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова. С. 478–479.

³²⁵ Там же. С. 478.

³²⁶ Там же. С. 479.

³²⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 729.

Он помнил Печерина и очень высоко ценил его: «Печерин был талант необыкновенный: до него в университете никто не занимался по-гречески, потому что профессора этого времени были, не тем будь помянуты, дуботолки. Печерин в один год сделал то, что все студенты принялись с жаром учиться по-гречески»³²⁸. Именно поэтому, настаивал Погодин, Печерина нельзя призывать священствовать в России, и речь здесь идет вовсе не о правах верующих – Погодин опасался, что Печерин привлечет к себе прозелитов еще больше, чем к греческому языку. Проповедуй в России сам Фома Кемпийский, считал Погодин, или даже известный английский проповедник Лакардер, едва ли они обратят многих, а Печерин обратит тысячи: «Русский католик, чем он умнее, выше, чище, тем он опаснее»³²⁹.

По поводу этой полемики уже через месяц, 7 сентября 1863 г., Печерин дал примечательный ответ П. Долгорукому. Долгорукий вскоре опубликовал письмо Печерина в № 12 издававшейся им в Брюсселе, потом в Лондоне газеты «Листок». «Издатель Московских Ведомостей желает какой-то свободы совести – в пользу Русского Правительства; – писал Печерин, – то есть ему хочется найти Католических священников, преданных Русскому самодержавию; едва ли где он их найдет: но за себя, по крайней мере, я могу отвечать: я никогда не был и не буду *верноподанным*. Я живо сочувствую геройским подвигам и страданиям Католического духовенства в Польше. <...> Я никогда не думал, что Католическая религия, в какой бы то ни было земле, должна быть подпорою деспотизма и помогать Нерону казнить строптивых христиан. Я вполне разделяю мнения благороднейшего представителя Католицизма господина Монталамбера: я желаю той неограниченной свободы совести, которую он так красноречиво защищал на Малинском Конгрессе, и с ним же верую в будущий союз демократии с Католицизмом»³³⁰.

Довольно быстро, уже в середине 1860-х гг., Печерин понял, что его надежды на демократизацию России не оправдались. В 1872 г. он написал после свидания с Чижовым в Дублине: «Все,

³²⁸ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. Приложения. С. 731.

³²⁹ Там же. С. 732.

³³⁰ Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. Приложение 6. С. 285.

что ты рассказал мне о России, не возбудило у меня особенного желанья в нее возвратиться. По-прежнему везде господствует слепой произвол, а будущее очень-очень ненадежно»³³¹.

Эпизод из переписки Чижова и Печерина показывает, что ни ностальгия Печерина, ни его периодические пророчества об упадке латинской цивилизации не повлияли на прочность его демократических убеждений. Когда Чижов попытался выразить славянофильскую идею, сказав, что народ России – это «истинные сыны Божии», то получил суровый выговор: «Я чрезвычайно уважаю твой патриотизм; но признаюсь, никак не могу следовать за тобою в твоём *идолопоклонстве* русскому народу. Тут очевидно влияние московских идей. Ах! господа москвичи, не во гневе вам будь сказано, ведь вы просто *иудействуете*. Вы хотите сделать из России какую-то исключительную Палестину, какие-то святые места, к которым должно ходить на поклонение. Вы, разумеется, избранный народ, собор святых, а все прочие народы – богомерзкие языки. <...> Римляне весь род человеческий слили в одну империю, а Христос из него сделал одно семейство и всем нам велел называться братьями; св. Павел во всеуслышание провозгласил, что древняя стена разделения рухнула и что нет уже различий между иудеем, греком и варваром; а вы так и хотите восстановить эту древнюю стену. Нет! Нет! Господа, не удастся вам! Вы опоздали, слишком опоздали, девятнадцатую векам опоздали! Хотите ли, не хотите ли, а Россия пойдет своим путем, то есть путем всемирного человеческого развития. Вы говорите, что здесь на Западе все мишура, а у вас одних чистое золото. Да где же оно? <...> Нет! Господа, мы за вами не попятимся в средние века. Нет! Нет! Я вечно останусь пантеистом! Мне надобно жить всемирною жизнью, мне надобно каждую минуту слышать, как бьется пульс человечества в Европе, в Азии, в Африке, в Америке, в Австралии. От Шпицбергена до мыса Доброй Надежды, от Дублина до Калифорнии, вдоль и поперек земного шара я всех людей обнимаю как братьев, но ни за каким народом не признаю исключительного права называть себя сыновьями Божьими»³³². После этой отповеди, наглядно показавшей тупики славянофильства, Чижов на полтора года прекратил с Печериным переписку.

³³¹ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 344.

³³² Там же. С. 86, 87.

Из приведенных писем ясно также и то, что к середине 1860-х гг. Печерин не утратил религиозности. По мере оформления его взглядов в направлении естественнонаучного позитивизма (конец 1860–70-е гг.) нарастал и накал его инвектив в адрес западной церкви. Эта критика носила сугубо частный характер, представляя своего рода внутреннее диссидентство. Эта коллизия определила противоречивость личной позиции Печерина: некоторые исследователи находили такую позицию циничной, обвиняя Печерина в лицемерии. Сам он признавался, что ему суждено умереть лицемером: «Вот к какому пределу стремилось это ненасытное честолюбие, которое презирало все препоны, брезгало всеми общественными приличиями, не могло терпеть даже и тени снисхождения к людским предрассудкам! А теперь придется же умереть лицемером! Но ведь и Сократ, умирая, приказал зарезать петуха в честь Эскулапия»³³³. Печерин, служа больничным священником, являлся по-прежнему членом католической церкви, полностью материально зависел от нее, поэтому сознательно не выносил свое критическое отношение к католицизму в публичное пространство. В то же время искренность служения и полная самоотдача не вызывали сомнений у его современников, иначе он бы не прослужил в должности капеллана двадцать три года. Помогая больным и страждущим, он был, безусловно, искренен. По признаниям самого Печерина, это было лучшее время его жизни, когда в условиях полной независимости он мог самосовершенствоваться и одновременно нести утешение людям. Он дорожил независимым положением, понимая, что в преклонном возрасте поздно менять образ жизни, но вряд ли ситуация компромисса способна раскрыть существо его отношений с религией. Печерин разводил понятия исторической церкви и свое собственное христианское служение, что свидетельствовало о трансформации его религиозности.

Переписка с Огаревым постепенно сошла на нет, но Россия все больше притягивала Печерина. В марте 1865 г. он пишет племяннику Пояркову, что хотел бы «заплатить священный долг родине»³³⁴.

В сентябре 1865 г. Печерин, неожиданно для себя, посылает в Россию И.С. Аксакову, издателю газеты «День», стихи: «Не погиб я средь крушенья! Не пришел еще мой час!». В сопроводительном

³³³ Печерин В.С. Apologia pro vita mea. С. 400.

³³⁴ Там же. С. 63.

письме он пишет: «Я сам не могу объяснить, для чего я посылаю вам эти стихи. Это какое-то темное чувство или просто желание переслать на родину хоть один мимолетный звук»³³⁵. Помещая стихи Печерина в сентябрьском 29-м номере газеты «День», Аксаков призывает принять «заблудшего сына», «приютить и приласкать его израненную, больную, русскую душу» с тем, чтобы он познал «истину православия»³³⁶. «Воскрешение» Печерина для России выявило огромный интерес к его судьбе и стало событием большой общественной значимости. Показательно, удивлялся сам Поярков, что первым, кто откликнулся на публикацию в газете «День», был протоиерей одесского кафедрального собора Иоанн Знаменский, разбудивший ранним утром Пояркова со словами упрека, что тот скрывал от одесской общественности сведения «об этой русской жемчужине»³³⁷. Письма, адресованные Чижову, Никитенко и Пояркову, основным адресатам Печерина, зачитывались и перечитывались в больших собраниях в атмосфере сочувствия. Современники отдавали должное Печерину, но только И.С. Аксаков посмотрел на это с другой стороны. Говоря о России, где «нет свободы исканию истины и нет довольно простора для жизни духа», Аксаков воскликнул: «А как бы нужны нам были такие безумцы, которые способны безрасчетно, сполна принести себя в жертву святой истине!»³³⁸.

Совпадение это или нет, но, начиная со второй половины 1860-х гг., именно когда Печерин вновь обрел Россию, его позиция представляет собой сплав неразрешимых противоречий. В одном из первых писем в сентябре 1865 г. он пишет Чижову: «Того и гляди, что я затею какое-нибудь новое преобразование. Мне невозможно остановиться; я непременно должен идти вперед»³³⁹. И как бы в подтверждение он вдруг почувствовал острый стыд за свое священство. Он увидел себя человеком, утратившим веру: «Я теперь совершенно хладнокровно и равнодушно смотрю на обстоятельства, приковывающие меня к распадающемуся трупу католицизма». Представляется, что та форма свободы, которой он достиг опытом

³³⁵ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 749–750.

³³⁶ Там же. С. 752.

³³⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 67.

³³⁸ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. Приложения. С. 752.

³³⁹ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 67.

своей жизни и к которой он начал свой путь с побега, – эта форма стала чем-то вроде естественного и сверхрефлексивного отторжения, невозможности не только поступать, минуя нравственный закон, но невозможности сколько-нибудь вернуться в такой мир, где этот закон не действует, где не установлен, не проявлен синтез божественного Провидения и гуманизма. Об этом свидетельствует возникшее желание Печерина исчезнуть, пропасть где-нибудь в горах Швейцарии, чтобы не было и слуху о его священстве и католичестве. Он знает, что это невозможно – тогда надо «примкнуть к какому-либо верованию. А я ни во что не верю. Я просто верю в постепенное развитие человеческого рода посредством науки и промышленности; я уверен, что со временем постепенно жизнь делается легче, удобнее»³⁴⁰.

В 1867 г. Печерин мыслит еще как мистик, придерживавшийся принципа свободы совести: «Я уверен, что *время церквей прошло*. С развитием науки религия более и более удаляется в глубину внутреннего сознания. Каждому человеку должна быть предоставлена полная воля верить во что ему угодно, а государство должно окончательно отказаться от всякого вмешательства в дела совести. При теперешнем развитии ума религия может существовать только в том виде, в каком она теперь в Америке и частью в Англии. *О единой спасающей церкви и вопроса быть не может*»³⁴¹.

Можно говорить об определенном совпадении взглядов Печерина и Вл. Соловьева, близких в основах религиозно-гуманистического миропонимания. Критика Печериным современного ему состояния религии заставляет вспомнить начало «Чтения о Богочеловечестве» Соловьева, над которым он работал во второй половине 1870-х гг.: «Я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, – потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть»³⁴². А.Ф. Лосев в книге о

³⁴⁰ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 401.

³⁴¹ Там же. С. 119–120.

³⁴² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С. Соч.*: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5.

Вл. Соловьеве, отмечая «чрезвычайно свободный и весьма критический подход к традиционной в те времена религии», рассматривал эту критику как поиск «подлинной религии»³⁴³. Такова в определенной мере исторически закономерная трансформация западной религиозности, приоритетом которой всегда было не догматическое соответствие, а гуманистическое служение.

На фоне увлечения древними восточными языками интерес Печерина к Библии все более сдвигался в историко-филологическую сторону при явном игнорировании ее сакральной значимости. «Грустно думать, что 20 лучших лет моей жизни совершенно погибли для умственного развития. Это было своего рода самоубийство. Но я не пал духом и бодро принялся за дело. За эти шесть лет я выучился санскритскому, арабскому и персидским языкам. Главной моей целью было исследовать религиозный вопрос во всех его направлениях. Я прочел весь Коран от доски до доски. Но с особенною любовью и терпением я изучал и изучаю священные книги индейцев. Признаюсь, наша Библия бледнеет перед этими великолепными поэмами и глубокими философскими системами. <...> С таким же усердием я занимался системой буддистов»³⁴⁴. Печерин вел размеренный образ жизни, сочетая интеллектуальный труд с нелегкой работой капеллана; иногда из его комнаты раздавался треск машины, испускающей электрические разряды³⁴⁵.

Нельзя не привести одно из последних писем Печерина в Россию. Ему почти семьдесят лет, его достигла «старость темная, одинокая, бессемейная, бесславная и бесплодная». Наконец, он может признать, хоть это ему и странно, «что загадка жизни разгадана, что все ее таинства разоблачены, что ничего нового ожидать нельзя, решительно ничего, кроме смерти, да и это не ново». Подводя итог своим ожиданиям, он пишет, что жители какой-нибудь эскимосской деревушки «тоже воображают, что у них-то средоточие вселенной, что солнце и луна сияют для них одних, что бессмертные боги сходили с неба для их спасения». На самом деле, «придется сказать с Соломоном: суета суетств»³⁴⁶.

³⁴³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 111.

³⁴⁴ Там же. С. 130.

³⁴⁵ Первухина-Камышиникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. С. 306.

³⁴⁶ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 495.

В ноябре 1877 г. умер Федор Чижов, и таким образом превратилась единственная нить, связывавшая Печерина с Россией. Он прожил одиноко и уединенно еще семь лет, о которых могут поведать воспоминания сменившего его капеллана больницы³⁴⁷ и его библиотека. Книги из квартиры Печерина, доставленные, согласно его завещанию, в Московский университет, представляют собой, как описал Гершензон, «хорошо подобранную библиотеку русского ученого-лингвиста, человека просвещенного»³⁴⁸. В основном это были книги, относящиеся к языковедению: грамматики, словари санскритского, персидского, индусского, сирийского, еврейского, бенгальского и особенного арабского языка; две написанные рукой Печерина арабские рукописи: перевод Евангелия от Матфея и “*Notae Arabicae*”; **полные собрания античной классики**, русская классика, английская поэзия и всего пять книг по католическому богословию. Особенно показательно присутствие в библиотеке Печерина сочинений Бюхнера, Фейербаха, Ренана и Штрауса, последовательно переводивших христианство в плоскость исторического мифа. Печерина, очевидно, интересовало развитие философии религии Гегеля, в которой Священное Писание интерпретировалось как апология и карта грядущего развития человеческого общества.

Печерин следил по мере возможности за русской литературой. Он сдержанно отзывался о М.Ю. Лермонтове, Н.В. Гоголе, А.Ф. Писемском, неоднозначно – о И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом, ни словом не обмолвился о Достоевском, хотя его сочинения присутствовали в домашней библиотеке Печерина. Искренний восторг, душевный отклик Печерина вызывали русские сказки, былины, русские народные песни, собранные Петром Киреевским, басни И.А. Крылова, поэзия А.В. Кольцова – все эти произведения он вместе с молодым лингвистом, преподавателем санскрита Р. Аткинсоном переводил на английский язык³⁴⁹.

Печерин умер 17 апреля 1885 г. от Брайтовой болезни. Сотни людей пришли проводить его на Гласневинское кладбище (*Glasnevin Cemetery*), присутствовало более ста священников.

³⁴⁷ Печерин В.С. *Apologia pro vita mea*. С. 521.

³⁴⁸ Гершензон М.О. *Избранное*. Т. II: Молодая Россия. С. 513.

³⁴⁹ Личный архив Печерина, сохранившийся в доме адвоката Т. Роджера, где он жил последние годы, в 1948 г. был передан В.С. Франку.

Могила Печерина была расположена недалеко от могилы национального героя Ирландии Д. О'Коннелла, что также было знаком уважения и признания.

Выступления против честолюбивых амбиций папства, против стяжательства и карьеризма – это основа очистительной миссии адептов вечно обновляющегося христианства, и здесь Печерин остался верен себе. В конце концов, это было оценено Конгрегацией, которая, столетие спустя, вернула в свои списки некогда отвергнутого о. Печерина, признав, что «Печерин обладал рядом недостатков – импульсивностью, воинственностью и внутренними ранами, нанесенными Конгрегацией, которые он так никогда и не залечил, тем не менее, он был великим человеком и в душе верным Редептористом до последнего момента своей жизни»³⁵⁰. Нарастающий научный и культурный интерес к личности ирландского проповедника, публикации документов, хранящихся в архиве Конгрегации редемптористов в Риме, привели к пересмотру оценки деятельности Печерина внутри самого Ордена: в мае 1991 г. прах Печерина был перенесен на новое кладбище Динсгрейндж (Deansgrange Cametety) и перезахоронен на участке, принадлежащем редемптористам.

Примечательно, что еще раньше достаточную широту взгляда проявили последователи князя И.С. Гагарина и П.О. Пирлинга: в журнале «Пламя»³⁵¹, выпускаемом, что важно, в Медоне, цитадели русских католиков, в 1977 г. появилась статья, название которой «Бурная жизнь и мысль нонконформиста» говорит само за себя. В ней автор, Франсуа Патримоно (Francois Patrimonio), попытался объяснить явное противоречие в отношении Печерина к католической церкви и ее учению. Позиция Ф. Патримоно, свидетельствующая об огромном потенциале католической церкви, настолько заинтересовала о. Самперса, что он привел ее в своем обозрении: «С течением времени Печерин выступил против определенных проявлений религиозной доктрины и практики, которые, однако,

³⁵⁰ *Sampers A.* Two recent publications concerning father Vladimir Pecherin // *Spi-cilegium Historucum Congregation SSMI Redemptoris (SHCSR)*. 28–1980 (I). P. 240–241.

³⁵¹ *Patrimonio F.* Le Pere Vladimir Sergueievitch Petcherine. 1807–1885. Une vie-tumultueuse et une pensee non conformiste // *Review Plamia (Meudon, France)*. 1977 (Nr. 48). P. 105–113.

ни в коей мере не являются существенными для веры. В нынешнее время, в отличие от времени Печерина, такая критика не вызывала бы ни малейшего удивления. Таким образом, Печерин остается для нас знаком надежды (*un signe d'Espérance*)»³⁵².

Здесь в очередной раз обнаруживает себя уникальная, возможно, интуитивная, прозорливость Печерина, именно та черта, которая определяет иррациональную значимость его личности, сводит на нет попытки упростить до элементарного прагматизма смысл его жизни или вовсе увидеть в ней лишь ряд несбывшихся надежд. Как мало кто из современников, Печерин был способен отличить сущность происходящего от ложной, отжившей, иллюзорной внешности и сделать правильный выбор – несмотря на сковывающие обстоятельства – выбор абсолютно свободного человека. Маяком в этом непростом движении к свободе было его убеждение: «Свобода есть единственное основание человеческой нравственности»³⁵³.

³⁵² *Sampers A.* Two recent publications concerning father Vladimir Pecherin. P. 241.

³⁵³ *Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. С. 104.

**«Я принадлежу к числу тех русских,
которые живут в будущем».**
Заключение

Так кто же такой наш герой – прагматик, искавший лучшей доли, или идеалист, ценою благополучной жизни оставшийся верным замыслу служения человечеству? И что представляет собой философия его личности? Можно ли сказать, что сохранялся неизменным смысловой, экзистенциальный центр его жизни, что был единый вектор изменения его личности? Или свершился обрыв в его развитии, повлекший переоценку ценностей? Можно ли говорить о появлении иной системы ценностей или изменялись только формы? Допустимо ли утверждать, что его католицизм и либерализм – осознанные формы его мирозерцания или это лишь мечты, которые сменяются мечтами иными?

Печерин – дитя 1830-х гг., времени философского пробуждения, романтического эгоизма, абстрактной героики, негативной историософии. Каждый из юношей-идеалистов той поры имеет неповторимую судьбу, но общим для них будет вера в историческую миссию философии, с которой они в той или иной форме свяжут свою жизнь. Юный Печерин будет захвачен идеей борьбы за идеалы демократии и ради этого сделает невероятной силы волевой рывок и эмигрирует из николаевской России – поступок для того времени чрезвычайный. Не по своей вине он окажется в ситуации, не требующей героизма, где у него будет время утратить веру в смысл всякой жертвы вообще. Более того, молодой человек действительно соблазнился красивой жизнью: виной всему вольный воздух Швейцарии. Впервые он свободен, независим, он там, куда стремился всей душой – в Европе, и он видит себя глазами окружающих: русский дворянин, прекрасно образован и, по всей видимости, не беден. К тому же – не стоит забывать – в то время была еще очень сильна его собственная завышенная самооценка.

Да, Печерин увлекся, обманулся, прельстился, он схватил жар-птицу за хвост и не заметил, как изменил самому себе. Казалось бы, здесь-то и оправдан презрительный приговор, причем окончательный: бежав из России, Печерин далее просто катится вниз, изменяет идеям демократизма, социализма, любого прогрессизма и просто прячется в католическом монастыре. В общем, такова по-

зиция антиклерикала Герцена, упростившего донельзя личность Печерина, но так ли уж прав был Герцен? Нет никаких оснований сомневаться, что, оказавшись Печерин на баррикадах, он не задумываясь отдал бы жизнь, но ему был дан второй шанс. В Ватикане Печерин оказался почти в той же ситуации соблазна: мечта любого католика – Рим, и не просто Рим, а Рим, который его, уже знаменитого проповедника, обольщает карьерой и даже сулит немислимую награду – канонизацию. Однако Печерин понимает, что если он примет эти награды, то сойдет с истинного пути служения. Это к вопросу о цельности личности. Получается, что Швейцарский опыт, окончившийся внутренним адом, – это урок, который Печерин усвоил.

За тот месяц, что он шел из Цюриха в Льеж, меняя белую блузу на синюю, а потом на лохмотья, Печерин как бы выскребал из своей души остатки сословного аристократизма и тщеславия, преодолевал собственные тривиальность и пошлость, невысокие страсти и привычки, что только и могло открыть ему его собственную судьбу. Он приобрел опыт нищей свободы, но, даже начав зарабатывать, не изменил достигнутой правде аскетизма, став аристократом духа: с тех пор у него была свобода, но не было больше одной рубашки и одного потертого, с чужого плеча, сюртука. Это что касается формы.

Провал задуманной миссии сверхчеловека обусловил первый кризис 1838 г., мировоззренческое содержание которого не столь очевидно из-за скандальных подробностей его жизни. Два года в Льеже до обращения можно сравнить с чистилищем, так, в буквальном смысле Печерин следует всем практикам очищения, духовного и телесного, руководство чему он найдет в первую очередь в стоицизме. Швейцарский опыт сильно дискредитировал в его глазах идеалы раннего социализма, точнее, социалистическую идею и метод революционной борьбы, но не идеалы демократии и гуманизма. Именно они и будут с этих пор мерилom собственной самооценки и критерием его суда.

Решение принять монашество и уйти из мирской жизни – самый сложный момент в биографии Печерина. Казалось бы, к тому времени кристаллизовались убеждения Печерина, замешанные на все той же абстрактной идее служения свободе, демократическим идеалам и людям, но истинные формы служения он обна-

руживает в католицизме, что заново раскрывает ему замысел его предназначения и его судьбу. Причины этого судьбоносного выбора predeterminedены в первую очередь типом его личности, самореализующейся во внутренней жизни. Именно так Печерин, по всей видимости, только и мог пережить крах своей миссии, а по сути, самообман юношеского романтического максимализма. Прогрессивный характер развития католицизма в Европе, пришедший как раз на те годы, этому очень способствовал. Мистика его мирозерцания, его интуитивный порыв к разумному мировому целому, его нравственное отношение к вере как средоточию личности в ее главной тайне на земле – подлинной судьбе – не приемлют нового богословско-догматического языка, как не принимали языка новой философии и даже близкого ему языка стоиков. Их содержание, как сама деятельная жизнь Печерина, наполнены в соответствии с однажды и на всю жизнь сложившимся гуманистическим мировоззрением, которому созвучны как его личные, так и приветствуемые им мировые цели – республика, независимость народов, культурный и цивилизационный прогресс... но также и то, что осознать и выразить ему помогает Иоанн Златоуст, – спасение отдельного человека, конкретной живой личности, от опасности сверхжизнейской – от экзистенциального одиночества, от истощения и отсутствия чувства небесной любви. И церковь открывается ему как братство, сначала интеллектуальное, а позже – подвижническое, но с теми же целями, направленными теперь на преобразование человечества путем малого и посильного служения, путем воскресения веры в страждущих своим примером.

Внешне Печерин как бы перешагивает черту и уходит со света гуманистических идеалов в темный круг религиозного служения. Для современников это была измена разуму, идеалам прогресса. А для Печерина? Для него католицизм и прогрессизм – формы одного и того же, что, собственно, он и утверждает в своем письме Николаю Огареву 1863 г. Католицизм и прогрессизм могут конфликтовать, например для Герцена это непримиримые формы, но для Печерина они – формы проявления одного того же ценностного ядра. У Черчилль говорил: «Меня не беспокоила несовместимость мыслить в одном направлении и верить в другом»³⁵⁴. Для Печерина эти вещи были не так уж и несовместны. Даже когда он (в письмах

³⁵⁴ Трухановский В.Г. Уинстон Черчилль. М., 1982. С. 63.

другу в Россию) не оставляет камня на камне от католичества и папства, он остается католическим священником, в искренности служения которого нет ни одного сомневающегося среди его окружения. Личная вера тоже меняла формы.

Константа обостренного чувства нравственной правды сопрягается с также неизменной на протяжении всей жизни, никогда не исчезающей тягой к романтической трактовке исторической и сверхисторической реальности. В первую очередь речь идет о его трогательной связи с Провидением, которое поначалу лишь навязчиво наблюдает за героем. После переоценки прошлой жизни, уже в монастыре, Печерин еще сильнее верит в свою связь с Ним и продолжает верить, уже порвав с монашеским служением, что невидимая рука, которая вела его доселе, приведет «к желанному концу, где все разрешится, все уяснится и все увенчается».

Проблема свободы в философии личности Печерина решает-ся далеко не просто. Конфликт между становящейся личностью и существующим социумом, поразивший все существо Печерина в самом начале его сознательного пути, не сохраняет свою однозначность. Если бы это было так, то Печерину достаточно было бы сбежать из России в Европу, что он и сделал, но, как оказалось, найденная форма свободы – вольность, независимость – довольно быстро его разочаровала. Исходный конфликт отрицания стал лишь первым проявлением иных, более сложных запросов, в основании которых находился поиск своей свободы – той, что остается после окончания борьбы за нее и которая должна быть выражением судьбы. Эгоцентризм раннего освобождения довольно быстро сменяется у Печерина новым отрицанием: все, что связано с революционным делом, он желает забыть как наибольшее заблуждение своей жизни, ведь в этот период он связывал свободу со смертью, что не может удивлять, если вспомнить, из какой страны он сбежал – из страны, в его понимании, где и умереть было не за что.

Эта страница романтической связи свободы и смерти в эмоциональном понимании социализма вычеркивается им из собственной биографии уже в период его *vita contemplativa* в Льеже. Здесь он выбирает жизнь и полагает, что нашел свою форму свободы – она заключена в философской созерцательности. Эта – внутренняя – форма найдена, он разыскивает внешнюю и находит ее в аскетическом самоограничении, а затем и в монашестве. Однако

и в этом новом проекте постепенно проявляется его самообман: он не созерцатель по своей натуре, хотя он это и повторяет как заклинание, в нем преобладает отвлеченность и отрешенность, но его зовет *vita activa*, и он не сопротивляется ей. Оказывается, была и другая ошибка: он не только не эгоцентрист, он еще и не эгоист. Эта сторона его жизни и его судьбы открывается ему самому в полной мере в Лондоне, в 1848 г.: он может – а значит, и должен – по-кантовски! – пастырствовать. Начинается длительный этап служения, этап жизни, не просто строго регламентированной, но требовавшей мужества. Печерин в свободе веры и выбора как раз и обретает искомую свободу: несовершенство мира компенсируется совершенством церкви, и Печерин счастлив видеть себя на острие этого добровольного и осмысленного служения. Однако конфликт был неизбежен: реальность настигает его – и он осознает иллюзию как измену: Печерина вновь настигает несовершенство, на этот раз несовершенство церкви. В этот момент узы свободы оказываются цепями лжи, и он их рвет, обнаруживая конфликт между мистико-философским мировосприятием и гуманистическим мировоззрением: между желаемым и должным, между Провидением (быть может, слепым) и людьми (определенно страждущими).

Спустя годы, Печерин и не видит уже того взрывного смысла своего главного поступка, реакции на Рим, который только и позволяет оценить достигнутое. Он еще уйдет из монастыря, он еще захочет вернуться на одну из прежних стадий своей судьбы, он еще чисто по-человечески испугается, и он еще удачно найдет свое место... но свобода как нечто достигнутое им, быть может, уже никогда себя так ясно не проявит. И даже очень может быть (и это тоже отдельный вопрос), что он сам видит сущность свободы весьма по-кантовски, в том исключительно собственном начинании поступка созерцательной или деятельной природы, которое свойственно, по Канту, одному человеку во всей природе и которое он связывает с долгом и совестью. В любой ситуации, даже там, где Печерин действует по уставу, добровольно им принятому, никакой сделки с совестью он не совершает, да и не может совершить. Его существу немислимо такое состояние и такое действие, когда он отступит назад в меньшее нравственное развитие. Его второй природой оказывается эта невозможность нравственного умаления себя.

У Печерина свобода более отчетлива в отрицании, а не утверждении. В ней сходится в единую точку его громадная жажда спасения своего бытия: он не только спасается, но и обретает состояние невозможности вновь быть оскверненным неподлинным, что, согласно излюбленной Печериным стоической этике, грозит его самосохранению. Это неподлинное в ценностных координатах: это неподлинное всего негуманистического, непрогрессивного и, быть может, нереспубликанского, что в целом дает охват самого нравственного чувства Печерина. Неудивительно, что этот человек, наш соотечественник, чем дальше, тем больше притягивает и вызывает интерес в современном мире.

Список литературы

- Адо П.* Плотин или простота взгляда / Пер. с фр. Е. Штоф. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 1991. 142 с.
- Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 5: Работы 1940–1960-х гг. М.: Рус. слов., 1996. 732 с.
- Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. I. М.: Из-во АН СССР, 1953. 575 с.
- Валицкий А.* Россия, католичество и польский вопрос / Пер., послесл. Е.С. Твердисловой. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 624 с.
- Веневитинов Д.В.* Стихотворения. Проза. М.: Наука. 1980. 608 с.
- Володин А.И.* Гегель и русская социалистическая мысль XIX в. М.: Мысль, 1973. 304 с.
- Володин А.И., Шахматов Б.М.* Утопический социализм в России 1833–1883 (Краткий очерк) // Утопический социализм в России. Хрестоматия. М.: Политгиздат, 1985. С. 5–75.
- Ворожихина К.В.* Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФ РАН, 2016. 157 с.
- Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегород. духов. семинария, 2011. 672 с.
- Гаджикурбанова П.А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФ РАН, 2012. 219 с.
- Герцен А.И.* Былое и думы. М.: Захаров, 2003. 976 с.
- Герцен А.И.* Избр. тр. / Сост., автор вступ. ст. и коммент. В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2010. 776 с. (Сер. «Б-ка отеч. обществ. мысли с древнейших времен до начала XX в.»).
- Гершензон М.О.* Жизнь В.С. Печерина // *Гершензон М.О.* Избранное. Т. II: Молодая Россия. М.: Университет. кн.; Иерусалим: Gesharim, 2000. 576 с.
- Зорин А.* Идеология «православия-самодержавия-народности»: опыт реконструкции (Неизвестный автограф меморандума С.С. Уварова Николаю I) // Новое лит. обозрение. М.: НЛЮ, 1997. № 26. С. 71–104.
- Из переписки В.С. Печерина с Герценом и Огаревым / Публ. А.А. Сабурова // Лит. наследство. Т. 62. Ч. II. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 463–484.
- Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Ст. по философии рус. истории и культуры. М.: Правда, 1989. 655 с.
- Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1979. 439 с.
- Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Мол. гвардия, 2000. 613 с. (Сер. «Жизнь замечательных людей»).

Малия М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. Вступ. ст. и общ. ред. А. Павлова. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2010. 568 с. (Сер. «Университет. б-ка Александр Погорельского»).

Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. М.: Совпадение, 2013. 304 с.

Никитенко А.В. Дневник. Т. I. URL: http://az.lib.ru/n/nikitenko_a_w/text_0030.shtml (дата обращения: 20.12.2017).

Первухина-Камышникова Н.М. В.С. Печерин: Эмигрант на все времена. М.: Яз. славян. культуры, 2006. 360 с.

Печерин В.С. Apologia pro vita mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб.: Нестор-История, 2011. 864 с., ил.

Пирлинг П.О. Владимир Сергеевич Печерин в переписке с Иваном Сергеевичем Гагариным // Русская Старина. 1911. № 1. С. 59–67.

Поэты 1820–1830-х гг.: в 2 т. Л.: Сов. писатель, 1972. 1558 с.

Пустарнаков В.Ф. М.А. Бакунин как философ // *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. М.: Мысль. 1987. 574 с.

Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбэд Интерэктив, 2014. 592 с.

Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. 688 с.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. II. М.: Правда, 1989. 736 с.

Трухановский В.Г. Уинстон Черчилль. М.: Международ. отношения, 1982. 464 с.

Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.

Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. 608 с.

Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века. М.: ЛКИ, 2013. 208 с.

Чаадаев П.Я. Соч. М.: Правда, 1989. 655 с.

Чернов С.Л. [Предисловие] // *Печерин В.С.* Apologia pro vita mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С.Л. Чернов. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 5–40.

Чижков С.Л. Драма размежевания политических течений // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России. Материалы Международ. науч. конф. к 200-летию А.И. Герцена. М.: Канон, 2013. С. 95–108.

Эрн В.Ф. Соч. М.: Правда, 1991. 576 с.

Vesco J. Vladimir Petcherin (1807–1885) ou un cosaque en liberte' // Spicilegium Historicum Congregations SSMI Redemptoris. SHCSR 52 (2004). P. 255–355.

Boland S.J. Early Redemptorist missions in England and Ireland (1848–1865) // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris (SHCSR)*. SH-33-1985(II). P. 283–320.

MacWhite E. Towards a Biography of Father Vladimir S. Pecherin (1807–1885): A Progress Report and Bibliography / Ed. and prep. for publication by P.J. O'Meara. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 1980. Vol. 80 C. P. 109–158.

Patrimonio F. Le Pere Vladimir Sergueievitch Petcherine (1807–1885). *Une vie tumultueuse et une pensee non conformiste* // *Review Plamia (Meudon, France)*. 1977. October. Nr. 48. P. 105–113.

Sampers A. Wladimir Sergejewitsch Pecherin (1807–1885). *Dokumente in Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1855–1859* // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris (SHCSR)*. SH-21-1973 (II). P. 329–363.

Sampers A. Wladimir Sergejewitsch Pecherin (1807–1885). *Dokumente in Generalarchiv der Redemptoristen aus den Jahren 1840–1854* // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris (SHCSR)*. SH-22-1974 (I). P. 003–052.

Sampers A. Two recent publications concerning Father Vladimir Pecherin // *Spicilegium Historicum Congregationis SSMI Redemptoris (SHCSR)*. SH-28-1980 (I). P. 237–241.

Vladimir Pecherin: Pilgrim of freedom

Irina Shcherbatova

Senior researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation; e-mail: ir.rius@gmail.com

This book is dedicated to the philosophy of Vladimir Pecherin. Vladimir Pecherin (1807–1885) was a Russian émigré and a Catholic priest. He belonged to the Congregation of the Most Holy Redeemer and was a famous preacher in England and Ireland in the 1840s and 1850s. In this book, he is considered from a philosophical-methodological point of view for the first time in the history of philosophy. The book analyses his mystical, philosophical, and humanist worldview as it is reflected in his life, published works, and letters. The author makes a distinction between his life and biographical myths. The book argues that every choice Pecherin made, from his emigration, to his becoming a monk, to his exit from the Congregation, was dictated by his longing for external and internal freedom that would be acceptable for him as a supporter of extreme individualism. The resulting conflict between duty and freedom was a moral choice issue for Pecherin. The author adheres to contemporary international scholarship's interpretation of Pecherin as an archetype of the nonconformist, whose life is an incarnation of the idea of moral freedom. The book's aim is to portray authentic Pecherin in the complexity of his worldview, and the psychological and philosophical struggles he faced in order to serve the world. Pecherin's life reflects the ideas and ideals of the generation of Russian intellectuals of the 1830s: their romanticism, individualism, philosophical dilettantism, utopian historicism, abstract heroism, and their rejection of any paternalism. The philosophical awakening of that time gave birth to many forms of para-philosophical self-expression. Pecherin himself is an embodiment of his philosophy of the person. There is no need to look for his philosophical system or proper philosophical texts, as his life is the ultimate expression of a remarkable feature of his generation: the search for truth is not made through abstract theory, but through personal experience of loss and achievement. Yet philosophy as an active life subordinated to aims and meanings was not a common phenomenon in the first half of the 19th century. Pecherin longed for such a unity of the being of his *vita activa*, where the will of the Providence could meet human moral actions.

The book attempts to understand the deep motives of Pecherin's divergence from the Catholic Church. He became a Catholic for multiple reasons: he was interested in the idea of the renewal of the Catholic Church in the context of social and utopian theories, he wanted to embody the ideal of austerity, he

was unconsciously striving for social status, which an immigrant of that time could only get in the Church. Pecherin's vision of Catholicism was remote from any religious, historical, or theological reflections. He was fuelled by live and concrete aesthetic and existential experiences. This could be the reason why Pecherin fully ignored Petr Chaadayev's letters.

During the first year of immigration, in Switzerland, Pecherin became disillusioned with the socialist idea and with the revolutionary method, but not with ideals of democracy or humanism. Democracy and humanism would endure as his guiding principles even during his full immersion into Catholicism when Pecherin was oriented towards active and miraculous faith of the first centuries of Christianity and did not take into account the historicism of the Church. Pecherin's exit from the Congregation of the Most Holy Redeemer was caused by his disenchantment with those forms which the real-life Church reproduced, and which Pecherin saw as the abandonment of its mission. His critique of the Vatican did not mean that he stopped being a believer. Pecherin's ideal of the moral attitude towards the world did not change. He believed in the possibility of a marriage between ideas of democracy and Catholicism, he was against the dogma of Papal infallibility and civic power. The first half of the 1860s was the most constructive period of his liberal Catholicism, which was transforming into progressivism without changing its nature. Pecherin remained an opponent of proselytism, except for a short period in the 1840s and in the beginning of the 1850s. Proselytism contradicted Pecherin's understanding of Catholicism as a solely Western religion.

After Pecherin became disillusioned first in the politics of the Congregation, for it neglected democratic principles of the Catholic Church, and then in the bureaucratic side of the Vatican, Pecherin experienced the bitterness known by all humanists. Pecherin sacrificed all the joys of the world for monkhood and found the truth of the humanist transformation of the world and of humankind. This truth was quite eclectic and included conservatism, liberalism, democratic ideas, and it did not contradict the Christian truth.

Pecherin's intuitive search for freedom and Providence guided him though errors and remorse, gave him the freedom of being stronger than he was, the freedom to serve, self-limitation without self-oblivion, and, finally, brought him to the position of the capelin at the Mater Hospital in Dublin. For over 20 years he was the Comforter: he pacified pangs, terror, and loneliness that comes with death. Pecherin confessed that this was the best time of his life, when he was independent and could grow personally and console people. This compromise does not reveal the nature of his relationships with religion. At that time, Pecherin was separating the idea of a historical church and his own Christian service, which marked the transformation of his piety.

Starting from the second half of the 1860s, Pecherin started to sympathise with positivism and became a non-atheist materialist; he declared his rather naïve belief in the progress of science, and showed professional interest in ancient Eastern languages. By the end of the 1860s and throughout the 1870s, his positivism grew and the intensity of his accusations of the Western Church grew as well. This critique was rather private and was a form of internal dissidence. Unclear youthful reveries about freedom became a distinct liberal code of conduct by the beginning of the 1860s. His support of the parliament, private property, freedom of worship, and human rights are easily detectable in his letters of that time.

In the 20th century, the Catholic Church was able to acknowledge sincere piety where it was easy to see blasphemy, and could rise benevolently above Pecherin's insult, realised that his unacceptable scolding was a reflection of the pain Pecherin experienced when he saw ruins of the harmony he spent his life building. Pecherin was against the imitation of spiritual life, based on the discrepancy between the real and phantom missions of the Church. He was strongly convinced that faith should not be manipulated. This was the essence of his nonconformism.

Keywords: Vladimir Pecherin, personalist philosophy, Catholicism, freedom, biographical myth, morality, nonconformism, utopian socialism, individualism

Научное издание

Щербатова Ирина Федоровна
Владимир Печерин: странник свободы

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.05.18.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 7,41. Тираж 500 экз. Заказ № 12.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии
http://iphras.ru/books_arhiv.htm