

Е. Н. Цимбаева

РУССКИЙ КАТОЛИЦИЗМ

Забывтое прошлое российского либерализма

РУССКИЙ КАТОЛИЦИЗМ

Е. Н. Цимбаева



РСС

Е. Н. Цимбаева

**РУССКИЙ
КАТОЛИЦИЗМ**

*Забывтое прошлое
российского либерализма*



**Эдиториал УРСС
Москва, 1999**

*Настоящее издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98–01–16072)*

Цимбаева Екатерина Николаевна

РУССКИЙ КАТОЛИЦИЗМ. Забытое прошлое российского либерализма.
М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 184 с.

ISBN 5–8360–0037–9

Монография впервые раскрывает идейные истоки и историко-философский смысл обращения к католицизму части русского общества XIX века. Автор устанавливает взаимосвязь воззрений Александра I и М. С. Лунина, по-новому интерпретирует творчество великих мыслителей П. Я. Чаадаева и Вл. С. Соловьева. Источниковая основа — Архив Славянской библиотеки Парижа, основанной как собрание материалов русской эмиграции иезуитом кн. И. С. Гагариным.

Книга предназначена для историков, культурологов, философов и всех, интересующихся интеллектуальной историей прошлого.

Группа подготовки издания:

Директор — Доминго Марин Рикой

Заместители директора — Наталья Финогенова, Ирина Макеева

Компьютерный дизайн — Виктор Романов

Верстка — Ксения Пулькина

Редакционно-корректурные работы — Елена Кудряшова, Ксения Кутузова

Обработка текста — Евгений Макаров, Андрей Стулов

Техническая поддержка — Наталья Аринчева, Марина Круцко

Издательство «Эдиториал УРСС». 113208, г. Москва, ул. Чертановская, д. 2/11, к. п.
Лицензия ЛР № 064418 от 24.01.96 г. Гигиенический сертификат на выпуск книжной
продукции № 77.ФЦ.8.953.П.270.3.99 от 30.03.99 г. Подписано к печати 11.10.99 г.
Формат 60×84/16. Тираж 1000 экз. Печ. л. 11,5. Зак. № 130

Отпечатано в ТОО «Типография ПЭМ». 121471, г. Москва, Можайское шоссе, 25.

ISBN 5–8360–0037–9

© Е. Н. Цимбаева, 1999
© Эдиториал УРСС, 1999

Посвящается родным

*О вере я молчу — тут каждый сам
Решает с Богом, — я про то земное,
Что так понятно, ясно, близко нам, —
Я разумею то ярмо двойное,
Что нас гнетет при деспотичном строе,
Хоть нам и лгут, что следует Тому,
Кто усмирял надменное и злое,
С земных престолов гнал и сон, и тьму,
За что одно была б вовек хвала Ему.*

Дж. Байрон

*...Остались только кое-какие обрывки некогда
стройного учения, повторяемые другими людьми,
в другом тоне и с другой целью.*

В. В. Розанов

Введение

Деятнадцатый век — время серьезных перемен в российской общественной мысли. Ушла в прошлое эпоха крестьянских войн и дворцовых переворотов, радикальных выступлений после Великой французской революции и революционных начинаний декабристов — эпоха действия. Наступила пора раздумий: идейных исканий, утопических проектов, долгих теоретических споров. В спорах рождалась не просто истина — зарождалось новое общественно-политическое течение в России: либерализм. Исторические формы русского либерализма были различны, суть — неизменна (оппозиция самодержавию, борьба за свободу общества, за власть законов над произволом), методы — также неколебимы (реформы, а не революция).

Самые знаменитые либеральные движения XIX века — западники и славянофилы — хорошо известны. Однако было бы упрощением считать, что спектр общественных идей эпохи Николая I исчерпывался борьбой сторонников и противников общины и промышленного развития. В период расцвета романтизма и всемирного торжества немецкой идеалистической философии было бы странным ожидать увлечения одними экономическими и социальными проблемами. Свобода духа представляла для людей середины века не меньший интерес, чем свобода крестьян или свобода торговли.

Конечно, западники и славянофилы уделяли внимание раскрепощению умов, но на первый план выдвигали все-таки отмену крепостного права. Однако существовала и противоположная позиция: законодательное освобождение общества бессмысленно без духовного освобождения, свобода на бумаге не принесет пользы без свободы мысли и ее выражения.

Форма существования течения, представлявшего эту точку зрения, была столь своеобразна, что люди и идеалы его редко принимались всерьез современниками, потомками и историками. Лишь тень его скользит по страницам научной литературы. Тень со странным названием — «русский католицизм».

В книге предпринимается первая в историографии попытка рассмотреть «русский католицизм» как целостное направление российской либеральной мысли на всем протяжении его истории: от истоков и расцвета до полного выхолащивания заложенных в нем либеральных устремлений.

Под «русским католицизмом» в работе понимается общественно-философское течение, сложившееся в России в 1830–1840-е гг. и просуществовавшее до конца XIX века. Многочисленные обращения православных русских первого периода (1810-е гг.) являются лишь его предысторией, и только немногие русские католики этого времени могут быть отнесены к самому течению. Корни течения лежат в религиозной и идейной обстановке в России в начале века, в политике правительства в области духовного воспитания, в присутствии в стране Ордена иезуитов.

Католическая пропаганда в России в течение всей ее истории и особенно в XVIII веке сформировала традицию восприятия католицизма в русском обществе. Особое внимание в этом плане привлекают наиболее влиятельные проводники идей католицизма в конце XVIII — первой половине XIX века.

Весьма важным для понимания истоков русского католицизма в первый период является анализ религиозной политики Александра I, приведшей к подписанию Акта о Священном союзе, где впервые были провозглашены принципы единой христианской нации. Одна из задач работы — проследить воздействие этого общеизвестного документа на процесс обращения представителей русского общества в католичество.

Как любое значительное общественное явление, русский католицизм имел различные стороны — религиозно-философскую, культурную, историческую, нравственную. Наиболее важными из его составляющих видятся религиозно-философские теории и их применение на практике. Вследствие этого стержень работы составляет изложение философских и общественных взглядов П. Я. Чаадаева, И. С. Гагарина, Вл. С. Соловьева и других, а также попыток воплотить их в жизнь. Автор не ставит целью подробно рассказать биографии даже самых известных русских католиков, а обращает внимание прежде всего на причины и обстоятельства их перехода в католичество.

Теоретическое оформление русский католицизм получил в трудах Чаадаева. Несмотря на кажущуюся известность «философического» цикла Чаадаева, его взгляды, изложенные во всем комплексе «Писем» и в последующих сочинениях, до сих пор понимаются упрощенно. Историческая традиция, созданная читателями первого «Философического письма», прочно закрепила за Чаадаевым репутацию католического мыслителя и жесткого критика прошлого и настоящего России. Анализ произведений Чаадаева, предпринимаемый в данной работе, позволяет впервые выявить в его философских построениях положительную программу, обращенную в будущее — идею Вселенской церкви во имя создания в России институтов свободного общества. Важнейшее

значение имеет воздействие провозглашенного им принципа христианского всеединства на теорию и практику русского католицизма.

Экуменистические аспекты философии Чаадаева не были восприняты его современниками, повлияв практически на одного только князя И. С. Гагарина, но через него — на плеяду сподвижников Гагарина по Ордену иезуитов и парижскому центру русской печати и археографии, сложившемуся после 1856 г.

Расцвет русского католицизма приходится на 1850–1870-е гг. Основная цель исследования — показать суть и изменение общественно-политической позиции русских католиков в конце николаевского правления, в период Крымской войны, во время проведения реформ 1860-х гг. и после их свертывания. Важную роль в выявлении философских и общественных взглядов Гагарина и его соратников играет их многолетняя полемика со славянофилами, способствовавшая идейному оформлению обоих течений.

За пределами работы практически остается изучение влияния русских католиков на западноевропейскую жизнь, их роль посредников между русской и западной культурами и религиями, поскольку все внимание сосредотачивается на общественно-политических аспектах русского католицизма. Особенно существенным представляется определение места течения в спектре российских идеологических направлений XIX века и изменение этого места в различные периоды русской истории.

Продолжением философской линии Чаадаева—Гагарина является творчество Вл. С. Соловьева, который возрождает идею Вселенской церкви, прозвучавшую неожиданно остро в период социальных и идейных потрясений рубежа веков и обретшую широкий круг последователей. Вселенское христианство Вл. Соловьева становится последней вехой в истории русского католицизма, знаменуя переход течения из области социальной в область культурную.

Судьба русского католицизма в XX веке, его влияние на культурный взлет «Серебряного века» и последующее превращение в теорию интеграции России и Западной Европы выходит за установленные рамки работы и только намечается в заключении.

В работе впервые систематически и возможно полнее излагаются воззрения идеологов и представителей русского католицизма на основе источников, часть которых никогда не вводилась в научный оборот.

* * *

Приношу глубокую благодарность хранителям Архива Славянской библиотеки Парижа за предоставленную возможность изучения

знаменитого комплекса материалов русских католиков, ставшего источниковой основой данной книги, и особенно директору библиотеки историку о. Франсуа Руло за его всестороннюю помощь при подготовке данной работы.

Особое чувство признательности хочу выразить сестре Натали де Лажарт, непосредственно ведающей библиотекой, за ее нелегкий труд по организации плодотворной работы читателей.

Пользуюсь случаем поблагодарить весь коллектив кафедры истории России XIX – начала XX века исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, под чьим руководством прошло мое становление как историка, а также всех тех, без чьей научной поддержки и благожелательной критики было бы невозможно написание этой монографии.

Пролог

Был ли «русский католицизм» и что это?

Русский католицизм — один из интереснейших феноменов в истории России XIX века. Явление это настолько неизвестно, что само понятие нуждается в объяснении и оправдании.

При употреблении термина «русский католицизм» речь не идет о существовавшей в Российской империи (преимущественно в Царстве Польском и западных губерниях) католической церкви со всеми ее институтами и сложным положением в XIX веке. Не имеется в виду и противопоставление «русского католицизма» католицизму Франции, Италии и т. п., точно так же, как общепринятые понятия «римский католицизм», «римская церковь» не означают их отличия от католических церквей других стран. Обращенные русские, естественно, признавали все символы католической веры и не имели с ней никаких догматических расхождений.

Более того, переход православного русского в католическую веру нельзя рассматривать как автоматическое присоединение к течению русского католицизма, равно как его теоретики могли сохранять православное вероисповедание.

Какой же смысл вкладывается в предлагаемый термин? Интерес части русского общества к католицизму в первой половине прошлого века общепризнан, но его социальное значение не анализировалось, отрицалось или не принималось во внимание. До сих пор не делалось попыток выяснить, не было ли внутреннего единства в этом кажущемся стихийным интересе, не всегда приводившем к реальной перемене веры, но оказывающем определяющее воздействие на мировоззрение и общественную позицию его носителей.

Причина забвения или пренебрежения историков самим фактом существования русских католиков лежит как в области идеологии давнего и недавнего прошлого, так и в непонимании теоретической основы обращения в католичество. Традиционное православие или марксистский атеизм отечественных авторов равно мешали их попыткам вникнуть в суть католических исканий соотечественников. Цензура часто закрывала путь сочинениям католиков и их оппонентов в российскую печать, их взгляды отбрасывались без обсуждения, церковь, правительство и общество были едины в осуждении их деятельности. В советское

время интерес к идеологической утопии, каким представлялся комплекс взглядов русских католиков, не был велик. Только в 1960-е гг. на периферии общесоциологических исследований был робко поставлен вопрос о необходимости их серьезного изучения. Но многое мешало — и прежде всего, отсутствие публикаций основных идеологов русского католицизма П. Чаадаева и Вл. Соловьева, впервые вышедших на русском языке только в конце 1980-х гг.

Что касается зарубежных историков, их желание видеть в русских католиках прежде всего именно католиков становилось препятствием к пониманию теории и практики «русского католицизма» в контексте развития общественной мысли России XIX века. Долгая жизнь католических эмигрантов за границей, их «европеизация» вообще мешали западным исследователям рассматривать их как часть российского общества, большее внимание уделялось их влиянию на европейскую культуру и политику.

Можно ли говорить о внутреннем единстве католической части русского общества, о существовании некоего общественного течения, католического по форме? И если да, почему ему дается столь своеобразное название?

«Русский католицизм» — самоназвание, сложившееся в среде русских католиков последнего поколения (рубежа XIX–XX веков), когда течение сходило на нет, но сохраняло память о своих корнях и ощущение идейной преемственности. Оно мелькает в мемуарах князя С. М. Волконского, посвященных его матери Е. Г. Волконской, Вл. С. Соловьеву, М. Д. Жеребцову, Л. И. Зайн-Виттгенштейн. Его употребляет В. В. Розанов в известном эссе о «русской идее»¹. Возможно, название выбрано не очень удачно, лишено определенности, но можно надеяться, что оно войдет в историографию, как вошли в нее изначально иронические прозвища — «славянофилы» или, например, «тори» и «виги». Во всяком случае, автор не считает себя вправе, да и не видит нужды придумывать иной термин вместо признанного в литературе.

Наименее существенная деталь: Волконский употребляет термин без кавычек, Розанов ставит в кавычки и словосочетание «русские католики». Учитывая распространенную практику не использовать кавычки в названиях общественных течений или партий (например, общинный социализм, легальный марксизм и т. п.), в данном случае мы сочли правильным их не использовать, но хочется подчеркнуть условность термина, не связанного с собственно католицизмом.

Истокам, представителям, идеологам, теории и практике русского католицизма посвящена настоящая книга.

Обзор источников

В распоряжении исследователя идеологии русского католицизма имеется обширный комплекс разноплановых источников. Наибольшая часть их не только не издана, но и не введена в научный оборот. Особенности жизненного пути русских католиков, протекавшего, как правило, за границей, определили выход их произведений и хранение личных архивов в различных европейских странах, преимущественно во Франции. Отечественные архивы содержат лишь незначительную часть переписки католиков-эмигрантов с российскими корреспондентами и, разумеется, большую долю литературы, принадлежащей перу православных оппонентов католицизма. Разбросанность документов по различным собраниям ряда стран, их недостаточная изученность, отсутствие соответствующих архивных описей затрудняет задачу поиска и использования всего объема источников. Тем не менее обнаруженные материалы позволяют достаточно полно представить историю и идеи русского католицизма.

В 1850-е гг., когда русский католицизм окончательно сформировался как идейное течение и одновременно начали сходиться со сцены его деятели старшего поколения (С. П. Свечина, Е. А. Голицына, Ф. А. и Н. Б. Голицыны, Г. П. Шувалов, Н. П. Трубецкой и другие), проблема сохранения их личных архивов встала очень остро. Жизнь в эмиграции разбросала русских католиков по разным странам Европы, но основным местопребыванием большинства семей традиционно являлся Париж.

Именно здесь в 1855 г. по инициативе князя И. С. Гагарина была основана под эгидой Ордена иезуитов Славянская библиотека, призванная собирать литературу и различные документы, связанные с русскими католическими эмигрантами, русской церковью, культурой, историей, с отношениями католической и православной церковью всех эпох. Первым директором библиотеки стал Гагарин. К концу XIX века Славянская библиотека превратилась в одно из крупнейших на Западе собраний русских журналов, энциклопедий, книг по литературе, истории, религии. Это значение она в полной мере сохраняет поныне, играя роль важного посредника между русской и западноевропейской культурами.

Что касается архивных фондов, то собранная И. С. Гагариным, И. М. Мартыновым и П. О. Пирлингом коллекция документов (поступивших из архивов умерших знакомых, полученных в дар и даже купленных на книжных развалах) разрослась за счет личных архивов основателей, их обширной переписки с сотнями корреспондентов на протяжении полувека.

После смерти Гагарина в 1882 г. и Мартынова в 1894 г. можно говорить о начале формирования архива Славянской библиотеки в его

теперешнем виде. Однако именно с этого времени для библиотеки начинается период скитаний, последствия которого ощутимы по сей день. Говорят, два переезда равносильны одному пожару. Какой же урон должно было понести бесценное собрание книг и рукописей, переезжавшее за восемьдесят лет шесть раз!

Начало блужданиям библиотеки было положено в 1901 г. указом о высылке из Франции членов религиозных орденов. П. О. Пирлинг, бывший в то время ее директором, нашел ей приют в Ордене болландистов в коллегии Сен-Мишель в Брюсселе. Годы переезда и обустройства на новом месте совпали со временем работы Пирлинга над его обширным трудом «Россия и Папский престол», дополненным десятками статей. Несмотря на огромную занятость, Пирлинг сумел составить предельно подробную опись архива в соответствии с порядком расположения коробок на полках брюссельского помещения. Пирлинг не вдавался в детали, о подсчете листов и единиц хранения речи не было, коробкам с тетрадами соответствовала запись «Тетради» и т.п. С тех пор документы переместились в коробки в два раза меньшие по объему, переехали на новое место, остались частью у болландистов (невольная плата за гостеприимство), перемешались, потерялись или дополнились новыми поступлениями, но опись Пирлинга осталась без изменений, лишь отчасти дополненная его преемниками.

В 1922 г. Пирлинг умер. А в 1923 г. его преемнику, которого он сам с юношеских лет готовил к этой роли, о. Руэ де Журнелю, видному французскому историку, удалось добиться возвращения библиотеки в Париж на rue de Sévres, 33. С этого момента Славянская библиотека открыла двери посетителям для бесплатного пользования, оставаясь в ведении Ордена иезуитов, но при определенной поддержке Министерства образования Франции и мэрии Парижа. В своем новом официальном качестве она приобретает большую известность, а Руэ де Журнель начинает переписку с крупнейшими советскими библиотеками с целью пополнения своих коллекций книг и журналов.

Как повелось в истории Славянской библиотеки, смена директора совпала с началом перемен. В 1970 г. вместо Руэ де Журнеля на этот пост назначается о. Рене Маришаль, и возобновляется период скитаний. Дом на rue de Sévres сносят, и библиотека временно перебазирована в соседний Maison de Sciences de l'homme, где доступ к коллекции был практически невозможен, но сохранность ее была хорошей.

По истечении двух лет библиотека в спешном порядке переводится приказом главы французских иезуитов на rue d'Assas, 14. К новому помещению приспособили прежнюю картотеку, и использование фондов продолжилось.

В 1981 г. библиотека была соединена с Центром русских исследований в Медоне. Центр образовался в 1972 г. на базе Интерната

Святого Георгия, созданного в 1921 г. для детей русских эмигрантов в Константинополе, и к 1946 г. с остановками в Намюре (Бельгия) и Париже добравшемуся до Медона. Таким образом, под одной крышей объединились Центр русских исследований Св. Георгия и Славянская библиотека, способствуя концентрации работы иезуитов в области православно-католических связей. Но здание библиотеки еще не было построено, и два года она ютилась в двух комнатках Центра. Невозможно оценить ущерб, нанесенный архиву таким хранением, но очевидность его ясна без слов! Только в 1983 г. библиотека и архив заняли место, где пребывают поныне.

Нынешний адрес Славянской библиотеки — 13, rue Porto Riche, Meudon. Медон — бывшая резиденция дофина в ближайшей к Парижу округе, теперь — часть Большого Парижа. Центр русских исследований расположен в парке на окраине города в комплексе зданий XVIII века, ранее составлявших часть служб дофина (сам его дворец с великолепным видом на Париж давно разрушен). Библиотека находится в здании конюшен и других флигелей, радикально переделанных для ее надобностей. Интерната больше нет, в его помещениях постоянно живут отцы-иезуиты, ведущие учебную и научную работу в Центре. Библиотека открыта для специалистов по истории России, а парк раз в году, в день Св. Георгия, принимает сотни специально приглашенных лиц и окрестных жителей, демонстрируя на деле взаимодействие двух культур.

Сам архив находится в стандартных коробках in-4° (некоторые — in-2°) на нескольких обыкновенных полках на втором этаже библиотеки. Условия хранения и эксплуатации ценных источников трудно счесть идеальными, что ни в коей мере не вина хранителей фонда. Напротив, пожелаем библиотеке найти в Медоне постоянное пристанище, что одно будет способствовать плодотворной работе архивистов и исследователей.

Часть архивных документов, касающихся истории русского католицизма, уже введена в научный оборот. Ведущая роль здесь принадлежит журналу «Символ», основанному в 1979 г. как орган религиозно-философской печати экуменистического направления¹.

Какие же материалы, необходимые для правильной оценки феномена русского католицизма и не введенные в научный оборот, содержат архивы Медона?

Прежде всего необходимо сказать несколько слов о системе хранения документов. Главнейшим недостатком ее является отсутствие описи, за исключением описи Пирлинга и приблизительного описания содержимого коробок, сделанного мною в период работы в Медоне и воспроизведенного в статье «Архив Славянской библиотеки»².

Такое положение приводит к бесконтрольному перемещению материалов из коробки в коробку в процессе деятельности читателей и даже возможному исчезновению части бумаг за время долгих скитаний библиотеки. В то же время надо надеяться, что основной комплекс документов не изменит своего местоположения относительно предложенной мною описи. Поэтому в настоящей работе ссылки на архивные материалы Медона будут делаться не только на абстрактное понятие «Архив Славянской библиотеки», как это принято в научной литературе, но и на соответствующую серию и коробку.

Разбросанность бумаг, принадлежащих одному лицу, а также одного характера и содержания, по различным сериям и коробкам крайне велика. Так, например, письма и бумаги С. П. Свечиной находятся в четырех коробках разных серий, письма кн. Зайн-Виттгенштейн — не менее чем в семи... Примеры можно продолжить. Переписка Гагарина и Пирлинга встречается практически во всех коробках, не считая специальных серий «Письма» и «Переписка Пирлинга».

Причина такого состояния архива прежде всего в том, что ни Гагарин и Мартынов, ни даже Пирлинг и Руэ де Журнель не были архивистами в строгом смысле слова. Разновременные поступления раскладывались в стандартные коробки достаточно беспорядочно. Частые переезды усугубили положение. Многолетние усилия княжны А. А. Куракиной, сотрудничающей в библиотеке и в настоящее время, направлены в основном на упорядочение книжного фонда. Библиотека и архив, несмотря на огромное общекультурное значение в Европе, сохраняют статус частного собрания и не имеют достаточных средств для проведения многолетней полномасштабной переписи фондов. Премники Пирлинга видят свою главную задачу в пропаганде экуменистических идей — цели более важной, чем разбор архива, непосильный одному-двум лицам. Нет основания полагать, что ситуация изменится в ближайшие годы.

Хранящиеся в архиве официальные бумаги русских католиков имеют большое значение для изучения их биографий: аттестаты, паспорта, служебные характеристики Гагарина, в основном 1832–1842 гг., заметки к генеалогии рода князей Гагариных-Стародубских; деловые и личные документы И. М. Мартынова, Е. П. Балабина и П. О. Пирлинга. С бумагами С. П. Свечиной в архив несколько неожиданно попало даже завещание ее мужа генерала Н. С. Свечина и разновременные варианты ее собственных завещаний.

Особый род источников представляют многочисленные фотографии из семейных альбомов Гагарина, Балабина, Пирлинга, а также специально подобранные Гагариным и Пирлингом фотографии большого числа русских католиков с краткими их биографиями.

Однако для изучения идеологии русского католицизма на первом месте по количеству и значению стоят газетно-журнальные статьи и примыкающие к ним брошюры. Чаше других в периодической печати выступали Гагарин, Мартынов, Авг. Голицын — в 1850–1870-е гг., Пирлинг — на рубеже веков.

Первым печатным сочинением, с которого, собственно, начинается оформление русского католицизма, стала брошюра И. С. Гагарина «Будет ли Россия католической?». Вышедшая в свет в конце Крымской войны, в начале нового царствования, на которое возлагали надежды не только русские либералы, но и католическая церковь, книга Гагарина открыла кампанию по проповедованию воссоединения православной и католической церквей³.

В то же время стало очевидно, что для серьезной пропагандистской работы недостаточно выпуска отдельных брошюр. В 1855 г. генералом Ордена иезуитов о. Бексом был одобрен гагаринский проект организации журнала, призванного ознакомить Европу с достижениями русской богословской мысли, с положением православной церкви — с одной стороны, с другой же — последовательно проводить идею объединения церквей.

Как писал Гагарин, открывая новый журнал: «Необходим посредник, который позволил бы образованной Европе узнать труды русских богословов и который передал бы последним наблюдения и критику, невозможные в их стране. Именно эту роль мы хотели бы взять на себя»⁴. Журнал «Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire» начал выходить в 1857 г. под эгидой Ордена иезуитов и продолжает издаваться по настоящее время под названием «Etudes».

Первыми редакторами журнала стали иезуиты Шарль Даниэль и И. Гагарин, сотрудниками — Мартынов, Виктор де Бук и Поль Вердьер. Неудача журнала у русской публики заставил к 1862 г. прекратить двойную — франко-русскую — ориентацию, но интерес к русской церкви и теологии сохранился.

Наиболее постоянным автором журнала стал сам князь Гагарин. В «Etudes...» были опубликованы его многочисленные статьи, посвященные проблеме сближения церквей, вышедшие впоследствии отдельными брошюрами или сборниками «Extraits des Etudes» за соответствующие годы. В числе наиболее значительных публицистических сочинений Гагарина следует назвать: «Первенство Св. Петра и литургические книги русской церкви», «Ответ русского русскому», «О соединении восточной церкви с римской», «Старообрядцы, русская церковь и папа», «Католические тенденции в русском обществе»⁵. Кроме «Etudes», Гагарин сотрудничал в многочисленных католических газетах и журналах, таких как «Le contemporain», «Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires», «Journal de Bruxelles».

Среди неопубликованных сочинений и черновиков Гагарина, посвященных вопросу взаимодействия церквей, интересны «Некоторые мысли об отношении религии к философии» (около 1836 г.), «Размышления о демократии в Европе» (в подражание «Демократии в Америке» А. де Токвиля), «Униатская церковь», а также копии из архивов Ордена иезуитов в Риме записок Гагарина генералам Ордена с планами введения православных обрядов в католическую службу. Что касается более мелких заметок, черновиков, фрагментов сочинений Гагарина, отражающих разнообразие его интересов и различные стадии его публицистической деятельности, — они совершенно разбросаны и количество их едва поддается учету.

Одновременно с Гагариным большое внимание работе в периодической печати уделял его сподвижник археограф И. М. Мартынов. Его статьи о славянских святых, об отдельных частных вопросах православного культа — «О русском языке в католическом культе», «Русская иконография», «План изгнания римской церкви из России» и другие — публиковались в «Revue du monde catholique», «Revue de l'art chrétien», «Revue bénédictine» и, конечно, в «Etudes»⁶.

На русском языке вышло единственное полемическое сочинение Мартынова — его письмо редактору славянофильской газеты «День» И. С. Аксакову, помещенное в качестве приложения к ответу на него Ю. Ф. Самарина в номере 46 газеты за 1866 г. На цикл писем Самарина об иезуитах ответил Гагарин, но его письмо за прекращением «Дня» не было напечатано, сохранившись в виде литографических копий в различных архивах⁷.

Выступления Августина Голицына в прессе были незначительны и касались, прежде всего, биографий известных католиков его рода (Дмитрия и Елизаветы Голицыных), а также вопросов реформ в России и проблем православной церкви — «Русская православная церковь», «Будет ли русская церковь свободной», «Освобождение крестьян в России», «Болгарский вопрос», «Святой престол и Россия»⁸.

В конце XIX века начинают выходить статьи младшего собрата Гагарина, известного специалиста по истории Смутного времени П. О. Пирлинга. Проблемам истории католицизма в России XIX века посвящены только две его работы — цикл статей «Католицизм в России. Его положение» в итальянской «Civiltà catholica» и статья «Не умер ли католиком Александр I»⁹.

В последней, сообщая о миссии генерала Александра Мишо к римскому папе в конце 1824 г., он пытается доказать стремление Александра принять католичество, продолжая тему, поднятую Гагариным в статье «Русские архивы и обращение Александра I». Доказательство Пирлинга восходит к свидетельству дочери Жозефа де Местра герцогини Лаваль-Монморанси и переданным через третьи руки словам папы Льва XII.

По инициативе III Отделения Пирлингу пытался возражать К. Губастов, отрицая сам факт миссии Мишо. Дальнейшие архивные изыскания Пирлинга установили достоверность аудиенции Мишо у римского папы, но сделанный им вывод об обращении Александра нельзя не считать надуманным. Будучи профессиональным историком, Пирлинг сам признал неубедительность свидетельских показаний¹⁰.

Особенностями статей русских католиков являлись их злободневность, соответствие современному умунастроению читающей публики, что придает им ценность при анализе идеологии «русского католицизма» и его восприятия широкой аудиторией России и Западной Европы.

Кроме публицистики, их перу принадлежат сочинения исторического характера. Упомянем работы Гагарина «Иезуиты в России (1772–1785)», «Император Павел и о. Грубер», «Фельдмаршал граф Борис Шереметьев в Риме в 1698 г.», «Императрица Анна и католики в России» и т. д.; Мартынова — «Святая Евфросинья, княгиня Полоцкая», «Легенда о Кирилле и Мефодии», «Иконография Иоанна Евангелиста», «Святой престол и Россия в XVI в.»; Авг. Голицына — «Петр Первый — член Академии наук», «Россия в XVIII веке», «Свидетельство современника о Владимире Святом»¹¹.

Самым значительным историком среди русских католиков был П. О. Пирлинг, которому принадлежат десятки статей об отношениях России и Рима в XVI–XVII веках и фундаментальное пятитомное исследование «Россия и папский престол». Кроме последней работы, изданной на французском и русском языках, все перечисленные сочинения издавались за границей по-французски или итальянски¹².

Единственным сочинением С. П. Свечиной, носящим отвлеченный характер, является неизданная тетрадь «Заметки о Флери, русской церкви и католиках в России».

Принадлежность основателей Славянской библиотеки к Ордену иезуитов определяла их интерес к деятельности его представителей на территории России. В архиве содержатся многочисленные подлинные документы и материалы к биографиям иезуитов Вота (P. C. Vota, 1629–1716), Розавена (J.-L. de Lisseque de Rozaven, 1772–1851), Куанса (J. Coince, 1764–1833), о. Грубера и многих других, не говоря о предмете особого внимания Пирлинга — Антонио Поссевино.

К сожалению, отсутствие собраний сочинений или новейших переизданий не только статей Гагарина, но и исторических сочинений Пирлинга вынуждает исследователя отыскивать их в многочисленных изданиях XIX – начала XX веков. Доступные специалистам, эти труды остаются совершенно неизвестными широкому кругу читателей, для которого первоначально предназначались.

Дневники и мемуары русских католиков имеют важнейшее значение для изучения их взглядов и причин перемены веры. В 1988 г.

была опубликована «Записная книжка» М. С. Лунина, пронизанная доказательствами истинности католической церкви, которые совершенно отсутствуют в исторических сочинениях декабриста¹³.

Давно введен в научный оборот (на французском языке) дневник С. П. Свечиной периода ее духовной эволюции от православия к католицизму, показывающий характерный для светской дамы начала века путь религиозных исканий¹⁴. К числу сочинений, важных для понимания причин и путей обращения в католичество, принадлежат великолепные французские мемуары графа Г. П. Шувалова «Мое обращение и призвание» и неопубликованные мемуары Е. П. Балабина «История обращения русского в католическую веру», рисующие возможный выход из нравственного тупика столь знакомых по литературе типов «лишнего человека», и близкая им по времени мемуарная записка Ю. К. Астромова Гагарину в пору пребывания первого в монашестве. Не менее интересно уникальное по своей аналитичности и четкости формулировок письмо Е. А. Голицыной к матери в ответ на упреки последней по поводу эмиграции дочери¹⁵.

Первоклассным источником по истории католической мысли в России является автобиографическая заметка Гагарина и его дневник 1832–1842 гг., которые демонстрируют проникновение чаадаевских концепций в жизнь молодого дипломата¹⁶.

Записки о католичке графине Е. П. Ростопчиной написаны ее внучкой Л. А. Ростопчиной в достаточно недоброжелательном тоне и изображают превращение светской красавицы под действием принятия католичества в фанатичку и суровую свекровь¹⁷.

Особое своеобразие имеют мемуары В. С. Печерина, известные как «Замогильные записки», и С. С. Джунковского «Русский, семь лет иезуит», созданные в пору разрыва авторов с католическими иллюзиями и стремящиеся оправдать прежний выбор, одновременно порицая саму католическую церковь. Той же цели служит «Апостолическое послание...» Джунковского к его пастве, вышедшее на французском и русском языках. Статья Джунковского сохранилась в архиве Мартьянова в тетради с многозначительным заголовком: «Из записок названного жука. Посвящается всем пресмыкающимся гадам» и вызвала резкий ответ Гагарина, оставшийся неопубликованным. Развитие Печерина и Джунковского от социалистических и либеральных устремлений к католическому монашеству, дальнейшее разочарование и метания интересны кажущейся противоречивостью при сохранении внутренней целостности, не ощущаемой самими авторами из-за возможного желания отвечать настроениям русских читателей¹⁸.

Самое значительное место в наследии русских католиков занимает их переписка с сотнями корреспондентов со всего света. Эта часть собрания наименее разобрана и состоит из нескольких тысяч слабо

классифицированных писем, разбросанных по многим сериям. Попытка Пирлинга и его преемников расположить письма в алфавитном порядке имен авторов, предпринятая в начале XX века, в настоящее время сохраняет свое значение только в отдельных сериях писем, практически никем непрочитанных и неизданных.

Из всего эпистолярного собрания Славянской библиотеки была опубликована переписка Свечиной, подготовленная вскоре после ее смерти молодыми завсегдатаями ее салона графом де Фаллу и маркизом де Лагранжем, в том числе ее письма к духовному наставнику о. Равиньяну и к Гагарину в период его перехода в католицизм.

Переписка Гагарина и Мартынова с писателями Н. С. Лесковым и М. И. Жихаревым, с братьями Николаем и Александром Тургеневыми, славянофилами И. В. Киреевским, Ю. Ф. Самариним и И. С. Аксаковым, с публицистом П. В. Долгоруковым в разные годы издавалась журналом «Символ»¹⁹. Частично переписка Гагарина и Печерина была издана Пирлингом в «Русской старине»²⁰.

Хранящаяся в архиве переписка делится на несколько категорий. Среди бумаг Гагарина имеются письма, представляющие собой чистую публицистику. К ним прежде всего относится его полемика с Самариним и Киреевским по вопросам различия католицизма и православия в 1842 г. В 1979–1981 гг. была опубликована часть этой полемики, но последние письма Гагарина, записанные в одной тетради с изданными, были опущены авторами публикации и изданы только спустя много лет²¹.

В ответ на книгу гр. Ксаверия Браницкого «Славянские национальности», обращенную к Гагарину, последний начал писать ответ, далеко ушедший от предложенной темы в сторону богословских проблем и взаимоотношения церквей. Многочисленные черновые варианты трех писем показывают серьезное внимание, которое уделял Гагарин своему сочинению, оставшемуся, однако, незавершенным (возможно, в связи с его кончиной; датировка их условна, между 1879 и 1881 гг.). Первое и часть второго письма включены Пирлингом в его книгу «Князь Гагарин и его друзья», но полный текст не был ему известен по причине крайней разбросанности фрагментов писем по различным коробкам архива²².

Отчетливый характер идеологической дискуссии носит обмен посланиями между Гагариним и мужем его сестры С. П. Бутурлиным в период принятия первым католичества, когда Гагарин опровергает жестокие обвинения Бутурлина с позиций преданности католической истине²³.

Во всех случаях можно говорить о двусторонней переписке, то есть преобладающее число полученных писем дополняется наличием авторских копий или черновиков отправленных писем. Оригиналы

отправленных писем содержатся в архиве тогда, когда они вернулись в него вместе со всеми бумагами умершего адресата (С. П. Свечиной, Авг. Голицына и других).

Особое внимание при восстановлении биографий и взглядов русских католиков привлекает их переписка с родными, а также с близкими друзьями, многочисленная у Гагарина и Голицына, чрезвычайно скупая у Мартынова. Контакты Гагарина и Голицына поддерживались необходимостью получать финансовую помощь из России, поскольку права состояния были ими потеряны. Бедность многочисленной семьи Мартынова лишала его такого же источника дохода, и переписка с родней велась крайне нерегулярно, что соответствовало семейным представлениям: братья и сестры из России получали известия о жизни и смерти друг друга в основном через самого Мартынова²⁴.

Большое место в наследии русских иезуитов занимает их переписка с собратьями из других стран по деловым вопросам, их переписка между собой, а также с Авг. Голицыным, В. С. Печериным, Г. П. Шуваловым, европейскими и русскими учеными, писателями, редакциями российских и западноевропейских газет и журналов («Санкт-Петербургские ведомости», «Старообрядец», «Церковный вестник», «Précis historiques» и пр.), директорами различных архивов²⁵.

Наиболее многочисленны письма католических корреспондентов отцов-иезуитов, среди которых немало обращенных русских дам. Среди них выделено княгиню Л. Зайн-Виттгенштейн, Е. Бутурлину, А. Бенкендорф, Л. Орлову, М. Оболенскую, М.-А. Дюма и десятки других. Эта часть архива наименее разобрана из-за сложности прочтения сотен писем на папиросной бумаге, исписанной с обеих сторон и далее поперек текста.

Классификация этих писем на самых разных языках требует многолетней работы многих исследователей, поскольку знание употребляемых в письмах едва ли не всех европейских языков одним человеком встречается ныне весьма редко (так, автор неопубликованной диссертации о Гагарине Кл. Жио в своей работе вынужденно ограничивалась французскими источниками, что несколько снижает ее ценность). При этом одновременное нахождение многих архивистов в небольшом пространстве Славянской библиотеки представляется затруднительным. Разбор комплекса писем принадлежит будущему. Вместе с тем эта группа источников видится наименее значительной для изучения воззрений русских католиков.

Архив Славянской библиотеки является важнейшим, но не единственным источником для изучения биографий и взглядов русских католиков.

Несколько писем Гагарина, Балабина, Пирлинга и Свечиной находятся в Рукописном отделе ИРЛИ. Письма Печерина к родным,

его заметки и переписка разбросаны там же по архивам разных лиц. В архивах П. А. Плетнева и С. О. Бурачка находятся несколько писем Джунковского и его «Пастырское прошальное послание» 1867 г. к оставаемой католической пастве с резкими замечаниями Бурачка²⁶.

Биографии русских католиков, состояние споров между православной и католической церквями освещены в материалах Остафьевского архива князей Вяземских и архива Тургеневых РО ИРЛИ. На рубеже веков ценные сведения о деятелях русского католицизма публиковались в «Русском архиве» и «Русской старине», что в некоторой степени можно рассматривать как источник по истории русско-католических взаимоотношений²⁷.

Кроме материалов русских католиков, важным источником являются сочинения их оппонентов — славянофилов. Ведущая роль здесь принадлежит Ю. Ф. Самарину, прежнему товарищу Гагарина по лермонтовскому «кружку 16-ти». К опубликованному труду Самарина «Иезуиты и их отношение к России», к его письмам Гагарину 1842 г. следует добавить неизданные письма 1840-х гг., хранящиеся в Славянской библиотеке. В полемике славянофилов с Гагариным и Мартыновым, длившейся на протяжении 1840–1870-х гг., сформировались религиозно-философские и общественно-политические основы двух течений. Поэтому их изучение невозможно без использования богословских работ А. С. Хомякова («Церковь одна», «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» и ее продолжения), ответа И. В. Киреевского на статью Хомякова «О старом и новом» и статьи И. С. Аксакова об иезуитах в газете «День», спровоцировавшей длительную дискуссию²⁸.

В качестве источника по вопросам отношения русского общества 1850–1870-х гг. к католицизму и особенно его наиболее ярким представителям — иезуитам можно использовать вступительные главы к сочинениям Д. А. Толстого «Римский католицизм в России» и русского священника о. Михаила Морошкина «Иезуиты в России». Особенностью данных авторов является их очевидная преданность православной религии и выражение господствующего отношения к русским католикам, не упоминавшимся в официальной печати вплоть до середины 1860-х гг. Только принятие нового цензурного устава позволило придать огласке сам факт существования русских католиков и даже предоставить им слово в российской печати. Это подчеркивает Самарин, объясняя невозможность публикации письма Мартынова ранее 1866 г.²⁹

Наконец, особый раздел источников составляют сочинения лиц не католического вероисповедания, либо не подданных Российской империи, оказавшие определяющее воздействие на пропаганду идей католицизма в России.

Обращения в католицизм представителей русского общества начала XIX века совершалось в русле религиозной политики Александра I, основополагающим документом которой стал Акт о Священном союзе, подписанный правителями трех различных в религиозном отношении стран в 1815 г. Здесь впервые была четко сформулирована мысль о возможности создания единой христианской нации, без вероисповедных противоречий³⁰.

Наиболее влиятельным католическим проповедником начала XIX века являлся граф Жозеф де Местр, состоявший в близких отношениях с иезуитами. Его трактаты «О папе», «Вечера в Санкт-Петербурге», «Четыре главы о России» и многочисленные письма к русским сановникам и частным лицам оказали определяющее воздействие на переход многих представителей высшего русского общества в католическую веру. При этом де Местр ратовал не за прямое присоединение России к римской церкви, но за их объединение во имя борьбы с революционным духом, что было близко к позиции Александра, выраженной в статьях Священного союза³¹.

В 1830-е гг. важнейшее влияние на формирование взглядов и выбор жизненного пути Гагарина и его сподвижников оказали идеи П. Я. Чаадаева. Сенсационное издание первого «Философического письма» и неизвестность последующих широкой публике составили представление о Чаадаеве как апологете католицизма, сохраняющееся в западной историографии до настоящего времени. Издание по-французски избранных мест из чаадаевских писем, предпринятое Гагариным в 1862 г., закрепило репутацию Чаадаева как сторонника католицизации России. Однако самому Гагарину чаадаевская концепция была известна не по публикациям, а по беседам с автором в 1836 г. Поэтому в данной работе используется все философское наследие Чаадаева, имеющее принципиальное значение для понимания теории и практики русского католицизма.

Задолго до гагаринской публикации идеи и биография Чаадаева были изложены на французском языке. Пересказанные русским католиком князем П. Б. Козловским французскому путешественнику маркизу де Кюстину, они составили стержень скандальной знаменитой «России в 1839 году» последнего, необычайно популярной в России и Западной Европе между 1843 и 1855 гг. Кюстин, а вслед за ним и его читатели, воспринимали слова Чаадаева как откровение и на их основе судили о прошлом и будущем России. В «Резюме путешествия» Кюстин рассказал о судьбе Чаадаева после 1836 г.³²

Прямым продолжением чаадаевских идей стало на рубеже веков философско-религиозное творчество Вл. С. Соловьева. Благодаря близкому знакомству с Пирлингом, княгиней Зайн-Виттгенштейн, Е. Г. Волконской он находился в сфере влияния продолжателей дела Гагарина,

что помогло ему проникнуть в дух богословия Чаадаева без знакомства с трудами последнего. Знаменитые сочинения Соловьева — «Великий спор и христианская политика», «Русская идея», «Россия и Вселенская церковь», «Византизм и Россия» воскресили мечты о создании единой христианской нации в эпоху идейного кризиса России и стали основой экуменистической деятельности Ордена иезуитов в XX веке.

Одновременно с Соловьевым публиковала свои сочинения княгиня Е. Г. Волконская, которая на основании многочисленных исторических и богословских свидетельств доказывала необходимость приобщения России к семье европейских народов с помощью религиозно-культурного слияния. Ее многолетний труд остался совершенно незамеченным, но все-таки является вехой в истории русского католицизма³³.

Сочинения русских католиков, их православных оппонентов и идеологов католицизма в России составляют обширную базу источников, позволяющую достаточно полно и объективно представить теорию русского католицизма и его место в общественной жизни России и Западной Европы середины XIX — начала XX веков.

Обзор литературы

Русский католицизм никогда не становился предметом научных исследований. В отечественной историографии XIX века это объясняется отчасти идеологическими мотивами — запрещением проявлять интерес к обращенным в католицизм православным русским; отчасти незнанием и непониманием из-за недостаточной отдаленности во времени внутреннего единства внешне разрозненных случаев перемены веры. В XX веке русские католики также не привлекали внимания историков — попросту были забыты. Имена Гагарина или Свечиной крайне редко мелькают на периферии работ об общественной мысли середины XIX века, имена их сподвижников — никогда. Что говорить о них, если даже великие русские философы XIX века — П. Я. Чаадаев и Вл. С. Соловьев — были заново открыты в полной мере лишь в 80-е гг. нашего века, но до сих пор не поняты до конца.

В западной исторической литературе русское философское направление католического толка и практическая деятельность русских католиков несколько лучше известны, но и там исследования носят не целостный, а фрагментарный характер. Это особенно удивительно при наличии полноценного, четко локализованного и прекрасно известного комплекса источников в архиве Славянской библиотеки. Возможно, печать иезуитизма, лежащая на многих русских католиках, их долгая жизнь в Европе мешали историкам понять их роль в общественной жизни России XIX века.

Тем не менее, отдельные аспекты, в той или иной степени связанные с русским католицизмом, разработаны достаточно подробно.

Прежде всего это относится к истории Ордена иезуитов.

Изменение отношения к иезуитам четко прослеживается по векам: если в прошлом веке суждения о них были резко негативны, то в настоящее время стремление к объективности заставляет видеть в их деятельности положительные моменты и даже выдвигать их на первый план.

Последними по времени противниками иезуитов во Франции можно считать Ж. Мишле и Э. Кине, чья совместная книга об иезуитском кодексе в определенной степени подвела черту под отрицательным его восприятием. После Мишле и Кине, изучавших теорию иезуитизма, причины гонений на них разобрал Луи Виардо — и тема во французской литературе была надолго закрыта¹. Поворот французского общественного мнения в сторону расположения к Ордену можно проследить на примере книг последних лет: научно-популярной брошюры Алена Гийерму «Иезуиты» и проблемной работы Луи Шателье «Набожная Европа», где авторы, изучая европейские иезуитские конгрегации, стремятся доказать, что современная Европа была бы невозможна без прокатолической деятельности иезуитов. Активным защитником иезуитов против традиционных обвинений и гонений выступает Мишель Леруа². Среди немногочисленных англоязычных работ выделим книгу У. Бенджера «История Общества Иисуса»³.

Воспитательные принципы, как важнейшие для самих иезуитов в их борьбе за католицизацию мира, не раз становились темой брошюр и серьезных научных исследований. Главные теоретические сочинения иезуитов о воспитании — «Ratio atque Institutio Studiorum» и «Ratio discendi et docendi» — подробно рассмотрены Ж.-Б. Эрманом и А. Фаррелом (первое) в первой половине XX века и Ф. Денвиллем (второе) в конце 1970-х гг.⁴

Общие работы об образовательной деятельности иезуитов созданы Г. Кодина и Аленом Вудроу. Последний видит главной целью их воспитания создание гуманистического христианского мира, где христианизация затрагивала бы не только ум и душу, но и все человеческие способности — волю, свободолобие и прочее⁵.

Превосходная монография о политике иезуитов в области образования создана членом ордена Франсуа Шармо. Автор со знанием дела описывает как внутрииезуитское обучение, включающее двенадцатилетнюю подготовку проповедника (новициат, ювенат, философия, регентство — род студенческой практики в школах, теология, специализация), так и принципы организации воспитательного процесса в учебных заведениях, принадлежащих иезуитам⁶.

Наиболее распространенный современный взгляд на воспитательные принципы иезуитов заключается в признании их заслуг в деле

создания гуманистического христианского общества как основы европейской демократии. Иезуиты по-прежнему воспринимаются как главный оплот католицизма в мире, но теперь этому качеству не придается реакционное значение. Это связано прежде всего с переменной общественности лица Ордена, который, выдвинув на первый план морально-политические «цели», сумел снять вопрос об их соотношении со «средствами», бывший на протяжении веков камнем преткновения в оценке деятельности иезуитов. В настоящее время однозначно принято мнение о фальсификации пресловутого морального кодекса иезуитов их тайными врагами, что невольно заставляет авторов ударяться в иную крайность, компенсируя прежнее несправедливое осуждение Ордена одобрением всех сторон его практики.

Вопросы влияния иезуитского воспитания в российском образовании XVIII — начала XIX века и вообще в истории России привлекали внимание многих авторов, начиная с И. С. Гагарина, П. О. Пирлинга, Ж. Руэ де Журнеля (все — иезуиты), до П. Му, А. Буду, Д. Экота, Дж. Флинна в более новое время.

Русские католики Пирлинг, Мартынов, Авг. Голицын, а также французы Му, Буду, Руэ де Журнель обращались к истории как дипломатических, так и идеологических связей России и папского государства на протяжении XVI—XIX веков⁷.

В статьях Гагарина, Экота и Флинна, касающихся собственно роли иезуитов в российском образовании, подчеркивается их важная роль в становлении европейского типа просвещения в России⁸.

В России в середине XIX века создавались серьезные исследования противоположного — антииезуитского — характера. Почти совершенно забыто двухтомное сочинение Т. Гринингера, собравшего ценный материал об истории ордена в разных странах мира. Вслед за ним к фактической истории иезуитов в России обратился Д. А. Толстой, причем его капитальный труд предназначался первоначально для европейским читателей, но изменения цензурной политики правительства позволили опубликовать его и в России. Одновременно с Толстым готовил книгу об иезуитах русский священник М. Я. Морошкин. Она во многом повторяет «Римский католицизм» Толстого, но на русском языке была опубликована раньше⁹.

Особое внимание привлекает книга Анри Люттерота «Россия и иезуиты с 1782 по 1820 годы». «Словарь псевдонимов русских писателей» приписывает ее декабристу Н. И. Тургеневу, но содержание, построенное в основном на неизданных документах Департамента иностранных вероисповеданий и частных высказываниях главы Департамента А. И. Тургенева, заставляет предполагать по крайней мере значительное участие последнего в ее написании. Надо отметить, что братья Тургене-

вы, несмотря на долгую жизнь за границей и свободу от цензуры, столь же недоброжелательны к иезуитам, как и все православные авторы¹⁰.

Особый характер имеют письма Ю. Ф. Самарина об иезуитах, созданные как ответ на письмо иезуита Мартынова редактору газеты «День» И. С. Аксакову. Опираясь на материал Толстого и Морошкина, Самарин создал скорее богословский, чем исторический труд, его работа интересна более как источник по восприятию иезуитизма, чем как историческое исследование¹¹.

Остается сожалеть, что история иезуитов в России привлекала внимание в основном только русских авторов прошлого века. Их идеологические установки оказываются схожими и зависимыми от антииезуитских настроений эпохи, характерных не только для России, но усугубляемых в России неприятием католицизма вообще. Место иезуитов в российской политике и образовании еще не получило объективной оценки, хотя, конечно, не следует, уподобляясь западным авторам, начинать искать в деятельности иезуитов одни положительные моменты. Роль иезуитов как невольных проводников идей Просвещения в России (через новые формы организации учебного процесса, преподавание языков и основ западноевропейской культуры) сталкивалась с их борьбой с тем же самым Просвещением как главной опасностью для католицизма. Поэтому на русской почве их влияние оказывалось двояким: от проповеди клерикализма и реакции до неумышленного воспитания деятелей революции и либерализма.

Из католических проповедников в России XVIII – начала XIX века наибольшее внимание привлекал Жозеф де Местр. Не претендуя на сколько-нибудь полный охват литературы о де Местре, упомяну таких авторов, как Р. Триомф, Кл. Бесс, Кл. Пайетт, Ф. Байль, Ш. Меньяль и другие¹². Имена влиятельных иезуитских проповедников в России — д'Огара, Розавена, Равиньяна — встречаются только в общих работах и, конечно, в статьях Словаря религиозного мира современной Франции¹³.

Таким образом, в западной историографии нет специальных трудов ни по истории пропаганды католицизма в России, ни по персоналиям. В современной отечественной литературе эти вопросы также практически не рассматриваются. Ж. де Местр привлекает внимание историков как дипломат и отчасти идеолог католицизма, но его роль в организации образования и его связь с иезуитами в России остаются неизученными¹⁴.

Теоретические стороны взаимодействия западной и русской культур и церквей, важнейшие для понимания идеологии русского католицизма, исследованы еще хуже, чем персоналии.

Философские и богословские проблемы соединения церковью рассматриваются аббатом Кене в его «Единстве церкви» безотносительно

к русским католикам. Он повторяет давние доводы в пользу желательности и возможности объединения, выглядящие в 20-х гг. XX века сверхутопичными¹⁵.

Из новейших работ, посвященных взаимодействию русской и западноевропейской культур, можно упомянуть неглубокую брошюру М. Денне¹⁶. Иной характер носит сборник «Россия: история духовных движений» из многотомной серии «Словарь духовности». Подготовленный иезуитами Е. Бер-Зигель, Б. Маршадье и Ф. Руло, он показывает эволюцию монархических, религиозных и либеральных идей в России с упором на их современное воздействие. При этом славянофильство, например, трактуется Руло как культурное явление, романтическая утопия, попытка создать новую философию на основе новой культуры и новую культуру на основе новой философии, что представляет замкнутый круг без выхода. Как крупнейший знаток гагаринского наследия, Руло рассматривает деятельность славянофилов в ее связи с деятельностью русских католиков, уделяя особое внимание их полемике по богословским вопросам¹⁷.

Влияние европейской философской и религиозной литературы на развитие общественной мысли в России первой половины XIX века прослеживается в монографии и статьях Александра Койре. Воздействие шеллингизма представляется ему важнейшим на данном этапе (до 1830-х гг.)¹⁸. Многочисленные статьи Ричарда Темпеста в журнале «Символ» также доказывают важность шеллингизма в России и, кроме того, он много внимания уделяет публикации гагаринских материалов из Славянской библиотеки¹⁹.

Религиозная философия России XIX – начала XX веков характеризуется в фундаментальном труде Гельмута Дамма, сочетающем теоретическое исследование с публикацией источников, но основное внимание уделяющем личностям и биографиям русских философов, среди которых встречаются имена Гагарина, Мартынова и, конечно, Соловьева и Чаадаева²⁰.

Однако даже историки-иезуиты, прожившие всю жизнь рядом с помещением Архива в Медоне, нечетко оценивали место русских католиков в общественной жизни России и их вклад в пропаганду соединения церквей. Кроме о. Руло, никто не отмечает преемственность философской линии Чаадаев—Гагарин—Соловьев. Книга Дамма кажется составленной из механически соединенных частей, общих только философской направленностью. Кене, говоря об истоках чаадаевской концепции, не видит ее продолжателей. Темпест, при всем своем знании окружения Гагарина, его наставников и последователей, не рассматривает их как некое историческое единство, как общественное движение, а не случайный круг светских знакомых. Наконец, сам Руло основное внимание обращает на возможность реализации надежды на соединение

церквей, нежели на общественно-исторический смысл этой надежды и его изменение по векам.

Жизнь и творчество отдельных представителей русского католицизма хорошо изучены вне связи с самим течением. Внимание к религиозной политике Александра I привлекли статьи Гагарина, впервые показавшие императора как предтечу русского католицизма. Их основным недостатком была полная неподкреплённость документами. Сбором исторических источников в поддержку версии Гагарина профессионально занялся Пирлинг, его работа была поддержана И. Риньери, но исчерпывающее обоснование желания русского императора принять католическую веру не было достигнуто²¹.

Данную версию полностью игнорировал друг и коллега Пирлинга великий князь Николай Михайлович, даже не пытавшийся опровергать предлагаемые доказательства, но сосредоточившийся на разоблачении мифа о старце Федоре Кузьмиче. Неудачную попытку опровержения предпринял К. Губастов в официальном письме Пирлингу, упирая на нехватку серьёзных источников у Пирлинга; это заставило историка отыскать их для второго издания своей книги²².

В отечественной исторической литературе религиозные искания Александра привлекали внимание Б. Надлера и А. Е. Преснякова. Их внимание было обращено на создание Священного союза, в котором Надлер видел фантастическую религиозную утопию, а Пресняков — попытку дипломатического объединения в туманных религиозных формах. Вообще, влияние религии на высшую дипломатию — тема интересная и неординарная. Соотношение веры и государственного прагматизма может бросить неожиданный свет на исторические события. Но роль религии в политике Александра остается нераскрытой: католические и православные авторы подходили к ней слишком тенденциозно, подгоняя факты под теорию, в советское время идеализм в политике совершенно отрицался, хотя в XIX веке он пронизывал все сферы жизни людей. Религиозные воззрения императора еще ждут объективного анализа, не связанного вероисповедными критериями²³.

Роль католического воспитания в формировании взглядов политических противников Александра I — декабристов и вообще вопросы их образования изучены явно недостаточно. Характеристика учебных заведений, где воспитывались будущие декабристы, в том числе, пансиона аббата Николая и иезуитского пансиона, в общей форме дана Е. А. Бобровым. Религиозности декабристов посвящены монография И. П. Вороницына «Декабристы и религия», книга Н. Я. Эйдельмана о Михаиле Лунине и социологический очерк А. Ф. Замалева и Г. Е. Матвеева. Все авторы отмечают религиозность декабристов, но одновременно и критику ими религии в религиозных терминах. Однако не было

предложено сравнения, например, учения М. А. Фонвизина о Вселенской Церкви и чисто католической убежденности М. С. Лунина, а также причин противоположности их позиций при схожем воспитании. Автор классической монографии о Луине С. Окунь почти не касается католических воззрений своего героя²⁴.

В разные годы внимание историков привлекали наиболее яркие фигуры русских католиков. Больше всего написано о Гагарине — небольшие заметки Ш. Клера и Ж. Леклерка, статьи Р. Тандонне, М. Руэ де Журнеля, Д. Лайнхена, Д. Мэтьюела. Лучшее исследование жизни, творчества и взглядов Гагарина по вопросам объединения церковью принадлежит Г. Реммерсу, который все-таки видит в князе проводника католических, а не вселенских идей. Две строчки полемики славянофилов и Гагарина посвятил Б. Э. Нольде в книге о Самарине. Более подробно на этом остановился Ф. Руло, который увидел в богословском споре один из моментов зарождения славянофильства, но не русского католицизма. В 1913 г. Пирлингом была подготовлена подборка материалов о Гагарине и его знакомых (Ф. И. Тютчеве, Ю. Ф. Самарине, братьях Тургеневых, Г. П. Шувалове и других) из архива Славянской библиотеки. Издание книги, если оно предполагалось историком в виде простой публикации источников, было отложено из-за начала войны, и на долгие десятилетия она исчезла в недрах Славянской библиотеки. В середине 1995 г. она была обнаружена Ф. Руло и уже в начале 1996 г. опубликована. Кроме нее, существует небольшая брошюра Руэ де Журнеля и неизданная диссертация Клотильды Жио, носящие информативный характер о биографии Гагарина на основе франкоязычных документов²⁵.

В Славянской библиотеке хранится в разрозненном виде сочинение иезуита Клера о Гагарине, но о его публикации пока нет речи²⁶.

На русском языке существует небольшая публикация материалов Гагарина Я. Полонским, но вообще значение личности Гагарина осталось в России непонятым. Его наиболее известная книга «Будет ли Россия католической?» воспринималась в лучшем случае как курьез²⁷.

Очень немного написано о С. П. Свечиной, хотя ее имя встречается почти во всех общих работах по истории общественной мысли России и Франции середины XIX века как пример реакционно-клерикальных настроений высшего общества. За исключением брошюр Э. Навиля, Ш. Даниэля и Руэ де Журнеля, ей посвящены только предисловия ее преданных учеников Фаллу и Лагранжа к публикациям ее сочинений²⁸.

Соратнику Гагарина и Свечиной графу Г. П. Шувалову посвящена крошечная биографическая брошюра М. Дуэра и анонимная брошюра на итальянском языке, однако направленная против католических происков и обращений русских²⁹.

Несколько больше написано о В. С. Печерине. Первым о нем упомянул А. И. Герцен в «Былом и думах». В 1911 г. одновременно вышли биографическая статья о нем М. О. Гершензона и публикация выдержек из его переписки с Гагариным П. О. Пирлинга. После долгого перерыва Печерин воскрес в статье А. Липски и, особенно, статьях ирландца Е. Макуайта. Наконец, в 1989 г. его мемуары с сопроводительной статьей опубликовал С. Л. Чернов. Всем авторам свойственна идущая от Герцена интерпретация Печерина как жертвы николаевского деспотизма, а его пути — как идейного тупика, потерянной жизни, перехода от социалистических устремлений к католическому мистицизму как их полной противоположности³⁰.

Отдельные заметки о русских католиках Д. Д. Голицыне, Е. А. Голицыной, Н. П. Трубецком, их некрологи публиковались за границей усилиями Гагарина, Авг. Голицына и других³¹. Сведения о них и некоторых других русских католиках разбросаны по «Русскому биографическому словарю», журналам «Русский архив», «Русская старина» и работам общего плана. Одна научно-популярная работа — В. Я. Френкеля — посвящена князю П. Б. Козловскому, но не как католику (о чем практически не упоминается), а как дипломату и популяризатору науки в пушкинском «Современнике». В то же время давняя и лучшая биография князя, написанная В. Доровым, трактует его прежде всего как тайного иезуита. При этом изложение религиозных и исторических взглядов Козловского всеми авторами восходит в конечном счете к «России в 1839 году» А. де Кюстина — источнику хоть и объективному, но не вполне достоверному благодаря склонности самого князя мистифицировать Кюстина³².

В последнее время попытка теоретического обобщения причин интереса русского общества к католицизму предпринималась польским исследователем Б. Мухой, которому вторит А. В. Кирьянов. Оба автора ставят взгляды русских католиков на грань между либерализмом и католической реакцией, не видя целостности их идеологии³³.

Деятели русской религиозно-философской мысли — П. Я. Чаадаев и Вл. С. Соловьев — постоянно привлекали внимание историков. Истоки и влияние идей Чаадаева рассматривали Ш. Кене, И. Берлин, З. В. Смирнова и многие другие. Их существенный недостаток — ограниченность почти исключительно первым и отчасти вторым «Философическими письмами», что приводило к невольному искажению чаадаевской концепции³⁴. Последнее свойственно даже авторам вступительных статей к полному изданию цикла писем³⁵.

Литература о Вл. С. Соловьеве до сих пор не рассматривает его христианские идеи как продолжение философии Чаадаева, большее значение придается сравнению взглядов славянофилов и Соловьева, стоявшего, по распространенному мнению, вне всех общественных

течений эпохи. При этом богословие Соловьева представляется как бы не имеющим корней в прошлом, опоры в настоящем, но оказывающим серьезное воздействие на современное ему русское общество.

Упоминание о сходстве воззрений Соловьева и Чаадаева без объяснения причин встречается во вступительной статье к сборнику «Литературная критика». В то же время авторы указывают на почти дословное совпадение критики православия Соловьевым с одной стороны и Хомяковым с И. Аксаковым — с другой. Таким образом, философ предстает перед читателем как бы наследником двух различных течений в общественной жизни России. В сущности, по мнению исследователей, он занимает как бы промежуточную позицию между славянофилами и западниками, но никто не предлагает считать его представителем особого направления общественно-философской мысли России³⁶.

Едва ли не лучшей книгой, посвященной истории идеи объединения церквей, в том числе русским ее носителям XIX – начала XX века, является обширная монография итальянского исследователя Анджело Тамборры «Католическая церковь и русское православие»³⁷. В ней подробно, с привлечением многочисленных источников из итальянских архивов, рассмотрены эволюция идеи и отчасти биографии ее движителей, среди которых значительное место уделено русским католикам. Однако общественный смысл русского католицизма автором не затрагивается.

Подводя итоги, можно сказать, что ни биографии русских католиков, ни комплекс их взглядов, ни даже философские теории, легшие в основу их деятельности, не были достаточно подробно изучены в отечественной или зарубежной историографии. Течение русского католицизма, хотя не отрицается, но намечается пунктиром в истории России: время Александра I, споры славянофилов и русских католиков 1840-х гг., русское католическое зарубежье 1850-х гг., Чаадаев, Соловьев — все рассматривается порознь, вне связи с предшественниками и последователями. Однако обширность литературы по отдельным темам убеждает в интересе ученых к теориям и практике русских католиков, в значительности этого исторического явления.

Глава I

Пропаганда католицизма в России

История

Первое соприкосновение Руси с католической церковью произошло, по преданию, еще в дохристианские времена, когда представители христианской, иудейской и мусульманской религий склоняли киевского князя Владимира к обращению в их веру. Выбор Русью христианства по византийскому образцу едва ли можно объяснить опасением русского князя оказаться в зависимости от римского папы. Напротив, стремление уменьшить идеологическое и политическое подчинение государства после крещения заставило бы его предпочесть более отдаленного и слабого в то время папу близкому и могущественному соседу — константинопольскому патриарху.

Нельзя забывать, что вплоть до середины XV века Святой престол был лишен всякого влияния и едва сохранился, оказавшись заложником борьбы германских императоров, итальянских королей и могущественных родов Рима за власть в Италии. Вечный город лежал в руинах и обезлюдел. Даже в период правления знаменитого папы Григория VII (Гильдебрандта, 1073–1086) — время триумфа папы над германским императором в Каноссе — влияние его зиждилось только на праве отлучать от церкви и прекращалось с концом отлучения. В любом случае, для той эпохи были более характерны не суровые и искренние фанатики, как Гильдебрандт, а беспутные и порочные гуляки, вроде Иоанна XII (Октавиана, 955–964) или Бенедикта IX (Феофилакта, 1033–1047). Это было время вековых сражений пап и антипап, канун Авиньонского пленения папы, когда значение его упало совершенно и Рим потерял статус центра христианства.

Необходимость установления родственных и дружеских сношений с Византийской империей имело большее значение для Киева, нежели приобретение покровительства измученного римскими междоусобицами наместника апостольского престола. Принятие христианства

от Византии на несколько веков практически прекратило сношения России с папской курией, а последовавший в 1054 г. церковный раскол закрепил это положение.

Относительно мирное сосуществование было нарушено в период шведско-немецкой агрессии в прибалтийские земли и на Новгород под эгидой объявленного папой крестового похода на язычников. В это время усилившаяся папская власть начинает представлять угрозу для политической независимости раздробленных русских княжеств в случае проникновения в них католицизма.

Ценой потери Прибалтики вторжение немецко-шведско-датских рыцарей было остановлено на подступах к русским границам. Дальнейшее завоевание страны монголо-татарами окончательно устранило опасность со стороны католической церкви. Противопоставление бедствий монгольского ига возможной католицизации едва ли уместно, но окончательному становлению своей религии Русь во многом обязана завоеванию.

Новый период в отношениях Русского государства и Рима наступил в XV веке, когда глубочайшие изменения в европейскую политику внесло одновременное окончание Столетней войны, Реконкисты в Испании, открытие Америки, образование Османской империи и крупных централизованных государств в Европе, падение Золотой Орды и, наконец, начало Реформации. Эти события, разделенные во времени едва полувеком, отразились и на связях папской курии с Москвой.

Свержение ига совпало по времени с завоеванием Византии турками, и римский престол оказался в высшей степени заинтересован в мощном восточном союзнике для отражения мусульманской угрозы Европе. Прошло, однако, некоторое время, прежде чем посланцы папы появились в русском государстве. В 1518 г. доминиканец Николас Шомберг прибыл от папы Льва X с целью попытаться установить политический союз между Римом и Россией для борьбы с общей опасностью. Однако указанный союз, по мнению Ватикана, был бы прочен только при подкреплении его союзом религиозным. Такая постановка вопроса усложняла достижение согласия.

Следующий посланник папы, прибывший только в 1525 г., был не монах, а генуэзский купец Паоло Чентурио. В 1526 г. вместе с известным дипломатом и путешественником Сигизмундом Герберштейном в Россию прибыл и полномочный представитель папской курии Джан Франческо ди Потенца. Однако ни одна из этих миссий не увенчалась успехом, поскольку интересы России не требовали в этот момент поддержки со стороны главы католической церкви¹. Несколько попыток папы направить в Москву своих представителей для приглашения русского духовенства на Тридентский собор второго созыва, а также для

создания антиосманской лиги не увенчались успехом из-за противодействия польского короля или внезапных перемен римской политики. Русь же не проявляла заинтересованности в сближении.

Ситуация изменилась в период Ливонской войны, когда России понадобились посреднические услуги Ватикана для установления перемирия с Речью Посполитой. 25 августа 1580 г. на заседании Боярской Думы было принято решение послать собственного гонца в Рим и к австрийскому императору. Истоме Шевригину было поручено сообщить папе Григорию XIII: «...вперед с тобою с папой с римским и с братом нашим с Руделфом цесарем быти в единачестве и в докончанье и против бесерменских всех государей стояти заодно хотим»².

Папским легатом в Россию был избран известный дипломат и богослов иезуит Антонио Поссевино. Целью его миссии было привлечь Ивана Грозного к борьбе с Османской империей и Реформацией в Европе, увязав это с помощью со стороны папы в борьбе с польским королем Стефаном Баторием. Так впервые на территории России появился представитель недавно созданного, но уже громко заявившего о себе Общества Иисуса.

С этого времени и до XIX века успехи и неудачи католической церкви в России во многом совпадают с результатами деятельности иезуитского ордена. Причиной являлась не только политика иезуитов, направленная на вытеснение других монашеских орденов из пределов страны, но прежде всего целенаправленность и яркость продуманной пропаганды католицизма орденом, изначально основанным не столько для молитв, сколько для борьбы за существование католической церкви в самый сложный период ее истории.

Иезуитов можно сравнить с воинствующими средневековыми орденами иоаннитов и тамплиеров, потерявшими свое влияние, когда прошло время Крестовых походов и насаждения христианства огнем и мечом. Последователи Игнатия Лойолы пользовались более изощренными средствами, сообразуясь с требованиями эпохи, когда в западнохристианском мире, охваченном Реформацией, поставлен был под сомнение авторитет папы. Как бы ни относиться к тем средствам, что беспрепятно использовал орден в своих целях, следует отметить — направленность иезуитской пропаганды определялась своекорыстной позицией папского престола, ограждавшего свои доходы и привилегии.

Вместе с тем, необходимо четко разграничить деятельность иезуитов в России, носившую, как и повсюду, скорее политический характер, и религиозную миссию собственно католической церкви, менее заметную, лежавшую в иной области — общественной, культурной, — служившую для иезуитов фоном и прикрытием.

Задачей данной работы не является рассказ о деятельности Поссевино в России, о его беседах с русским царем и его дипломатических

успехах³. Здесь можно только отметить, что вмешательство иезуита в дела России сразу перевело абстрактную идею обращения православной страны в католическую веру в практический план. Для пропаганды католицизма Поссевино предложил открыть латинские академии и семинарии для русских в Риме, Вильне и Полоцке, а также начать перевод латинских богословских книг на русский язык. В беседах с Иваном Грозным иезуит впервые обратил внимание царя на то, что недостойно московского государя находиться в духовном подчинении у пленника турецкого султана — константинопольского патриарха. Однако миссия Поссевино потерпела неудачу, царь ограничился снаряжением посольства в Рим во главе с Яковом Молвяниновым с общими заверениями в любви и братстве. Идея антитурецкой лиги также не была реализована.

Вместе с тем поднятый иезуитом вопрос о подчинении русской церкви завоеванной Византии все же оказал влияние и в следующее царствование был разрешен путем введения в России патриаршества. Можно предполагать, что в этом действительно была заслуга Поссевино, поскольку в предшествующие полтора века данная проблема не беспокоила русское правительство.

Прекращение царствующей династии дало папе новый повод для вмешательства в дела Московии. Вопрос о том, являлся ли Лжедмитрий I прямым ставленником иезуитов или его появление было связано с борьбой боярских группировок за власть, не решен историками, но поддержка, оказанная ему польскими иезуитами и папским нунцием Рангони при дворе польского короля Сигизмунда III, не подлежит сомнению. Лжедмитрий не оправдал надежды Рима на введение католичества в России. Более того, крушение Лжедмитрия и поражение польско-шведской интервенции надолго дискредитировало католическую церковь в глазах московского правительства и русского народа, показав ей необходимость вернуться к прежним методам подготовленного исподволь влияния, практиковавшимся иезуитами в предшествующее столетие.

Прошло, однако, немало времени, прежде чем изменившиеся внутривнутриполитические условия позволили Риму возобновить прерванные контакты с Россией.

В середине XVII века в России появляется один из наиболее известных и наиболее злосчастных проповедников унии церквей и славянского единства — Юрий Крижанич. По происхождению хорват, он в 1646 г. прибывает в Малороссию, а впоследствии переезжает в Москву. Его целью было не простое подчинение православной церкви Риму, а религиозно-культурное их слияние. Этот план был тесно связан с другой идеей Крижанича, имевшей отчетливый национально-патриотический характер — он боролся за создание единой славянской нации

под эгидой могущественного русского государства. Но утверждение независимости славянских народов в столкновении с мусульманским миром, преодоление их внутренней разобщенности из-за исповедования разных религий (католицизма в Хорватии и Польше, православия в Сербии, России и т. д.) было невозможным, по его мнению, без установления общей веры.

Деятельность Крижанича не встретила сочувствия со стороны правительства Алексея Михайловича, увидевшего в ней обычные происки папизма. В 1661 г. проповедник был сослан в Тобольск, где провел долгих пятнадцать лет. В сибирском уединении и бездействии Крижанич начал писать философско-политические трактаты в форме посланий царю: «Политику», «Об божием смотре́нию», «Толкование исторических пророчеств». Написанные созданным автором «общеславянским языком», они тем не менее дошли до царя, но утопическая мысль о политических, экономических и культурных переменах в России ради ее приближения к уровню западноевропейских государств не оказала в то время влияния на власти. Идеалом автора было христианское учение о «всеобщем благе и всеобщей справедливости», что трактовалось им в духе прогрессивных устремлений дворянства к созданию крепкого абсолютистского государства. Важными в сочинениях Крижанича были просветительские тенденции, несомненно связанные с началом европейского Просвещения.

Проект приобщения России и всего славянского мира к религиозно-культурной общности передовых государств Западной Европы был слишком смел и намного опережал эпоху. Кроме того, в нем самом было заложено существенное противоречие: славянское единство никак не сочеталось с принципом воссоединения католичества и православия, могущество русского царя подрывалось бы его подчинением римскому папе. Теория Крижанича при всей ее феодально-монархической форме не соответствовала потребностям России в середине XVII века. Однако она предвосхищала будущие реформы Петра во многом, что не относилось к религии. Смена политических ориентиров Русского государства проявилась и в судьбе самого Крижанича: оставаясь в ссылке до смерти Алексея Михайловича, он был освобожден в следующее царствование⁴.

Новый период во взаимоотношениях России и Рима начинается с конца XVII века, когда иностранные специалисты на службе русского государства приобретают права жителя в стране и им предоставляется право свободного вероисповедания. В это же время у русских подданных появляется возможность долгого проживания за границей. Следствием жизни в Европе изредка становилась смена веры. Так, дьяк Петр (Артемьев), живя в Венеции в составе русского посольства в 1688–1691 гг., перешел в католицизм, но имел неосторожность

вернуться в Россию, где был предан анафеме церковным собором, расстрижен, сослан на Соловки и умер в 1700 г. Подобные случаи были, однако, крайне редки⁵.

Наиболее известными католическими проповедниками конца XVII – начала XVIII веков в России были иезуиты о. Вота (P. C. Vota, 1629–1716) и о. Жюбе (P. J. Jubé, 1674–1745). В это же время иезуиты успешно противятся проникновению в Россию представителей других монашеских орденов, оставляя за собой просветительскую деятельность среди русского юношества. Благодаря покровительству фаворита царевны Софьи В. В. Голицына, им удалось открыть в Москве школу с правом принимать туда русских детей, но их чрезмерное рвение вызвало в тот момент неудовольствие правительства, и в 1688 г. они были высланы.

Новое иезуитское училище возникло в Москве в начале XVIII века, не имея на то официального разрешения. В это же время одним из первых русских подданных, проживавших в самой России, перешел в католичество и даже вступил в Орден иезуитов Алексей Ладыженский, за что спустя четверть века, в 1737 г., был сослан в Сибирь в солдаты. Точно так же при Анне Иоановне пострадал за свой переход (определенный жизнью за границей и женитьбой на итальянке) кн. Михаил Алексеевич Голицын, разлученный с женой и сделанный шутом императрицы. Он был первым русским аристократом, принявшим католичество.

Обострение отношений России с Австрией из-за дела царевича Алексея привело к очередной высылке иезуитов по указу от 17 апреля 1719 г. Но невозможно было запретить свободу католического богослужения и строительства костелов для находящихся в России католиков, игравших весьма важную роль в культурной, общественно-политической и хозяйственной жизни. Более того, были разрешены межконфессиональные браки, в которых, правда, дети должны были быть воспитаны в православной вере, за исключением особо оговоренных в брачных контрактах случаев.

В начале XVIII века католическая церковь только завоевывает право на существование в России, и Орден иезуитов почти не выделяется среди других представителей римского духовенства. Иностранцы специалисты не представляют мощной опоры, основываясь на которой можно было бы начать планомерную пропаганду идей католицизма. Попытки католиков взять на себя ведущую роль в зарождающейся системе образования терпят неудачу.

В 1720 г. для просветительской деятельности в России были приглашены члены Орденов капуцинов и францисканцев. К 1724 г. они дискредитировали себя открытой взаимной неприязнью и были заменены на доминиканцев.

Петровские реформы, положившие начало взаимопроникновению западноевропейской и русской культур, отразились и на церковной идеологии. Особую роль в этом сыграло второе путешествие Петра в Европу и посещение Франции. Желание перенять некоторые элементы западной цивилизации заставляло сравнивать различные ветви христианства — русское духовенство впервые за много веков оказалось вовлеченным в богословские диспуты.

Поводом к их началу послужил визит Петра I в Сорбонну 14 июня 1717 г. С этого времени и до 1729 г. велась полемика схоластов Сорбонны со Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем (стороны, естественно, остались при своем мнении)⁶.

Положение католиков в России постепенно укреплялось, несмотря на то, что в середине века на русской службе численно преобладали протестанты из Курляндии, потом из Голштинии. Это привело в конечном счете к их компрометации: связанные с крайне непопулярными в народе и дворянстве Бироном и Петром III, они лишились своего влияния после их падения. Череда дворцовых переворотов избавила католическую церковь от серьезного противника в борьбе за воздействие на русское общество.

Многочисленность представителей католицизма в России вызвала необходимость законодательного оформления их положения. Это было сделано в 1769 г. Екатериной II. Непосредственным главой русской католической церкви стал бессменный ее руководитель на протяжении полувека митрополит Станислав Сестренцевич. Как и православная, католическая церковь подчинялась императрице, тем самым вмешательство папы в русские дела было ограничено.

Первый раздел Польши присоединил к Российской империи традиционно католические западные области. Вслед за этим произошло событие, оказавшее решающее влияние на судьбу католицизма в России: 21 июля 1773 г. декретом папы Климента XIV повсеместно и навечно было упразднено Общество Иисуса.

Немедленно изгнанные из всех европейских стран, иезуиты нашли покровительство Екатерины II, предоставившей им убежище в Белоруссии, где их традиционная роль в воспитании юношества и благодарность правительству имели большое значение в сложный период деления Речи Посполитой. В Могилеве, затем в Полоцке и других городах были основаны иезуитские семинарии.

Большую поддержку делу католической церкви в России оказали французы-эмигранты, искавшие спасения от Французской революции. Граф Прованский (будущий Людовик XVIII) обосновался в это время в Курляндии, граф д'Артуа (будущий Карл X) жил в Петербурге, принц Конде — в Волыни, принцесса Конде — в Орше, где при ее участии

был основан монастырь Ордена траппистов, сотни менее знатных особ расселились по всей стране.

В царствование Павла I страх перед революционным движением в Европе привел к усилению влияния иезуитов, естественных врагов анархии и разрушения христианских идеалов. Как писал активный защитник иезуитов Жозеф де Местр: «Все наблюдатели согласны в том, что революция в Европе, которую называют еще *французская революция*, была бы невозможна без предварительного разрушения Ордена иезуитов»⁷.

Влияние Ордена достигло наивысшего расцвета в эпоху Александра I, когда, казалось бы, революция и присоединение польских земель остались в прошлом. Причины лежали в искусной пропаганде идей католицизма самими иезуитами и их учениками и апологетами, проводившейся под руководством наиболее яркой среди генералов Ордена личности — о. Грубера.

Габриель Грубер родился в 1740 г., в Орден иезуитов вступил в 1755 г. и с 1786 г. являлся преподавателем механики и архитектуры в иезуитской семинарии в Полоцке.

7 марта 1801 г. бреве папы Пия VII восстановило существование Ордена в пределах Белоруссии в знак любезности по отношению к российскому императору, чья поддержка была необходима папе в годы наполеоновских войн. В августе следующего года умер генерал Ордена Франсуа Каре (Caretu, 1731–1802). Его преемник Грубер блестяще воспользовался возможностями приобретенного официального положения. Одной из своих основных задач он считал привлечение детей русских дворян в католическую веру.

В начале века в Петербурге существовало только одно серьезное учебное заведение для дворянской молодежи, имевшее открыто католический характер — Благородный пансион аббата Николая. Он занимал роскошное здание в одном из самых аристократических районов города — на Фонтанке, рядом с домом князей Юсуповых. Высокая плата (2000 рублей в год) и продуманная учебная программа, ориентированная на нужды высшего света, были рассчитаны на привлечение внимания знатных дам. У Николая учились дети Нарышкиных, Меншиковых, Орловых, Кочубеев и других.

В распоряжении иезуитов было только училище при их церкви св. Екатерины, предназначенное преимущественно для детей поляков. Задачей Грубера стало преобразование училища в пансион, способный соперничать с заведением Николая. Отметим, что несмотря на все успехи Николая, сумевшего почти полностью изгнать православие из учебного процесса и, следовательно, действовавшего в интересах католицизма в России, речь идет именно о переманивании иезуитами потенциальных учеников Николая к себе. Грубер в значительной степени отделял

интересы своего Ордена от интересов католической церкви в целом. Объясняется это тем, что воспитанники иезуитов могли оставаться под их воздействием и в будущем, заняв предназначенные для них с рождения высокие государственные посты, в то время как на выпускников Николая Орден не мог оказывать влияние.

Иезуитский колледж был открыт в 1803 г. в здании на Садовой. Он пребывал под сенью мальтийского креста Михайловского замка, как бы отдавая дань памяти прежнего покровителя Павла I. Широкая программа обучения, солидное здание и умелая организация привели к тому, что уже к 1805 г. в новом пансионе обучались более 50 воспитанников благородных фамилий: Голицыных, Толстых, Гагариных, Ростопчиных, Шуваловых, Новосильцевых, Одоевских и других.

Трагическая смерть Грубера в 1805 г., случайно или нет сгоревшего в доме высленного им митрополита Сестренцевича, не изменила положения иезуитов в высшем свете. Генерал Бржозовский, назначенный преемником Грубера, не был столь выдающейся личностью, и все официальные бумаги Ордена, полемические сочинения и пропаганду взял на себя преподаватель философии петербургского иезуитского пансиона о. Розавен (J.-L. de Leisseques de Rozaven, 1772–1851). Среди его работ отметим «Защиту католической церкви от нападков писателя, называющего себя православным», написанную в ответ на «Исследование о учении и духе православной церкви» А. Стурдзы⁸.

Розавену принадлежит заслуга обращения в католичество множества представителей русской знати, также как и другому блистательному оратору петербургских салонов — шевалье Жан-Доминику Бассине д'Огару (Augard). Наряду с ними влиятельными проводниками католицизма в России были будущий генерал Ордена иезуитов Ж.-Ф. Роотган, сменивший на этом посту о. Фортиса в 1829 г., а также о. Гривель.

В 1810 г. российская католическая церковь была подчинена Главному управлению духовными делами иностранных исповеданий во главе с благоволившим иезуитам А. Н. Голицыным, племянник которого воспитывался в их пансионе. При содействии Голицына, а еще более графа де Местра, полоцкая коллегия иезуитов, сосредоточившая в своих руках руководство образованием в западных губерниях, была в 1812 г. возведена указом Александра I в ранг Академии в знак «особенного расположения Нашего к полоцкой иезуитской коллегии толикую пользу принесшей воспитанием юношества»⁹. Как заметил по этому поводу директор департамента духовных дел А. И. Тургенев: «Это начало вашего конца; вы натворите столько, что вас вышлют»¹⁰.

Высшим триумфом иезуитов стала булла папы Пия VII от 7 августа 1814 г. о повсеместном восстановлении Ордена. Объясняя свое решение, папа писал: «Мы чувствовали бы себя виновными в совершении тяжкой ошибки перед лицом Бога, если бы, сидя в лодке

Петра, беспрестанно раскачиваемой волнами, мы пренебрегли сильными и опытными гребцами, готовыми отдать себя на борьбу со стихией, грозящей нам каждую минуту неизбежным кораблекрушением»¹¹.

Период изгнания из Европы закончился и, возможно, не столь заинтересованные теперь в расположении русского правительства, иезуиты стали менее осторожны. В 1815 г. священник костела св. Екатерины в Петербурге о. Баландре выступил с открытой проповедью о превосходстве католической веры над православной. Летом того же года открылся переход в католицизм воспитанника иезуитов Александра Михайловича Голицына. По законам того времени, доступ к высшим государственным постам, вообще к государственной службе был закрыт для отступников от православия. Дядя юноши, А. Н. Голицын, был глубоко потрясен гибелью карьеры родственника (позднее А. М. Голицын подвергался допросам по делу декабристов, но был оправдан, в то время, как его брат Валериан — осужден). Это совпало с возвращением Александра I с Венского конгресса и спровоцировало начало гонений на Орден.

Указ Сената от 20 декабря 1815 г. требовал высылки их из обеих столиц: «Они начали сделанную им доверенность употреблять во зло: стали порученных им юношей и некоторых лиц из слабейшего женского пола отвлекать от нашего и прельщать в свое вероисповедание»¹². Церкви, прежде находившиеся в распоряжении Ордена, были переданы доминиканцам. Однако положение иезуитов в Литве и Белоруссии осталось прежним.

Численность иезуитов в России была довольно велика: на 1816 г. каталог Ордена насчитывал 647 лиц, включая послушников и светских членов, из которых более сотни находились в Полоцкой академии¹³. Их влияние проявлялось в основном в области образования в западных областях, где они были труднозаменимы. Но в среде правительства забота о благополучии православных подданных начинала пересиливать заботу о просвещении иноверцев.

Прежний доброжелатель иезуитов А. Н. Голицын все более охлаждал к ним и, наконец, в марте 1820 г. подал Александру I доклад с предложением выслать Орден за пределы страны, отказав им в покровительстве: «Они употребляют во зло сию доверенность, обольщают неопытную молодость, и сами пользуясь благом терпимости, поселяют в сердцах, ими обманутых, жестокою нетерпимостью, стремятся уничтожить оплот царств, привязанность к вере отечественной, и тем разрушить счастье семейств, производя в них разномыслие»¹⁴.

Но дело, конечно, было не только в заботе министра о счастье россиян. Орден, вновь оказавшийся под эгидой римского папы, перестал соответствовать требованиям российской политики, не допускавшей

вмешательства Ватикана во внутренние дела России. Изгнание иезуитов со всей территории империи в 1820 г. несомненно связано не только со внутренней политикой Александра, но и с возобновлением их союза с Римом.

Это, однако, не означало запрещения в России католического вероисповедания как такового. В стране действовало более двадцати монашеских орденов. Преимущественно в западных областях существовали мужские монастыри доминиканцев, бернардинцев, францисканцев, капуцинов, августиан, бенедиктинцев, не говоря о таких малоизвестных, как кармелиты древних правил и кармелиты босые, каноники латеранские и каноники регулярные от покаяния, тринитары, рохиты, бригиды и т. д. Несколько меньше было аналогичных женских монастырей.

Попытки этих монашеских орденов создать училища, подобные иезуитским, не увенчались успехом по причине недостаточной влияния, а порой и образованности, и после 1820-х гг. католическое образование в России сходит на нет. Этому способствовал также отъезд большинства французских эмигрантов после реставрации монархии Бурбонов.

Период расцвета католической церкви в России закончился, но след, оставленный ее деятелями и апологетами, был чрезвычайно глубок. Кроме упомянутых выше проповедников, следует рассказать о людях, в немалой степени способствовавших утверждению католицизма в России.

Граф де Местр и маркиз де Кюстин

Воспитанник иезуитов, посланник реставрированного Россией сардинского короля, философ, дипломат и оратор, Жозеф де Местр прибыл в Россию в 1803 г. со всей семьей и обосновался здесь на долгие четырнадцать лет, сыграв весьма слабую роль в политике, но весьма важную — в культуре александровской эпохи. Большинство его трудов, получивших такую известность впоследствии (трактат «О папе» и двухтомное сочинение «Вечера в Санкт-Петербурге»), не говоря уже о его многотомной личной и дипломатической переписке, были опубликованы после его отъезда из России вместе с изгнанными иезуитами и не могли оказать воздействия на умы русской публики 1810-х гг.¹⁵

Властителем дум значительной части светского общества он стал не благодаря своей писательской деятельности, а благодаря блестящим беседам, которые на протяжении полутора десятилетий вел в петербургских гостиных. Многочисленные свидетельства современников показывают его ораторские способности, образ мышления, доносят до нас

отдельные выражения¹⁶. Но мемуарные данные предоставляют меньше возможностей для восприятия, нежели знакомство с речами графа де Местра в его собственном изложении.

В 1810 г. по просьбе своего постоянного собеседника графа Раумовского он записал суть своих высказываний в виде не предназначенных для печати записок, изданных впоследствии его сыном Рудольфом. Излагая историю создания этого слабоизвестного сочинения своего отца, Рудольф писал о беседах между сардинским посланником и российским министром народного просвещения: «Их разговоры превращались в цикл лекций, в которых граф де Местр свободно излагал свои идеи об административных мерах, имевших большое значение для будущего процветания империи. Вследствие этих повторяющихся встреч граф Р... попросил графа де Местра изложить письменно мнения, которые он высказывал вслух, распределив их в зависимости от поднятых в них вопросов... Совершенно достоверно, что, написав эти главы о России, граф де Местр не имел намерения опубликовать эти совершенно конфиденциальные страницы»¹⁷.

Основной идеей де Местра стало доказательство серьезнейшей угрозы для России со стороны протестантских священников и преподавателей и необходимости объединения католической и православной церковью во имя борьбы с общей опасностью — протестантством, иллюминатством, философизмом. По его мнению, «философизм, который употребляет все, чтобы убить христианство, использует науку, которой в России предоставлена чрезмерно большая свобода, но от протестантства исходит еще большая опасность»¹⁸.

Автор нисколько не скрывает ненависти к отступникам католической церкви, обвиняя их во всех разрушительных процессах европейской истории, начиная с XVII века. Для подтверждения своей мысли де Местр приводит высказывания великих французских деятелей от Генриха IV до Ришелье и Людовика XV, избегая, однако, ссылок на авторитет католических богословов. Представив, таким образом, развитие отношений к протестантству на протяжении столетий, он делает вывод, что «от этого разрушительного духа семнадцатого века отпочковались все антиобщественные и антихристианские системы, возникавшие до нашего времени: кальвинизм, янсенизм, философизм, иллюминизм и так далее — все они суть одно и то же и могут рассматриваться как одна секта, которая поклялась разрушить христианство и христианские троны, но особенно и прежде всего — дом Бурбонов и папский престол, в чем она уже преуспела настолько, насколько это зависело от человеческих сил»¹⁹.

Последняя оговорка объясняется убеждением де Местра в неотвратимости Провидения, превосходящего волю человека: «Я знаю на верное, что все, что должно пасть, падет, как уже пало все, что должно

было пасть, сколько бы ни старались люди его поддержать»²⁰. Однако провиденциализм французского философа не отрицает необходимости человеческих действий: «Если человек упадет в реку, он непременно должен плыть, ибо если он не будет плыть, он непременно утонет; но из этого еще не следует, что он приплывет туда, куда захочет, поскольку у потока свои права. Мы все погружены в поток, а в революционную эпоху он мчит свои воды еще быстрее»²¹.

Итак, что же ставит в вину протестантам христианский философ? Против чего ратует в записках о народном образовании? Его раздражение вызывает прежде всего развитие естественных наук, достигшее наибольшего расцвета, по его мнению, в протестантских странах: Англии, Голландии, Северной Германии. Приглашение преподавателей из этих стран в учебные заведения России неизбежно приводит к проникновению в них духа сомнения и наблюдения, неумеряемого противоположным воздействием религиозного воспитания: «Если бы еще речь шла о науках чисто математических или физико-математических, зло было бы меньше, хоть и велико, ибо малейший контакт заразен. Но призывать профессоров этого типа в школы и, особенно, греческие и латинские семинарии для преподавания морали, метафизики и рациональной философии — это ошибка, последствия которой проявятся очень скоро»²².

Ближайший вывод, который должно сделать российское правительство, заключается в отказе от услуг протестантских наставников юношества: «Пусть никогда протестантский преподаватель не проникнет в семинарию, школу, университет — православные или католические. Вот милость, о которой все друзья общественного порядка и России на коленях просят у Его императорского величества, и, конечно, эта просьба отнюдь не маловажна для его блага и для блага государства; однако, эти меры не должны предприниматься открыто или легально»²³.

Благо абсолютной монархии — вот кумир, которому верой и правдой служит де Местр. Интересы самодержавия он ставит, в сущности, выше, чем интересы католицизма; если бы они противоречили друг другу, он, вероятно, отдал бы предпочтение первым. Но основная мысль его размышлений — в неразрывной связи духа религиозности и покорности, необходимой в абсолютистском государстве. Нападки философа на науку кажутся необычайным анахронизмом для начала XIX в. и более подошли бы средневековому мыслителю. Но вспомним о недавно закончившейся Французской революции, прошедшей под знаком борьбы с религией. Пусть революция затронула именно католические страны и не была связана с чрезмерным развитием наук во Франции — графу де Местру позволительно забыть об этом и ратовать

за спасение от повторения подобных бедствий в лоне католической церкви, становясь на позиции схоластов Сорбонны или инквизиторов времен Галилея:

«Католическая религия может быть, к тому же, чрезвычайно полезной в другом отношении, так как она представляет великое зрелище повсюду и всегда, но особенно в России в эпоху, в которую мы живем, — это зрелище духа покорного и верующего. Повсюду наука убила религию; мы видим это в протестантских странах, увидим в России, если события будут предоставлены самим себе. Каждый человек, которого монарх привлечет в науку, будет потерян для религии; национальный характер изменится к худшему. Тот род христианского фатализма, который одушевляет русского солдата и делает его лучшим в мире, погибнет; он начнет размышлять и, следовательно, станет опаснее для господина, нежели для врага... Чтобы предотвратить зло, нет ничего лучше, чем зрелище науки верящей и подчиненной, и в этом смысле католическая церковь необходима повсюду»²⁴.

Проникновение католиков в структуры российского образования, за которое выступает де Местр, не может, по его мнению, быть опасным для православия. Главная задача обеих религий не отвлеченно духовная, а практическая — поддерживать в народе верноподданические чувства, и чем больше совокупных усилий будет направленно к этой цели, тем больше послужат они ко благу государства:

«То, что вы сейчас прочтете, покажется парадоксом и, однако, нет ничего истиннее: самый верный и могущественный союзник его императорского величества в поддержании национальной религии — это деятельность братской католической церкви его государства... Оставим в стороне другие религии, которые суть только клубы; православная и католическая церкви согласны в своем служении суверенам, служат вместе, не сознавая этого, несмотря на их внешнюю противоположность. Избежим всех преувеличений: *ненависть* религий — плохо, но *соревнование* — хорошо... Две великие религии наблюдают друг за другом, взаимно поддерживают друг друга, вместо того, чтобы вредить»²⁵.

Точка зрения де Местра вполне совпадала с политикой Александра первой половины 1810-х гг., чего не мог не сознавать сардинский дипломат. Он рассчитывал на сочувствие русского правительства своим идеям и после общих рассуждений переходил к практическим соображениям о развитии народного образования в пяти письмах, написанных тому же Разумовскому в 1810 г., когда генерал иезуитского ордена Бржозовский выступил с настойчивой просьбой предоставить Ордену широкие полномочия в деле просвещения и превратить Полоцкую коллегию в Академию с правом контроля над учебным округом, как у университета.

Это было время поисков новых форм обучения в России, время открытия Царскосельского лицея, создания университетов. Чутко улавливая направление правительственных исканий, опираясь на свои прежние заслуги, иезуиты предложили свое видение необходимых преобразований. Однако записка Бржозовского, поданная императору обычным путем, осталась без последствий и, по-видимому, просто не дошла до Александра. Частные письма де Местра, преследовавшего те же цели, имели большой успех.

В первых посланиях он критикует состояние учебного дела в России и готовит читателя к признанию заслуг католической церкви перед монархией. Затем он переходит к апологии тех, кому должны быть переданы бразды управления воспитательным процессом: «Одна из причуд, которые отличают восемнадцатый век, поместила в России знаменитый орден, исключенный из католических стран, где он, в частности, отличался в воспитании юношества, и я считал бы свою задачу выполненной наполовину, если бы в своих письмах о народном образовании, которые имел честь Вам написать, я не посвятил бы одно—два иезуитам»²⁶.

Главная заслуга иезуитов, делающая их незаменимыми помощниками правительства, состоит в их извечной борьбе с врагами монархизма: протестантством и революцией. Ища поддержки своей точке зрения в среде противников иезуитов, де Местр указывает: «Эта похвала, несомненно, велика и, однако, можно еще добавить: протестантский автор церковной истории, написанной в наши дни со всем возможным предубеждением, твердо убежден, что если бы иезуиты существовали до эпохи Реформации, никогда бы протестантизм не смог бы утвердиться и что если бы они не появились, французская революция стала бы всеобщей»²⁷.

Зачем же в борьбе с революционным духом искать новые средства, если в распоряжении правительства уже есть верные союзники, призванные по самой своей природе отдавать все силы воспитанию молодежи в идеях бесконечной преданности престолу? Неужели развитие наук может быть важнее этой задачи? Зачем вообще нужна наука, приносящая один вред государству, особенно в эпоху нестабильности в мире?

«Какая слепота, господин граф, какая непоследовательность человеческого разума! Уже три века существует общество, специально призванное к воспитанию юношества; которое освобождает государство от груза забот о народном образовании; которое несет науку юношеству без иной награды, кроме чувства выполненного долга; которое возвещает беспрестанно народу и, особенно, молодежи, столь ценной для государства: Независимость не принадлежит народу, или, если она принадлежала ему в первобытные времена, лишившись ее, он не вправе требовать ее обратно. Бог есть его творец, это ему он подчиняется в лице государя. Никакие причины не позволяют его судить

или не подчиняться ему, кроме как в преступлении; если же он требует преступления, нужно убить себя, но личность суверена священна и ничто не извиняет преступления против него»²⁸.

В этой фразе слышна отчетливая полемика с «Общественным договором» Ж.-Ж. Руссо, понятная в человеке, видевшем претворение в жизнь идей философа в действиях его искреннего поклонника Максимилиана Робеспьера. В самом деле, в период якобинской диктатуры только имя Руссо осталось на знамени революции, и последствия французских потрясений не были преодолены в Европе к 1810 г. Устранение опасности революционного взрыва в России де Местр видит только в союзе правительства и иезуитов, единственно способных противостоять тлетворным веяниям благодаря продуманной системе народного обучения: «Ищите же себе *союзников*, господин граф, они необходимы Вам, и я осмелюсь уверить Вас, что у злого духа, который преследует Вас, нет более ужасных врагов (и более благодетельных для нас друзей), чем замечательный орден, который я хотел представить Вам на этих страницах менее в его интересах, чем в интересах Вашей родины, где уважение и признательность меня в некотором роде натурализовали»²⁹.

Глубокая консервативность позиции де Местра, ее католический характер, несколько противоречащие либеральным устремлениям начала александровского царствования, благодаря красноречию и умелым дипломатическим маневрам графа принесли успех. Полоцкая коллегия превратилась в Академию. Пророчество Александра Тургенева о скором крахе иезуитов сбылось, де Местр и Орден вынуждены были покинуть Россию. На время католическая пропаганда в стране приостановилась.

В годы правления Николая I, озабоченного борьбой с революцией и инакомыслием в России, связи с Европой значительно ослабли и были во многом возложены на путешественников. Свидетельства европейцев не были беспристрастны. Как замечал сам де Местр: «Мало пишущих путешественников говорили о России с любовью. Почти все они схватывали ее слабые стороны, чтобы развлечь или озлобить читателей... Часто русский слышал голос клеветы, еще чаще неблагодарности. Он имеет, без сомнения, право выступить против писателей, лишенных деликатности, которые платят оскорблениями за его гостеприимство, но он не отказывает в доверии чувствам, прямо противоположным»³⁰.

Еще находясь в России, сардинский философ обсуждал в переписке со своим коллегой, другом и дипломатическим противником П. Б. Козловским, русским посланником в Сардинии, возможность создания книги о России. Предложение исходило от князя Козловского, тайного католика (тайной его обращение было разве что для правительства) и, возможно, иезуита³¹. Де Местр отвечал ему: «Никогда никто не пи-

сал о России с любовью. Мысль, которую Вы мне предлагаете, нередко приходила мне в голову. Такое сочинение было бы очень интересным, но оно не может быть написано в России»³².

Граф не осуществил своего намерения, посвятив годы после отъезда из России созданию «Вечеров в Санкт-Петербурге» и трактата «О папе». Но Козловский и его старинный друг А. И. Тургенев не оставили идеи печатно выступить с разоблачением злоупотреблений самодержавия перед лицом европейцев и самих россиян.

Ни один русский, желающий продолжать жить в своей стране, не мог бы открыто выступить с обличением николаевского царствования. Поэтому Тургенев с Козловским направили свои заботы на иностранца, который мог бы это сделать и который сделал это, — Астольфа де Кюстина³³.

Почему же именно Кюстин был выбран ими из большого числа путешественников, приезжавших в те годы в Россию, для внушения ему необходимых взглядов? Отчасти потому, что он был давно и хорошо известен Александру Ивановичу, встречавшему его в салоне мадам Рекамье и у Шатобриана, близкого друга матери Кюстина — блистательной красавицы Дельфины де Сабран. Маркиз был плодовитым писателем, не особенно популярным, но заметным. Его романы и книги о путешествиях привлекали прекрасным стилем и, что важнее, соответствием эпохе. Он был представителем романтизма, воплотившим с необычайной силой в своих произведениях и личной жизни дух времени со всеми его достоинствами и недостатками. Это и определяло его место в литературе того времени, вместе с тем обеспечив его полное забвение с уходом эпохи романтизма.

Таким образом, важные и интересные широкой публике идеи под пером Кюстина должны были получить дополнительное звучание, он не задавил бы их тяжеловесным слогом.

Тургенев сознательно стремился показать французу худшие стороны российской действительности, уверенный в том, что ужасным обвинением правления Николая I перед лицом всей Европы станет будущая книга маркиза. Только этим убеждением можно объяснить исключительное внимание, оказанное Тургеневым путешественнику. Он не только позаботился рекомендовать его всем своим петербургским и московским друзьям из числа наиболее просвещенных лиц, но сам приехал в Россию и практически сопровождал Кюстина в его поездке от Петербурга до Троице-Сергиевой Лавры.

Космополит, один из самых оригинальных людей Европы того времени, блестящий, остроумный собеседник, князь Козловский легко и с удовольствием мог откликнуться на просьбу Тургенева помочь в создании у путешественника неблагоприятного образа русского

стройка. Идеи, внушенные князем, стали стержнем «России в 1839 году». Он говорил об азиатском характере русского народа, лишенного благотворного влияния рыцарства и католицизма, а с ними — понятия о чести; о тысячелетней отсталости России от Европы вследствие принятия христианства от Византии и монгольского нашествия; из порабощения во времена татар, вынуждавшего хитрить и лицемерить, он выводил лживый характер русских правителей до последнего времени, деспотичных, нетерпимых к инакомыслию, особенно религиозному; наконец, он говорил об униженном положении православной церкви, подчиненной светской власти при Петре I. Желая заслужить полное доверие собеседника, Козловский не скрывал своего католичества, о чем из карьерных соображений обычно не упоминал.

Огромная популярность «России в 1839 году» у европейских и русских читателей объяснялась резкой критикой российского самодержавия, прозвучавшей необычайно актуально накануне Крымской войны. Но для самого автора большее значение имели его религиозные идеи, пронизывающие книгу от первой до последней страницы. Суть их — в стремлении доказать превосходство католической веры над всеми остальными, в том числе православной. Автор не устает повторять десятки раз на протяжении всех четырех томов, что католическая церковь — самая свободная в мире, потому что независима от светских властей. Эти рассуждения никак не связаны с основным содержанием книги.

Позволю себе привести несколько цитат из одного только «Резюме путешествия» Кюстина, показывающих ход размышлений автора о судьбе России и настойчивость, с которой он внушает читателям мысль о великих достоинствах католичества:

«Отделенная от Запада принятием греческой религии, она вернулась спустя века, чтобы с непоследовательностью обманутого самолюбия просить у наций, созданных под влиянием католицизма, цивилизации, которой она была лишена из-за своей государственной религии. Эта византийская религия, вышедшая из дворцов, чтобы утверждать всюду военный порядок, не отвечает наиболее возвышенным стремлениям человеческой души; она помогает полиции обманывать народ: вот и все.

Она изначально сделала этот народ недостойным той культуры, к которой он стремится.

Только независимость церкви может вдохнуть жизнь в религию, так как развитие самой благородной способности народа — способность верить — зависит от качеств духовенства. Человек, призванный передавать людям божественное откровение, должен пользоваться свободой, неизвестной всем священникам, восставшим против своего духовного отца. Унижение представителей культа есть первое наказание за ересь;

вот почему во всех православных странах мы видим священников, презираемых народом, несмотря на покровительство государей (или, лучше сказать, благодаря ему). Это происходит оттого, что они поставлены в зависимость от государей даже в том, что касается их священного назначения.

Народы, которые знакомы со свободой, никогда не будут внутренне подчиняться зависимому духовенству.

Недалеко то время, когда все поймут, что в религии важно достичь свободы не для толпы, а для пастырей.

Когда мир достигнет этого — произойдет великий шаг вперед.

Толпа всегда слушается людей, которых она выбирает в качестве вождей: зовите их священниками, учителями, поэтами, учеными, тиранами — душа народа в их руках; религиозная свобода для масс — это химера. Но ради блага множества людей необходима свобода для человека, призванного осуществлять церковную миссию. В мире нет свободных священнослужителей, кроме католических.

Порабощенные пастыри могут вести за собой только бесплодные умы: поп может научить нацию только преклонению перед силой!»³⁴.

Буквально повторяя в конце книги то, что в первых письмах вложил в уста князя К... (Козловского), Кюстин характеризует русских как народ «без средневековья, без воспоминаний, без католицизма, без рыцарства, без уважения к честному слову, истинных византийцев»³⁵.

Начав рассуждения о предпочтительном политическом строе, он и здесь немедленно сбивается на прославление католицизма:

«С феодальной аристократией покончено, меньше стало неугасимого света, исходящего от великих исторических имен; но в обществе, которое хочет жить, средневековое дворянство должно быть заменено, как это давно уже произошло в Англии, наследственными должностями. Эта новая аристократия, состоящая из разных элементов, основанная на должности, происхождении и богатстве, приобретет доверие, только опираясь на новую религию; однако, я это говорил и повторяю снова, так как считаю необходимым: единственная свободная религия — это католицизм. Католическая церковь — самая свободная из всех, поскольку она одна не зависит ни от какой временной власти; власть папы предназначена ныне для защиты духовной независимости. Аристократия — это правление независимых умов; и не лишне еще раз повторить: католицизм — это религия свободных священников»³⁶.

Особенностью эпохи Кюстина являлся глубокий политический разлад между Россией и западноевропейскими странами. Он существовал, разумеется, и во времена де Местра. Но в 1830–1840-е гг. у Николая не осталось никаких союзников в Европе, и не было надежды на соединение благодаря католицизации русского образования. Поэтому лейт-

мотивом взглядов Кюстина становится не противопоставление католицизма и революции, а противопоставление католицизма и православия:

«У Рима и католичества нет более опасного врага, чем император России.

Может быть, назревающая борьба заставит протестантов понять ту истину, какую я уже объяснял много раз и на которой настаиваю, так как считаю ее единственно необходимой для скорейшего объединения христианских общин: что есть единственный в мире по-настоящему свободный священник, это — священник католический. Всюду, кроме католической церкви, священники подчиняются иным законам, иным светочам, помимо своей совести и учения. Мы трепещем, видя безрассудства англиканской церкви, содрогаемся, видя унижение православной церкви в Петербурге... Римская церковь единственная, кто сохранил чистоту веры, повсюду на земле она, с возвышенным благородством, с героическим терпением, с непреклонной убежденностью, охраняет независимость духовенства от узурпации светских правителей, кто бы они ни были. Какая церковь не позволила ни одному правительству унизить себя до положения полиции веры? только одна — католическая церковь. Свобода, которую она сохранила ценой жизни своих мучеников, — основной принцип ее жизни и могущества. Будущее мира — в ней, потому что искажения не коснулись ее...»³⁷.

Жозеф де Местр с достаточным уважением относился к православному духовенству, что объяснялось особенностями его положения и целями, которые преследовали иезуиты. У Кюстина нет никаких ограничений, его суждение о православии весьма сурово:

«Я видел в России христианскую церковь, на которую никто не нападает, которую все уважают, по крайней мере, внешне; церковь, которой все благоприятствует в утверждении ее нравственного авторитета. И, однако, эта церковь не имеет никакой власти над сердцами; она порождает только ложь и суеверие.

В странах, где религия совсем не уважается, она не отвечает ни за что. Но здесь — где весь престиж абсолютной власти помогает священникам в исполнении их обязанностей; где на веру не покушаются ни устно, ни письменно; где религиозные обряды, так сказать, возведены в ранг государственного закона; где обычаи помогают вере, как у нас они противоречат ей; — здесь можно упрекать церковь за ее бесплодность. Эта церковь мертва. И, однако, судя по тому, что происходит в Польше, она может и преследовать. В то же время она лишена высоких добродетелей и великих талантов, для того, чтобы завоевывать благодаря силе мысли. Одним словом, русской церкви недостает того, что и всей стране — свободы, без которой уходят жизненные силы и исчезает свет»³⁸.

Религиозные идеи Кюстина не произвели впечатления на его многочисленных читателей и были совершенно не замечены критикой. Но призывы к свободе, пусть только духовной, бесконечным рефреном звучащие в «России в 1839 году», не пропали даром. Реформы Александра II открыли новую страницу в истории отношений России и Западной Европы, позволив снова надеяться на возможность религиозного слияния во имя политического и культурного единства. Реформы многое изменили в жизни России, но о духовной свободе, о свободе совести по-прежнему не было речи. Поколение людей, выросшее в атмосфере общественных споров 1830–1840-х гг., плодом которых во многом стала книга Кюстина, усвоило некоторые идейно-философские принципы предшественников. В его среде и зародилось течение общественной мысли — русский католицизм.

Глава II

Результаты пропаганды католицизма

Истоки русского католицизма

Вековая идея единой неделимой церкви и столь же давняя мысль о первенстве церкви католической сошлись на российской почве, дав в 1830–1840-е гг. начало одному из течений либеральной оппозиции. В начале же XIX века консервативные и радикальные идеи, впоследствии соединившиеся в русском католицизме, существовали отдельно. Вера в истинность одной только католической церкви не препятствовала революционным настроениям, тогда как приверженность идеалам Вселенской церкви могла обернуться реакционностью (в последующую эпоху поддержка идеи Вселенской церкви стала формой сопротивления официальной идеологии в России, а чисто католические настроения — проявлением косности).

Из многих представителей раннего русского католицизма остановлюсь на двух наиболее ярких и глубоко противоположных примерах: императоре Александре I и его политическом противнике декабристе М. С. Лунине.

Глава русской православной церкви, император Александр Павлович, естественно, не может быть заподозрен в симпатиях к католической вере или желании принять ее. Попытки доказать католицизм Александра, предпринятые И. С. Гагариным и П. О. Пирлингом, оказались бесплодными. Основные их аргументы опирались на сомнительной достоверности мемуары генерала Мишо, адъютанта Александра, продиктованные им в старости. Миссия Мишо в Ватикан в конце 1824 г. с целью пригласить в Россию католических проповедников и улучшить напряженные отношения с папским престолом не подлежит сомнению. Факт получения им с помощью российского посла в Риме А. Я. Италинского аудиенции у папы также удостоверен. Но стремление извлечь из этого факта вывод о намерении самого Александра I обратиться в католичество, прерванном его внезапной кончиной, есть

стремление выдать желаемое за действительное. Едва ли мог император принести интересы государства в жертву даже самым пылким своим желаниям¹.

Однако его жизнь давала некоторые основания для подобных предположений. Получив церковное воспитание, обычное для высшего слоя русского общества, он оставался достаточно чужд религиозным догмам. Как утверждается в единственной работе, отчасти посвященной религиозно-нравственному образованию Александра I, «религиозность Александра лишена была всякой вероисповедной, церковной почвы и отличалась потому характером неопределенным, почти фантастическим... Александр имел очень поверхностное понятие о христианстве и его истории вообще и очень плохо знал учение и обряды своей собственной церкви»².

Такое положение привело не к окатоличиванию императора, чего трудно было бы ожидать в его положении, но к убеждению в целостности христианской церкви, незначительности расхождений различных ее ветвей. Тяжелые испытания для России в годы наполеоновских войн укрепили его упования на единого бога. В конце 1812 – начале 1813 г. в Петербурге при покровительстве Александра и его ближайшего сподвижника А. Н. Голицына открывается отделение Библейского общества, созданного в Англии с целью распространения по всему миру универсальных христианских идей безотносительно к церковным различиям. Идеи соединения церквей носились в воздухе. О братстве католической и православной церкви писал Жозеф де Местр.

Стремление к установлению всехристианского единства воплотил Акт о Священном союзе, подписанный Францем I, Фридрихом-Вильгельмом III и Александром I по инициативе последнего. Три правителя — католической, протестантской и православной стран — подписали документ об укреплении единой христианской нации и призвали присоединиться к нему правителей других государств.

Позволю себе привести часть этого договора, но не в окончательной его редакции, а в оригинале, предложенном Александром, без исправлений Франца I и Меттерниха, смягчивших первоначальные формулировки мысли о христианском всеединстве. Акт имеет исключительное значение для понимания религиозной политики России начала XIX века и ее влияния на целое поколение русских католиков, а впоследствии — на чаадаевский идеал Вселенской церкви:

«Во имя пресвятой и нераздельной троицы.

Их в-ва император австрийский, король прусский и император российский, вследствие великих происшествий, ознаменовавших в Европе течение трех последних лет, наипаче же вследствие благоденствий, которые божию провидению было угодно излиять на государства, коих правительства возложили свою надежду и упование на единого бога,

восчувствовав внутренне убеждение в том, что ранее установленный державами образ взаимных отношений должно совершенно переменить и что крайне необходимо прилагать старания, дабы заменить его порядком, основанным единственно на высоких истинах, внушаемых вечным законом Бога Спасителя.

Объявляют торжественно, что предмет настоящего акта есть открыть пред лицом вселенной их непоколебимую решимость как в управлении вверенными им государствами, так и в политических отношениях ко всем другим правительствам, руководствоваться на будущие времена не иными какими-либо правилами, как заповедями сей святой веры, заповедями любви, правды и мира (...)

Статья II

Единое преобладающее правило да будет как между помянутыми властями, так и подданными их приносить друг другу услуги, оказывать взаимное доброжелательство и любовь, почитать всем себя как бы членами единого народа под именем христианской нации, поелику три союзные государя почитают себя аки постановленными от провидения для управления тремя областями сего одного народа, а именно: Австриею, Пруссиию и Россиею, исповедуя таким образом, что самодержец народа христианского, во многом единого, не иной есть, как тот, кому собственно принадлежит держава, поелику в нем едином обретаются сокровища любви, ведения и премудрости бесконечные, то есть наш Божественный Спаситель, Иисус Христос, глагол всевышнего, слово жизни. Соответственно с сим, их в-ва с нежнейшим попечением убеждают своих подданных со дня на день утверждаться в правилах и деятельном исполнении обязанностей, в которых наставил человек божественный спаситель, аки единственное средство наслаждаться миром, который истекает от доброй совести и который един прочен»³.

Провозглашенные принципы единой христианской нации, не связанной церковными различиями во имя охраны религии (общей!) и мира, одновременно являлись провозглашением борьбы с революционным духом эпохи, началом превращения России в «жандарма Европы».

Они не противоречили последовавшей через год высылке иезуитов из столицы, а затем и из России. Напротив, католическая пропаганда в чистом виде не соответствовала идее христианского всеединства и, следовательно, должна была быть пресечена.

Антиреволюционность, консервативность, заложенные в установлениях Священного союза, прямо не вытекали из идеи Вселенской церкви — в следующее царствование эта идея обрела отчетливо оппозиционный характер. Но размытость понятий — идет ли речь о воссоединении народов, или государств, или только правителей — позволяла

трактовать ее в зависимости от идеологических установок ее апологетов. Во многом реакционный характер религиозной политики Александра I позволяет, тем не менее, видеть в нем прямого предшественника русского католицизма.

Религиозные взгляды Михаила Лунина противоречат теории о единой христианской религии и цивилизации, составляющих ядро русского католицизма, но его деятельное неприятие существующего в России режима, критика подчиненного правительственной идеологии положения православной церкви оказываются близки чаадаевской концепции. Обращению Лунина в католицизм способствовал его воспитатель Вовилье; впоследствии беседы с Ж. де Местром сделали декабриста убежденным сторонником католической церкви: «Всякий, кто хочет быть спасен, прежде всего должен исповедовать католическую веру; и если кто не будет блюсти ее в полноте и неприкосновенности, то несомненно навеки погибнет»⁴. Католик с детства, Лунин не испытывал тягостных сомнений в момент смены веры, присущих зрелому возрасту и становившихся плодотворным источником надежд на слияние религий. Поэтому ему чужды идеи христианского единства.

Вероисповедание не оказало влияния на биографию Лунина, не стало причиной дополнительных гонений, своей жизнью он доказал абсурдность противопоставления католицизма и революционности. Католическая вера не мешала ему бороться за торжество дела освобождения России. Религиозность поддерживала его в тяжелейшей «ссылке в ссылку»: его политические сочинения, созданные в Сибири, стали свидетельством несгибаемой воли. В основных работах Лунин не касается темы католицизма, поскольку не в религии видит причины и суть революционного движения в России.

Но его «Записная книжка», которую он вел в 1836–1840 гг., насквозь проникнута апологией католической веры. Он считает ее воплощением гражданской и религиозной свободы, начал единства и равенства людей, в то время как православная церковь представляется ему «орудием политической власти»: «Во всех сектах есть нечто хорошее, смешанное с ложным, без чего они не могли бы существовать. У одних это принцип гражданской и религиозной свободы, у других равенство людей между собою, почти у всех — простота и строгость нравов; один лишь католицизм вмещает и добро и истину»⁵.

При этом католическая вера, по его мнению, одинаково «подходит высоким умам, которые в лоне авторитета отдыхают от сомнений, и умам заурядным, находящим доступные им идеи в единстве, неподвижности и равенстве»⁶. Эта мысль особенно интересна: идеи равенства и единства, извлеченные из католицизма, декабрист оставляет заурядным умам. Просвещенные же, думающие люди ищут в католичестве прибежище от духовных метаний в сложную эпоху революционных

бурь. Но Лунин стремится не к уходу от борьбы в мир грез, а к короткому отдыху посреди сражений. Мотив католицизма как тихой гавани для скитальческой души, заменяющей семейные привязанности и домашний очаг, скользит по страницам «Записной книжки». Вера поддерживает Лунина не только в выпавших на его долю мучениях, но и в сожалениях об ушедшей любви, об отсутствии супружеских и родительских уз.

Чисто личные чувства сливаются, как это свойственно поколению декабристов, с мотивами гражданскими. Любые человеческие отношения декабристы мерили соотношением прав и их использования. Поэтому рассуждения Лунина часто приводят к неожиданным выводам: «Всякая человеческая власть от бога: супружеская, родительская, домашняя, гражданская, религиозная или церковная... Однако всякая человеческая власть имеет пределы, поскольку имеет обязанности. Как только она эти пределы преступает, возникает личное или общественное сопротивление на основании другой власти, также исходящей от бога... Установить, преступила ли власть свои пределы, можно с помощью свидетельства, и, следовательно, это доступно любому человеку. Как в вопросах религиозной власти решение о призвании доступно всем верующим, так в отношении власти политической решение о ее пределах доступно всем гражданам»⁷.

Так, идеи католицизма становятся у декабриста обоснованием религиозной свободы и веротерпимости и, одновременно, основанием общественного или личного сопротивления злоупотребления политической власти, приобретаемая революционный пафос. Религиозные взгляды Лунина, сформулированные почти в одно время с основными концепциями Чаадаева, оказываются близки им по духу. Истоки взглядов обоих мыслителей лежат в 1810 – начале 1820-х гг., и Михаил Лунин может быть назван предшественником радикальной стороны русского католицизма.

Первый период обращений

Активная пропаганда католицизма в России на протяжении первой половины XIX века не могла не принести результатов. Нельзя их преувеличивать — едва ли число обращенных сравнялось с числом проповедников, но нельзя и преуменьшать, как нарочито делал И. С. Ггарин в 1866 г.: «...в продолжении полувека обратилось полудюжина дам и один мальчик...»⁸.

Вопрос о том, сколько же всего было православных русских, перешедших в католичество и каково было их влияние в обществе, совершенно не изучен и весьма сложен. Во-первых, из числа адептов следует исключить русских дам, вышедших замуж за католиков

Франции, Италии или Польши, и их детей, поскольку отъезд за границу и слияние с католической средой делали их переход в веру мужа практически неизбежным и несложным. Одной из главных причин при этом становилось нежелание разрывать духовные связи с собственными детьми, рожденными в католической вере. Российское правительство не препятствовало в этом женщинам и никак не наказывало их, тем не менее переход мог сохраняться в тайне, дабы не огорчать оставшуюся в России родню.

Эти мотивы хорошо раскрыты в письме Ж. Дантеса к И. Гагарину 1847 г., где он сообщает о судьбе своей жены Е. Н. Гончаровой: «С первых лет нашего брака Катрин была удручена мыслью, что самые близкие ей люди исповедуют чуждую ей религию, что лишало ее возможности целиком руководить умами и душами ее четырех детей, чего она была так достойна! Эти и другие мотивы властно требовали от жены изучения и принятия католицизма; и если она не предала гласности свое отречение, то только из похвального желания не принорочить огорчения матери, единственной из всей семьи, кто поддерживал с ней отношения. Несмотря на это, Катрин умерла, окруженная всем утешением, которое дает наша церковь»⁹.

Можно полагать, что почти все русские женщины, вышедшие замуж за иностранцев-католиков или поляков, в том числе вторым браком, принимали католицизм и обращали своих детей, даже от первого брака. Число этих дам и их потомства не поддается учету, но весьма велико. Аналогичный процесс происходил при женитьбе русского подданного на иностранке с последующим проживанием за границей. В этом случае, как правило, сам мужчина и его дети (с русской фамилией) становились католиками (в качестве примера приведем Михаила Александровича Голицына, русского посланника в Мадриде, Дмитрия Петровича Бутурлина, Андрея Кирилловича Разумовского, Петра Борисовича Козловского). Достаточно распространены случаи возврата к религии предков лиц польской и иной иностранной крови, крещенных при рождении в православие. Подобные естественные случаи перехода в католическую веру не могут составлять явления в русском обществе, сотнями корней связанном с иностранными родами¹⁰.

Общественным явлением было другое — отречение от православия лиц, живущих в России, в православной семье и принимающих католицизм под влиянием проповедников или родственников по зрелом размышлении, ради душевной потребности, сознавая всю сложность, ответственность и даже опасность такого шага. Правительство ставило многочисленные препоны, предназначенные отрезвить увлеченные умы и не допустить религиозного многообразия в русском обществе. Причиной было отчасти желание противодействовать утечке состояний

в казну католической церкви (как это произошло с деньгами З. А. Волконской). Но главным было опасение увидеть в лице русских католиков борцов за религиозную и политическую свободу Польши.

В русском общественном мнении слова «поляк» и «католик» были почти синонимами, о чем писал впоследствии И. С. Гагарин, порицая распространенный логический ряд: Польша — воплощение революционного духа, следовательно, все католики — революционеры¹¹. Опасения правительства не были беспочвенны — русские католики действительно в массе выступали против религиозных притеснений поляков и гонений на униатов. Это объясняет, почему принятие католицизма ставилось в ряд с государственными преступлениями (как подрыв территориальной целостности страны, антиправительственная пропаганда), но почти не вменялось в вину женщинам, как менее общественно опасным.

Главной формой наказания было лишение всех прав российского подданства и состояния лиц, огласивших свой переход в католицизм, покинувших страну и отказавшихся вернуться и принять церковное покаяние, или уличенных в пропаганде католицизма (это, однако, распространялось только на служащих мужчин, неслужащие могли быть подвергнуты домашнему аресту — как Н. Б. Голицын или П. Я. Чаадаев). Женщины сохраняли права состояния и возможность вернуться в страну даже в глухие годы николаевского правления, чем пользовалась, например, С. П. Свечина в 1834 г.¹²

Преследование по закону заставляло служащих сохранять в тайне переход в католицизм (М. А. Голицын, П. Б. Козловский) или навсегда покидать родину (И. С. Гагарин, В. С. Печерин и другие). Одновременно более свободное положение женщин, возможность остаться в России отводили им исключительную роль в деле обращения родных и знакомых, в пропаганде католицизма.

Большинство обращенных скрывали свой переход в католичество, особенно сам момент смены религии. Поэтому исключительную ценность для понимания путей, какими приходили они к настоящей потребности принятия иной веры, имеют дневниковые и мемуарные свидетельства самих русских католиков, дополняемые их перепиской с родственниками или религиозными наставниками. Таких свидетельств сохранилось немного, но и они показывают широкий спектр путей, которыми достигали католицизма — от революционности до великосветской скуки.

В распоряжении исследователя имеется дневник С. П. Свечиной периода обращения и ее письма к о. Равиньяну, способствовавшему ее отречению (P. G. F. X. de la Croix de Ravignan, 1795–1858); обширные мемуары Г. П. Шувалова и Е. П. Балабина; дневник, мемуарная записка, переписка периода обращения И. С. Гагарина; письменное признание

Ю. К. Астромова; воспоминания В. С. Печерина и С. С. Джунковского, написанные в качестве оправдания и объяснения некогда избранного пути.

Дополнительное значение этим документам придает то, что их авторы (за исключением Гагарина) пришли к католицизму не под влиянием семейных традиций или ярких проповедников, но в результате собственных размышлений и нравственного развития. Что касается Гагарина, то, хотя его и поддерживал пример теток, С. П. Свечиной и Е. П. Гагариной, однако философский, исследовательский склад ума заставлял его искать логических и моральных обоснований сделанного выбора, и в конечном счете, его выбор стал наиболее обоснованным, последовательным и искренним.

Изучение биографий русских католиков выявляет интересную закономерность: несмотря на отдельные исключения (сестры Белосельские, Д. Д. Голицын, А. М. Голицын), основная масса обращений четко делится на два периода — 1800–1810-е гг. и 1840-е гг. В первом случае обращались лица, родившиеся в 1760–1775-е гг., преимущественно петербургские светские дамы или воспитанники иезуитских пансионов. Несомненно, этот процесс был тесно связан с прямой деятельностью католических проповедников в России. Во втором случае отечественную веру оставляли молодые люди 1810-х гг. рождения, не получившие католического воспитания, под влиянием собственных раздумий. При чем их разрыв с православным миром был, как правило, полным — они уходили в монастырь. Очевидно, речь идет о двух разных явлениях в духовной истории русского общества.

Наиболее глубокий анализ собственных идейных исканий, характерных для начала XIX века, оставила С. П. Свечина. Ее личность воплощает многие общие для обращенных первого периода качества. Софья Петровна родилась в 1782 г. в семье генерала Соймонова, рано вышла замуж за генерала Свечина, чья карьера была связана с правлением Павла I и рухнула после его гибели. К 1815 г. разочарованность Свечиной в перспективах мужа, усталость от светской жизни, болезнь, переход в иную возрастную категорию привели ее к душевному кризису. Удалившись из Петербурга в имение князей Барятинских, она провела там в одиночестве несколько месяцев, пытаясь разобраться в собственных чувствах и найти новый интерес к жизни. В этот период она вела дневник, изумительно показывающий процесс перехода от преданности православию к преданности католицизму и причины перехода. Наставником Свечиной в этот период был о. Равиньян, принявший ее исповедание веры 27 октября/8 ноября 1815 г.

Первые размышления Свечиной были вызваны чтением «Истории» кардинала Флери. Книга произвела на нее определенное впечатление, которое стало отправной точкой на недолгом, но мучительном пути

смены вер: «Я ясно вижу теперь, что центр религиозного единства — в Риме; что первенство папы признается всеми христианами; что обещания Христа даны были именно святому престолу апостола Петра и что его наследники в прежние века *посвящали собратьев*; но я вижу также, что восточная церковь никогда не предоставляла папе безграничную власть, которую вручил ему Запад, и что во многих отношениях она единственная ныне, которая сохраняет чистоту первоначальных установлений»¹³.

Раздумья Свечиной — несомненно, под влиянием круга чтения — носят более историко-богословский характер, а не лежат исключительно в области чувств. Для великосветской дамы ее желание глубоко проникнуть в суть вопроса, понять его рационально, а не эмоционально, достаточно необычно.

В сентябре, всего за два месяца до обращения, она стояла на вполне ортодоксальных позициях, хотя и сожалела о факте разделения церквей: «Без сомнения, раскол — великое зло и мы вполне ощущаем его последствия; но столь же верно, что проникаясь духом первых веков христианства, изучая его принципы и установления, мы видим различные ограничения той власти, которая впоследствии перестала признавать их»¹⁴.

Вскоре Свечина, воспитанная на идеалах александровского царствования, воспринявшая дух идей Священного союза, начинает мечтать о воссоединении церквей во имя христианского единства, ибо все еще ужасается трудностям смены веры для каждого отдельного человека:

«...объединение в массе может свершиться легче, чем соединение для отдельной личности... Исхождение Святого Духа, единственный догмат, разделяющий церкви, неразрешенный ни одним авторитетом, равно признанным Востоком и Западом, мог бы быть передан на всеобщее обсуждение. Достаточно признать первенство папы и римской церкви как центра единства (что кажется бесспорным), потом предоставить папе право суждения в сложных случаях... и разорванные узы восстановились бы, не нанося ущерба внутренней независимости нашей церкви. Эти урегулированные вопросы сохранили бы нам все остальное — наши обряды, обычаи и церемонии.

Отдельный же человек, желающий воссоединиться с римской церковью, не может сделать это с той же легкостью; он вынужден оставлять все ценное для него в его вере, все воспоминания без гарантии, что он приобретет больше, чем оставляет; он должен начать заново жизнь, подчиняясь закону, чье первое действие — разорвать гармонию между песнями, осенявшими его детство, и теми, что сопровождают его последний вздох.

Боже мой! какой тягостный и скорбный выбор! Сколь тяжелее сознавать свою участь! Насколько бы легче я противостояла отвращению и сожалениям, если бы Твой голос, что говорит в моем сердце, поддержал меня на пути, куда я была увлечена без сопротивления, и по которому иду, не сознавая, где и как остановлюсь!»¹⁵

Отчаянный призыв мятущейся души может быть поставлен в вину о. Равиньяну, оставившему подопечную без должной поддержки, тем более, что она не видит рядом достойных примеров для подражания: «Был ли когда-нибудь католик, доказавший свою преданность вере, который перешел бы в православие?.. Пусть мне покажут хоть одного православного, известного умом или набожностью, который перешел бы в римскую веру»¹⁶.

Свечина переходит от одной привязанности к другой. То она считает, что «свет, отбрасываемый православной церковью, менее ярок, чем сияние католической церкви, но более стоек: медленный огонь сильнее греет. Если православная церковь не так богата талантами, набожностью и добродетелью, то она и не запятнала себя злоупотреблениями, как римская церковь»¹⁷.

То признает, вслед за любимым Гиббоном, что «гений, рвение и таланты защитников католицизма предназначены поражать умы. Склоняться под воздействием Фенелона, Боссюэ, ... значит быть побежденным достойной рукой»¹⁸.

Однако окончательно и бесповоротно обратил Свечину к католицизму не католический автор и даже не о. Равиньян, а митрополит московский Филарет своей книгой «Разговоры между испытующим и уверенным»¹⁹. Написанная по-русски, она тем не менее не прошла мимо внимания никогда не пользовавшейся родным языком Свечиной, и произвела на нее крайне отрицательное впечатление. Раздражение вызывали не столько содержание или поучительный тон книги, не слишком отличный от аналогичных сочинений апологетов католицизма (в том же стиле писал впоследствии свои «Вечера в Санкт-Петербурге» де Местр), но ограниченность языка и неоригинальность мысли. Страницы книги словно воскресили перед ней худший образ русского православного священника, настолько далекого от великосветского идеала манер и речи, насколько это возможно. Очень впечатляют схожие по содержанию, но противоположные по смыслу рассуждения Свечиной до и после прочтения книги Филарета.

До знакомства с сочинением митрополита она пишет: «Нельзя отрицать, что первые века христианства произвели на Востоке епископов, безгранично более славных убеждениями и талантами, чем римские епископы. После раздела церквей, их блеск сильно уменьшился, и это легко объяснимо политическими несчастьями, поразившими эту часть мира. Столь же верно, что не было примеров мудрости и доблести,

какие не дали бы многие епископы, которыми гордится православная церковь. Поведение русских патриархов в самые тяжелые времена, посреди потрясений и смут, являет, по-моему, самую прекрасную страницу нашей истории. Ветви, обрубленные от настоящего ствола, засыхают и не приносят таких плодов»²⁰.

После чтения Филарета она совершенно меняет взгляды: «Заслуживает внимания полная и абсолютная бесплодность восточной церкви после раздела. В то время, как она составляла целое с всемирной церковью, она производила великих талантами, доблестями и знаниями епископов. После отделения от Запада, самим этим фактом, она была ввергнута в глубокую тьму. Увы! ветви, обрубленные от настоящего ствола, не ждет участь жезла Аарона, который расцвел в ковчеге. Века, утвердившие их упрямое сопротивление, иссушили остатки сока, текшего еще в них»²¹.

Одна метафора об обрубленных ветвях получила противоположное толкование, причем Свечина едва ли обратила на это внимание.

Выбор религии был сделан, но оставался самый мучительный и ответственный шаг — отречение не в мыслях, а на деле: «Если кто-нибудь в мире желает оставаться православным в полном сознании и после глубоких посильных раздумий, могу сказать, что это я! Смогут ли понять, что я испытываю? я горячо люблю мою церковь, но меня властно влечет к другой... Если бы две церкви, переставшие быть едиными, не перестав быть сестрами, объединились бы!» Страстное обращение Свечиной к богу, который лишил бы ее необходимости делать выбор, объединив церкви, к сожалению, не достигло цели, и она начинает новый поиск доказательств в пользу перехода: «Напрасно убеждают, что мы должны без раздумий следовать религии отцов. Где было бы христианство, если бы это было аксиомой?»²²

Наконец, Свечина обрела пример для подражания — княгиню Александру Петровну Голицыну, обратившуюся под влиянием аббата Сюрюга и своей сестры Е. П. Ростопчиной в 1806 г. Впоследствии Софья Петровна называла ее матерью, направившей ее на путь спасения, и писала: «Ничто не заменило вас вполне в моем сердце и никогда не заменит»²³.

Подводя итоги пройденному пути, Свечина писала: «Без сомнения, счастье обрести веру, отвечающую нуждам моего ума и души, было дорого куплено: я много страдала, и кто может предугадать, сколько страданий ждет меня в будущем! Но я не сожалею о своих тягостных усилиях достичь истины, о жертвах, которые она потребовала. Я не хотела бы вечно покоиться в ее лоне, я счастлива броситься туда! Моя вера для меня то же, что Вениамин для Рахили — дитя моей печали»²⁴.

Ее последние колебания развеялись из-за неприятного впечатления от посещения придворной церкви в Петергофе, где ни священники

и паства, ни даже служба и пение не вызвали в ней сожалений при расставании. Уверившись в истинности избранного пути, она перешла в католицизм, став впоследствии его активным проповедником не только в среде русских, живущих в Париже, но и среди самих парижан. Вернейшими ее учениками стали молодые граф де Фаллу и маркиз де Лагранж, которым мы обязаны публикацией дневника и переписки Свечиной.

Подобные сомнения и колебания, становившиеся преддверием твердой убежденности, а порой фанатичной преданности истинам католической веры, испытывало большинство людей поколения Свечиной. Основная тяжесть выбора ложилась, как правило, на мать семейства, достигшую зрелого, по представлениям того времени, возраста. Показателен пример графини Екатерины Петровны Ростопчиной, урожденной Протасовой. Блестящая светская красавица, любимая жена, она после тридцати лет оказалась под сильным влиянием аббата Сюрюга, духовный кризис изменил ее характер, привел к католицизму, превратил в классическую суровую свекровь для несчастной Евдокии Ростопчиной. Под воздействием матери обратились в католичество ее дочери Елизавета Федоровна, умершая молодой, и Софья Федоровна, графиня де Сегюр, а равно ее многочисленные сестры: княгиня Александра Петровна Голицына, графиня Варвара Петровна Протасова, княгиня Васильчикова и княгиня Оболенская²⁵.

Кроме философско-религиозных оснований, многих лиц, особенно женщин, в католицизме привлекали культурные, даже эстетические мотивы. Размышления Михаила Лунина на эту тему кажутся несколько легкомысленными, но ему — художнику в широком смысле слова — они представлялись основательными: «Одежда [православных] священников не отвечает условиям изящного в живописи, устройство церквей — изящному в архитектуре»²⁶. Еще более отвечала настроениям светских дам следующая его сентенция: «Католическая вера как бы зримо воплощается в женщинах. Она завершает их врожденное изящество, возмещает их недостатки и украшает равно дурнушек и красавиц, подобно росе, украшающей все цветы. Католичку можно сразу узнать среди тысячи женщин по ее осанке, речи, взгляду. Во всем существе ее есть нечто сладостное, спокойное и безмятежное, указующее на присутствие истины»²⁷.

Но не только идеал красоты и покоя привлекал в католицизме. В жизни петербургских светских дам было одно уязвимое место — бездельность. Мужчина служил, пусть номинально. Чин возвышал его в собственных глазах, семья требовала забот, клубы и различные общества были формой общения. Женщина-помещица или придворная дама всегда имели множество забот. Мать взрослых дочерей легко находила цель существования — замужество девиц, требовавшее неустанных хлопот даже в самых благоприятных случаях. Но что делать замужней даме,

чьи дети пока малы, предоставлены няням и гувернерам или вообще отсутствуют, чей муж достаточно обеспечен, а жизнь проходит в городе, но не при дворе? Балы, вечера, сплетни удовлетворяли не всех. Прямое участие в общественной жизни — выборы, организация мероприятий — было невозможно. Английские женщины XIX века нашли приемлемый выход. Они создали великое множество чисто дамских обществ и кружков, порой бессмысленных по объявленной цели (вспомним «Общество надзора британских дам за воскресными обожателями служанок» и подобные диковины, служившие мишенью насмешек сотен писателей). Но по сути эти организации выполняли свое предназначение — давали слабому полу иллюзию занятости важным делом.

Русская дама не имела подобного развлечения. Можно было посещать публичные лекции или даже сочинять самой. Последнее не возбранялось, но было не всем доступно, а лекции, популярная новинка в 1830-е гг. — опять же пассивное времяпрепровождение. Вплоть до конца прошлого века нет примеров, чтобы лекцию читала дама или чтобы она принимала участие в прениях.

Можно было держать литературный или ученый салон. Примеров тому немало. В историю русской культуры вошли салоны З. Волконской, Е. Свербеевой, А. Елагиной, вокруг которых группировались общества Любомудров, славянофилов, просто образованная и интересная часть общества.

Но чем было занять себя религиозно настроенной особе? Православие давало мало возможности проявить религиозность, не рискуя прослыть ханжой. Хождения пешком на богомолье, посты и многочисленные службы подходили пожилым вдовам, старухам да старым девам. В обществе они были смешны. К тому же, в отличие от протестантских стран, где дамы активно привлекались к делам прихода, организации благотворительных базаров или хоть украшению церкви, православное духовенство обходилось собственными силами. Не было и надобности нести религию в массы, русский крестьянин или городской работник не нуждался в подкреплении своего религиозного рвения.

Можно было обратиться в протестанство, но в этом не было элемента запретности и опасности. Переход в протестантскую веру, как правило, оставался малозамеченным, при этом возможность включения дамы в приходские дела или благотворительные общества сама собой не возникала. Для этого надо было бы переселиться в Англию (и стать англичанкой, на худой конец американкой, предпочтительнее было бы ими родиться).

Можно было удариться в мистику и спиритизм. Однако существовал риск прослыть святошей или вызвать раздражение мужа сомнительными посетителями.

Наконец, можно было принять католичество. Оно совмещало в себе сладость запретного плода со светскостью формы, восхищение эстетов — с возможностью реальной и даже опасной деятельности по пропаганде веры в России. Оно занимало ум и душу, требовало занятий латынью, вовлекало в круг единомышленников, выделяло из среды других дам. Оно устанавливало зримую связь с Европой, наконец, облегчало вход в европейские гостиные во время пребывания за границей. Можно ли требовать большего до начала эры женской эмансипации? Женский вопрос был поставлен в России только в середине прошлого века — поставлен мужчинами. Реально он ожил лишь на рубеже веков. Стоит ли удивляться, что столько дам оставляли отечественную веру и самое Отечество, ища прибежище от русского бездельствия?

Княгиня А. П. Голицына, кроме Свечиной, привлекла в католичество своих детей — Ольгу, Федора и Петра, а также Елизавету, ставшую монахиней-миссионеркой в Америке. Князь Петр обратил сына — Августина Голицына, а женитьба последнего на графине де Ларош-Еймон окончательно окатоличила эту ветвь рода Голицыных.

Влияние семьи столь же четко видно на примере семейства Бутурлиных — обращение Дмитрия Петровича, в пору его жизни в Италии, привело к католичеству всех его детей и их потомство, кроме Михаила Дмитриевича.

Обращение Анны Ивановны Толстой, рожденной Барятинской, (в том же возрасте и в те же годы, что и сестры Протасовы) позволило ей отдать в иезуитский пансион Петербурга сына Эммануила Николаевича и склонить к католичеству дочь Екатерину, в замужестве Любомирскую. Э. Н. Толстой умер при невыясненных обстоятельствах 13 декабря 1825 г. в двадцатитрехлетнем возрасте, его католицизм, как и в случае с М. С. Луниным и А. М. и В. М. Голицыными, не только не противоречил, но прямо способствовал оппозиционным настроениям и близости с декабристами.

Наконец, сама Свечина увлекла за собой сестру Екатерину Петровну Гагарину, которая приходилась теткой по свойству И. С. Гагарину и во многом повлияла на этого последнего.

Примеры семейного влияния можно умножить: сестры Белосельские (З. А. Волконская и М. А. Власова) и вслед за ними все младшее поколение Волконских, чей католицизм достиг апогея в творчестве Е. Г. Волконской; А. А. Дитрихштейн, рожденная Шувалова и вслед за ней ее мать Е. П. Шувалова (редкий пример обратного влияния поколений); братья Петр и Михаил Александровичи Ермоловы, дети генерал-поручика Александра Петровича Ермолова и все потомство Петра; Николай Борисович Голицын, автор брошюры «О воссоединении православной церкви с католической», и его сестра Т. Б. Потемкина и многие другие.

Воздействие родных не умаляло осознанности и искренности выбора веры. Более того, во всех случаях перехода православных русских в католицизм речь идет не просто о признании истинности его догматов и желании склонить к их признанию близких, но о стремлении к слиянию, воссоединению православной и католической церковью. Об этом в первый период обращений писали С. П. Свечина, Н. Б. Голицын, значительно позже — Е. Г. Волконская, по духу принадлежавшая к великосветской волне русских католиков.

Переход в католицизм в этот период мог вызываться не глубокими, но кажущимися основательными причинами. Так, Н. И. Тургенев писал о своем друге кн. П. Б. Козловском: «При необыкновенном уме он имел слабый характер... Явным свидетельством сего служит его обращение в католицизм. Он просто сделался католиком, опасаясь ада! Это он мне неоднократно говорил...»²⁸ Тургенев не объясняет, что заставляло Козловского опасаться ада. Этому могло быть два объяснения.

Во-первых, некоторая часть русских католиков (среди них М. С. Лунина и И. С. Гагарин), руководствуясь тезисом, что «вне церкви нет спасения», относили его только к церкви католической и, следовательно, отправляли всю православную паству прямо в ад. В «Записной книжке» Лунина есть такое рассуждение: «Привычка имеет большую власть над умами слабыми. Рожденные в ереси, они постоянно имели перед глазами зрелище ее кривляний. Для них она связана с воспоминаниями детства, юности, со всею повестью их жизни. Они остаются в ней, ибо к ней привыкли. Отлично. Но смогут ли они так же привыкнуть к вечному огню ада?»²⁹

Но такое убеждение было свойственно немногим, в том числе его не разделяла сама католическая церковь. Зато православная церковь имела в своих догматах один пробел — отсутствие чистилища. Поэтому лица, не вполне уверенные в своем праве на райское блаженство и в то же время не считавшие себя заслуживающими адских мук, могли предпочесть католицизм с его чистилищем. Жизнь Козловского была не вполне праведна с точки зрения церковных установлений (гражданская жена и незаконные дети, постоянное сокрытие своей религии ради соображений карьеры), и боязнь попасть в ад могла казаться ему существенной причиной для перехода в католичество. Он обратился между 1803 и 1811 гг., во время дипломатической деятельности в Италии, под воздействием одновременно идеолога французского религиозного романтизма писателя Р. де Шатобриана и католического священника Лами, преподававшего ему сугубо рациональные физику и математику. И, кстати сказать, хорошо преподававшего, что позволило Козловскому стать ведущим автором и рецензентом пушкинского «Современника» по вопросам механики и теории игр.

Зерно, брошенное иезуитами в начале правления Александра I на благодатную почву русского высшего общества, принесло желанные им плоды. Полный список лиц, обращенных в католичество, составить очень сложно, хотя И. С. Гагарин и его последователи немало потрудились над выявлением всех русских католиков. Сколь бы ни был он интересен, важнее другое. Что заставляло всех упомянутых лиц в начале века, в первый период активных обращений, менять отеческую веру?

Анализ этих причин пытался сделать И. С. Гагарин в черновой заметке «Почему русские делаются католиками». Его мнение тем ценнее, что он сам прошел через все сомнения и испытания религиозного отречения³⁰.

Чем обычно извиняют переход в католичество редкие авторы биографий русских католиков? — «Иностранным воспитанием и неведением отечественной религии». Это, безусловно, справедливо; можно добавить также языковой барьер, мешавший дамам разбирать русские богословские тексты, и непривлекательный облик русского духовенства, невхожего в великосветский круг даже в дневные часы.

Мысль Гагарина старается проникнуть в глубь вещей:

«Почему же русские вообще так мало знакомы с учением церковным и с исповедуемой ими верою? Потому что их не учили или же дурно учили; а на ком лежит обязанность их учить? на духовенстве. Следовательно, тут виновато духовенство...

Оно так, но несправедливо было бы произносить над ним слишком строгий приговор, и мы должны отыскать причины жалкого, но вместе с тем и незавидного положения русского духовенства».

Причины эти лежат на поверхности, и Гагарин указывает на них:

«Русская церковь — не отечественная, как вы полагаете, а просто церковь казенная, а казенная церковь еще хуже, нежели казенные фабрики. Вот настоящая причина всего зла, вот почему священнослужители ничто иное, как чиновники духовного звания, вот почему они не радеют о своей пастве, а единственно о своей службе, о повышении чина, о прибавлении им оклада. Вот почему они не имеют никакого влияния... Вместе с тем, вот почему эта церковь, несмотря на всю поддержку правительства, разлагается и распадается. Одни переходят в католицизм, другие в нигилизм, третьи в раскол, но все они в одном согласны: они бегут от казенной церкви. Эта церковь никого удовлетворить не может, кроме тех, которые остаются в ней по привычке или по неведению и от нее ничего не требуют, кроме внешней обрядности».

Рассуждения Гагарина неновы, неоригинальны, они практически повторяют обвинения Кюстина с той разницей, что произносит их человек, не со стороны и не полмесяца наблюдавший православную церковь. Впрочем, если вспомнить, что суждения Кюстина во многом воспроизводили точку зрения Козловского и А. Тургенева, они

покажутся весомее. Что видели русские дворяне? Церковь, подчиненную императору, лишенную независимости и внешней свободы католической церкви, имевшей обаяние древности и привлекательный ореол барочного Рима. Они встречались ежедневно в салонах с графом де Местром, аббатом Сюрюгом, о. Равиньяном — и бледнели от суеверного страха при встрече с черным православным монахом. Одним словом, православная церковь не удовлетворяла духовных запросов думающей и чувствующей части высшего общества начала века. Недаром оставшиеся православными лица, склонные к религиозности (как А. Н. Голицын), ударялись в иную крайность — мистицизм.

Несмотря на значительное и часто обоснованное недовольство родной церковью, разрыв с ней давался нелегко даже самым убежденным ее противникам. Прошедший через все сложности обращения, Гагарин пишет: «Люди, которые такого шага никогда не делали, которые даже никогда серьезно не размышляли о возможности такого шага, говорят про людей, испытавших такой перелом над собою и в себе, как будто это было вещь самую обыкновенную, не представляющую никакого затруднения. Нет, господа, веру переменить — не рубашку снять». Это признание указывает не только на привычку к православию, но прежде всего на серьезное отношение к религии вообще, что делает принятие католицизма не изящным жестом приобщения к европейской культуре, не бессознательным подражанием, но осознанным и выстраданным выбором.

При этом необходимо подчеркнуть, что вплоть до 1815 г. движение русского общества к католицизму как форме слияния в единое христианское сообщество не было оппозиционным правительству и даже следовало руслу европейской политики Александра I. Поворот императора к реакции полностью изменил ситуацию.

Второй период обращений. Причины смены вер

Изгнание иезуитов в 1816–1820 гг. достигло цели, преследуемой правительством: новые обращения в течение двух следующих десятилетий совершались только под влиянием родни или после длительного проживания за границей (как в случае кн. З. А. Волконской или А. К. Раумовского).

Но с начала 1840-х гг. начинается новый период обращений, кардинально отличный по составу и идейным установкам людей, принимавших католицизм.

Прежде всего, переход совершался если не без влияния католических проповедников (того же о. Равиньяна) и родственников, то без их решающего воздействия. Во-вторых, к католицизму обращались

молодые люди обоего пола, но большей частью мужчины, не всегда принадлежащие к высшему обществу, родившиеся в 1810-е гг. Их разрыв с родиной был, как уже говорилось, часто полным — эмиграция и уход в католический монастырь.

Это обстоятельство настолько резко отличало новое поколение русских католиков от их предшественников, что нередко вызывало упреки последних, видевших в бегстве из России род предательства или трусости. Но ведь время изменилось. Николаевская эпоха была нисколько не похожа на александровское царствование. Наиболее пространное объяснение необходимости эмигрировать дала Елизавета Алексеевна Голицына в письме к матери-католичке А. П. Голицыной. Ее «Ответ на возражения матери» отличается почти юридической четкостью формулировок и глубоким осознанием положения вещей:

«1. Чтобы отречься от родины навсегда, ради себя и ради детей, *надо иметь очень серьезные основания, к которым должно присоединяться чувство священного долга, указанного Провидением.*

Если можно, не повредясь в рассудке и пребывая в здравом уме, покинуть родину, чтобы позаботиться о состоянии, как это делается постоянно, дабы обеспечить своим детям достаток, невозможный в родной стране, насколько же важнее сделать это, когда речь идет о помещении детей в монастырь и их сохранении от преследований, более жестоких, чем в первые века христианства...

2. *Если невозможность следовать своей вере на родине — достаточная причина для эмиграции*, то эта причина существует, так как великая предосторожность, требующаяся (особенно от мужчин), дабы не предать гласности свое католичество, сводит его почти на нет, более того, они постоянно предают веру и совесть...

3. *Примеры мужества и множющиеся обращения действуют во славу Господа...* Скрытный переход в католицизм, напротив, оказывает очень малое влияние...

4. *...Предосторожности, которые хотят принять для сохранения своего состояния, не вызовут ли преследований?* Это весьма сомнительно. Могут быть приняты меры, чтобы усложнить экспатриацию, но можно утверждать, что в наше время эти строгости не будут иметь места или продолжения...

7. *...Родители обязаны под страхом смертной казни вырастить своих детей в истинной вере.* Поступить иначе — значит лишить их света благодати истинной церкви, возможно, воспрепятствовать навсегда их обращению и, следовательно, их спасению... Если отец и мать, будучи католиками, растят детей моложе пяти лет вдали от веры родителей, сами преподавая им ошибочные убеждения — это есть служение дьяволу...

8. ... Если впоследствии дети будут сожалеть о своей стране, о преходящих ценностях, которые могли бы там обрести, нельзя сомневаться в правильности отказа от этих благ, но надо внушить им, что должно уметь отвергнуть все во имя Бога, и что тот, кто любит, как говорил Господь, своих родителей и родину больше, чем Его, не достоин Его.

Вывод из всего этого тот, что семейство не только может эмигрировать, следуя здравому рассуждению, но что в его положении не сделать этого — значит поступать вопреки рассудку... Можно ли при этом сказать, что оно покидает родину, ни о чем не жалея? Разве ни во что ставится жертва отечеством и родными? Самое большее, что можно сказать, что эта жертва не рассматривается как таковая преданными религии лицами по причинам величайшей важности»³¹.

Словом, дочь упрекает мать за то, что первые католики считали своим достоинством — жизнь в России, несмотря на все ее сложности. Этим они отчасти коверкали судьбы собственных детей. Сама Елизавета Голицына (1795–1843) приняла постриг в монастыре Sacre-Coeur в Париже в 1826 г., а с 1840 г. стала монахиней-миссионеркой в Америке, как ее предок Д. Д. Голицын, и там умерла. В своих убеждениях она была не одинока.

Плеяда русских католиков этого поколения внушительна и оставила глубокий след в истории русской общественной мысли: Ф. А. Голицын, М. А. Голицын, Г. П. Шувалов, И. С. Гагарин, Н. П. Трубецкой, Е. П. Балабин и его сестра Е. П. Репнина-Волконская, Авг. П. Голицын, Л. И. Зайн-Виттгенштейн, М. Д. Жеребцов, И. М. Мартынов, В. С. Печерин, С. С. Джунковский, Н. Г. Нарышкина, Ю. К. Астромов, Н. Б. Голицын, С. Шулепников.

Интерес к католицизму стал веянием эпохи, коснувшись даже таких атеистов, как В. Г. Белинский. В своем известнейшем «Письме к Гоголю» он вопрошает: «...неужели же в самом деле вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа?» Что ставит он в вину православию и чем восхищается у католиков? «Когда европейцем, особенно католиком, овладевает религиозный дух, он делается обличителем неправой власти, подобно еврейским пророкам, обличавшим беззакония сильных земли. У нас же наоборот: постигает человека... *religiosa mania*, он тотчас же земному богу подкурит более, нежели небесному»³².

Как и Лунин, Белинский ищет и находит в католичестве духовную независимость, желание бороться с несправедливостью, которых начисто лишено православное духовенство и его паства.

Несмотря на очевидное единство нового движения к католицизму, пути обращения были различны. Мемуары Печерина, Гагарина, Балабина, Шувалова и Джунковского ясно показывают это, и нельзя

сказать, какой путь был наиболее характерен. Печерин пришел в монастырь через увлечение идеями социализма, Гагарин и Джунковский — либерализма, Балабин — от скуки в духе Онегина, Шувалов — от личной трагедии.

Биография Владимира Сергеевича Печерина достаточно изучена. Родившись в 1807 г., он в 1831 г. блестяще окончил филологический факультет Петербургского университета, в 1833–1835 гг. завершал образование в Германии, путешествовал по Италии и Швейцарии, в 1835–1836 гг. пытался преподавать в Московском университете. В 1836 г. он под ложным предлогом покинул Россию и четыре года скитался по Европе в самом бедственном положении, вплоть до необходимости закладывать носильные вещи ради куска хлеба. Наконец, в 1840 г. он принял католичество, вступил в Орден редemptористов и в 1843 г. стал священником. Далее он вел жизнь миссионера и проповедника в Бельгии, Англии, Ирландии. После нового духовного кризиса 1861 г., метаний между различными монастырями окончил жизнь капелланом госпиталя Mater Misericordiae в Дублине, где и умер в 1885 г.

Такова внешняя канва его жизни. Что стоит за ней? Что побудило его уехать из России, чем вызван был кризис 1861 г.? Чем стал для Печерина католицизм?

Возвратившись в 1835 г. из заграничной поездки, Печерин как бы заново открыл для себя родину в самом непривлекательном свете времени глухих лет николаевского царствования. Объясняя свой тайный отъезд в 1836 г. в письме к попечителю Московского университета графу С. Г. Строганову, он писал:

«Когда я увидел эту грубо-животную жизнь, эти униженные существа, этих людей без верований, без бога, живущих лишь для того, чтобы копить деньги и откармливаться, как животные; этих людей, на челе которых напрасно было бы искать отпечатка их создателя; когда я увидел все это, я погиб!.. Тогда моим сердцем овладело глубокое отчаяние, неизлечимая тоска. Мысль о самоубийстве, как черное облако, носилась над моим умом»³³.

Но граф, а тем более Печерин понимали, что не мысль о самоубийстве привела его в Швейцарию, в Лугано. В «Замогильных записках» он признается давнему другу Ф. В. Чижову, что еще в 1833 г. на него произвела огромное впечатление брошюра апологета христианского социализма Ф.-Р. де Ламенне «Слова верующего»:

«Это было просто произведение сумасшедшего; но для меня оно было откровением нового евангелия. “Вот, — думал я, — вот она — та новая вера, которой суждено обновить нашу дряхлую Европу! Эти великодушные республиканцы, которых теперь влекут перед судилища новых Иродов и Пилатов, это те же святые мученики и апостолы первобытной церкви. Присоединиться к их доблестному сонму, разделять

их труды и опасности и пожертвовать жизнью святому делу — вот благородная возвышенная цель!»³⁴

На следующий год он пытался установить связь с швейцарскими республиканцами и в 1836 г. ехал хоть и без подготовки, но с намерением присоединиться к ним. Отношение его к религии было в то время самым ироническим: «Когда я был в Цюрихе в крайней нужде, я решил продать душу свою дьяволу и дать расписку собственною своею кровью. Ей-богу, я не шутя это говорю: я призывал его с теплою верою и твердым упованием, но увы! несмотря на все мои призывы, он не явился, и я должен был заложить у жида мой петербургский плащ. С тех пор я перестал в него верить»³⁵.

Отвергнутый швейцарцами, последующие годы он провел в метаниях (как духовных, так и чисто географических). Переезжая из страны в страну, после Ламенне увлекался идеями Филиппа Буонаротти и Гракха Бабефа, бланкизмом, сен-симонизмом, пытался стать мадзинистом. Обо всех своих увлечениях он зло и без снисхождения рассказывает Чижову в 1862–1872 гг. Среди таких мимолетных увлечений в 1840 г. оказался и католицизм, проповедуемый в Льеже устами красноречивого о. Манвюисса. Но здесь неожиданно для себя и окружающих бродяга и социалист (по бунтарской внешности, по крайней мере — нечесанная борода, волосы до плеч) Печерин вдруг на долгие годы обрел себя.

Он подробно останавливается на процессе своего перехода и пострига, но интересно, что именно привлекло его в монастырской жизни: «Я почувствовал себя как бы в свойственной мне атмосфере. Отрешение от излишеств, от ненужных вещей, от *ложных благ* — вот истинная свобода! Когда я остался один, меня охватило какое-то неописано-блаженное чувство спокойствия: здесь мертвая тишина! сюда не доходят никакие мирские звуки, здесь нет ни забот, ни тревог! здесь не надобно думать о завтра»³⁶. Сказались годы скитаний и нищеты мирской жизни, может быть, годы вообще — ему было 33 (как говорится, возраст Христа).

Долгие годы миссионерская деятельность если и не приносила Печерину полного духовного удовлетворения (что он неустанно доказывает в мемуарах), то, во всяком случае, не тяготила. Так, княгиня Зайн-Витгенштейн, встретившая его в Риме около 1858 г., писала Гагарину: «Он полностью потерял привычку говорить по-русски и потерял из виду Россию... Это совершенный англичанин, по повадкам, спокойствию, солидности и *неподвижности*... Он скромнен, что мне в нем симпатично, он мне бесконечно нравится, только он недостаточно русский, по моему мнению, и не направляет свое религиозное рвение в сторону России»³⁷.

И вдруг — полный переворот в душе, взрыв страстей, безумное желание вырваться из ирландского захолустья, куда забросило его

служение. Что причиной? — Россия! В далеком Лимерике он не порвал связей с родителями, с братьями из Франции. Отмена крепостного права, начало, как вышло, новой эры в истории отечества всколыхнули все русское зарубежье.

С каким вниманием прислушивается Печерин к эху отдаленных событий! Его письма к Гагарину насквозь проникнуты тягой к России:

«Что думаете вы о великих событиях, которые назревают в России? После двадцати пяти лет изгнания любовь к родине горит в моем сердце ярче, чем когда-либо. С непередаваемым интересом я издали наблюдаю за первыми сценами гигантского спектакля... О Россия!.. Я благодарен Богу, что он позволил мне дожить до начала великого зрелища обновления нашей родины. Соединим же наши сердца и молитвы, пока не пройдет время испытаний и пока пролившаяся гроза позволит нам увидеть блистательное солнце, освещающее новое небо и новую землю»³⁸.

На фоне великих событий мелкие местные новости настолько бледнеют, что Печерин совершенно перестает сообщать о них, что неукоснительно делал ранее. В 1861 г. он пытается обрести душевное спокойствие во внешних переменах: за несколько месяцев умудряется сменить три монашеских ордена, что совершенно противоречит уставам монастырей, но дозволяется Печерину во внимание к его прежним заслугам и авторитету. В 1862 г. он окончательно отказывается от иночества и остается простым священником. Пытаясь найти место в новом мире, Печерин связался с А. И. Герценом и Н. П. Огаревым, ожидая возможности участвовать в изданиях «Вольной русской прессы». Но призыв Огарева в 1863 г., в год польской революции, идти сеять революцию в Литве («На рубеже католицизма и Руси — их примирение в общую свободу. Там ваше место.») не вызвал его восторга³⁹. В 1865 г. он решается напомнить о себе прежним московским знакомым — И. С. Аксакову и Ф. В. Чижову, по настойчивым просьбам последнего начинает писать мемуары и продолжает их с перерывами десять лет.

Невозможность их публикации даже при новой цензурной политике охладил Печерина, но разочаровало и другое. К 1870-м гг. несколько улеглись страсти, реформы сошли на нет, Россия стала свободнее, но не в духовном плане. Совершенно потеряв опору в жизни, Печерин умер для родных и друзей, для всего мира за много лет до истинной смерти. После 1877 г. известий о нем практически нет.

Путь бесплодных метаний беспокойной души, начавшись социализмом, кончился ничем. Но нельзя отрицать, что на протяжении четырех десятилетий католицизм выдвинулся для него самым надежным и верным прибежищем. Даже в 1872 г., критически оглядывая прошлое, он не может не признать, вспоминая 1840-е гг.: «Когда подумаешь, что в это самое время делалось в России..., то невольно поблагодаришь

провидение за то, что оно укрыло меня от этих бурь в мирном убежище Фальмута»⁴⁰. И как ни тяготился он своим положением священника, он не пытался скинуть бремя католичества, как сделал это С. С. Джунковский. Его отказ от возможности вернуться в Россию, где нет у него дома, а без него — отечества, является только отговоркой. Джунковский тоже сжигал в свое время за собой мосты и возвращался на пепелище, но его это не остановило. Путь Печерина, хоть и бесплодный, происходил не от безысходности, а — признаем это — из убежденности большей, чем он сознавался сам себе.

От безысходности, но совершенно другого рода, пришел к католицизму Евгений Петрович Балабин, брат дипломата и мемуариста Виктора Балабина.

Балабин родился в 1815 г., получил приличное светскому юноше воспитание и с семнадцати до двадцати двух лет предавался свойственным петербургскому высшему обществу развлечениям. В 1837 г. наступил духовный кризис, который привел его к обращению в католичество, а в 1855 г. — к вступлению монахом в Орден иезуитов. В течение многих лет Балабин был активным членом ордена, соратником Гагарина во всех его начинаниях. С середины 1860-х гг. он продолжил дело Гагарина в Ливане и Сирии в качестве католического миссионера и пробыл там до самой смерти в 1892 г. Он оставил небольшие воспоминания, посвященные поиску выхода из идейного тупика в конце 1830-х — начале 1840-х гг. Они неизданы и совершенно забыты, как и вся скромная подвижническая жизнь Балабина. Однако они представляют значительный интерес. В них показано, как «недуг, которому причину давно бы отыскать пора», находит неожиданное лечение, более плодотворное, если судить по результату, чем дуэль, долгие скитания и неведомая смерть на Востоке. Балабин принадлежал к поколению Печерина, но по складу характера ближе стоял к Онегину.

Его юность прошла в беззаботных, но, видимо, не безобидных удовольствиях, и ему остается благодарить бога, который, несмотря на его неблагодарность, уберег его от вступления на преступный путь. В это время он был «совершенно равнодушен к религии, но не враждебен»⁴¹.

В 1837 г. он почувствовал тоску, проистекающую, возможно, как у его литературных аналогов, от пресыщенности:

«Это была вначале странная болезнь, которая охватывала малопомалу мою душу и причину которой я не мог открыть. Это было следствием скуки и отвращения ко всему вообще, и, наконец, родилась тоска, заглушила все мои душевные силы, воцарилась в душе как в своем собственном жилище без видимых нравственных или физических оснований. Она беспрерывно росла, пронизывала меня насквозь, ни один луч света не проникал сквозь ее мрак, сгушалась так, что, казалось, ее можно ощутить рукой. Я порвал все связи с миром и был

неспособен ни к какому занятию. Ничто не могло удержать моего внимания, которое не подчинялось более воле. Я не мог размышлять ни о чем, кроме своего состояния, которое поглощало все мои способности без передышки, без минуты покоя. Наконец мной овладела полная безнадежность. Это была последняя степень тоски, после которой — ничто. Я знал это, и, не имея сил бороться, покорился без борьбы. Безнадежность увеличивалась оттого, что, не видя ей причины, я не находил и лекарства, а следовательно — конца. Мысль, что все кончено для меня, в моем возрасте, в преддверии светлого будущего, не покидала меня. И вот из глубины бездны поднялась как призрак мысль о самоубийстве, единственное лекарство, казалось мне, против крушения рассудка и всех сил»⁴².

Спасение пришло неожиданно, благодаря купленной в подарок матери роскошной итальянской (!) Библии, которую от скуки начал листать Балабин. Мать его не была католичкой, латинский язык был ей чужд не менее церковнославянского, но это-то и позволяло с легкостью предпочитать барочную красоту отечественным канонам времен Стоглавого собора. Стоит отметить высокий уровень образованности Балабина, способного читать латинский библейский текст, хотя «латынь из моды вышла...». Это знание свидетельствует о наличии у него в детстве воспитателя-католика. Впрочем, воспитание не привило ему глубокой католической религиозности, как людям предшествующих поколений — Лунину, например.

Религия помогла ему обрести смысл в жизни, хотя мысль о переходе в католицизм пришла позднее, вместе со стремлением удалиться от мира. Участь православного монаха или священника не могла удовлетворить светского юношу ни положением в обществе, ни уровнем образованности возможных собратьев, ни, главное, слабым участием в общественной жизни, и так сама собой возникла потребность в смене вер. Ибо он не бежал от мира, а искал особый способ существования в нем. Процесс обращения остался за пределами воспоминаний Балабина.

Здесь виден иной путь: путь спокойной от природы натуры, разочаровавшейся в пустой светской жизни и после периода мучительного поиска нашедшей удовлетворительный выход и жизненное призвание в служении делу католицизма (о смысле этого служения будет сказано ниже). Одновременно, как и в случае с Печериным, видна тенденция, столь знакомая нам по литературе: стремление вырваться из тисков российской действительности николаевской эпохи. Герои романов не находили средств спасения. В жизни, очевидно, они были.

Спасение от бездуховности в католической вере нашел не только Балабин, но и другой блестящий мемуарист — Григорий Петрович Шувалов. Его сочинение «Мое обращение и призвание», написанное

в период между 1843 и 1858 гг. (то есть по следам свершившихся событий), рисует не слишком привлекательную личность, но тонким анализом собственных чувств и переживаний приводит на память «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо. Действительно, по сути книга Шувалова скорее исповедь, чем просто воспоминания.

Граф Шувалов родился около 1807 г. и, как он сам отчасти сознает, вместе с «многими молодыми людьми, уву! создал себе из собственной персоны кумир, достоинства которого были воображаемы»⁴³. Его довольно бурная молодость не закончилась с ранней женитьбой в двадцать лет на Софье Александровне Салтыковой. Признавая все достоинства жены, он не может скрыть, насколько чужды они были друг другу по духу и образу жизни.

Чувства окружающих рассматривались Шуваловым в молодости с глубоко эгоистических позиций: смерть любимой сестры, кузины, тещы, жены, тяжелая болезнь единственного сына и дочери казались ему посланными богом ради него самого, их страдания были искупительной жертвой во имя его обращения на путь истинный, а потому не заслуживали сочувствия. Печально, что в зрелые годы он не осознал ложность своей позиции. Так, он пишет о жене: «Эта юная девушка, столь чистая, должна была стать орудием моего спасения; она должна была страдать, но ее страдания открыли ей небо; она должна была умереть, но ее смерть была моим искуплением»⁴⁴. Стоит добавить, что в основном страдания жены вызывались поступками мужа. Подобные суждения о смертях близких Шувалов высказывает на протяжении всех мемуаров.

В 1841 г. графиня Шувалова угадала от чахотки в Италии. Перед смертью она хотела принять католичество — муж не позволил. Он постоянно повторяет, что в этот период у него не было и мысли о боге. Первую в своей жизни молитву, внезапную, искреннюю, неканоническую, он вознес в момент смерти супруги:

«Все кончено? — спросил я доктора. Он не ответил, но я увидел в его глазах, что он боится этого... О, Боже мой! ты один знаешь, что я почувствовал в этот миг! Я испытывал слабость, потом ушел к себе и вдруг, под действием неодолимой силы, бросился на колени и в слезах вознес Тебе, Господи, молитву громким голосом в присутствии доктора. Это была моя первая с детства молитва и это был — кто поверит этому? — акт милосердия! я считал ее умершей и благодарил Тебя за то, что сей тягостный момент прошел спокойно... О, для того, кто не является христианином, мои слова могут показаться странными... Как! радоваться смерти несчастной жертвы и думать только о себе?.. Нет, нет, я не радовался... я плакал, я был в великой печали, и, однако, я чувствовал, как в моем сердце рождается неведомое ощущение христианского смирения и покорности»⁴⁵. Иными словами, несчастный

муж откровенно радовался не только освобождению от брачных уз, но и тому, что жена не потревожила его покой своей кончиной.

В это время вокруг неутешного и богатого вдовца, не желавшего вновь жениться, появляются иезуиты — о. Минини в Венеции и о. Пеллегрини в Ницце. Шувалов идет им навстречу, надеясь научиться молиться по-настоящему. Одновременно он беседует и с православным священником, но его незначительное влияние было перечеркнуто дальнейшим заграничным путешествием Шувалова. В Берне он встречает Федора Алексеевича Голицына, воспитанного протестантом, но в 1841 г. обратившегося в католичество. Со всем пылом новообращенного и рвением горячей натуры, приведшей его впоследствии под знамена гарибальдийцев (вновь католицизм как путь к революции!), Голицын старается склонить графа в свою веру. Шувалов начинает читать — трактат «О папе» де Местра и его «Вечера в Санкт-Петербурге», «Мысли» Паскаля, сочинения Розавена и отцов церкви.

В 1842 г. он приехал в Париж, где встретил И. С. Гагарина. Они вместе прочли книгу А. Н. Муравьева «Правда Вселенской церкви», оказавшую определяющее воздействие на обращение обоих, вместе встречались с о. Равиньяном⁴⁶.

В январе 1842 г. тяжелая болезнь дочери вызвала в Шувалове прежнее настроение: «Я рассматривал ее как знак благодати. Сколько благ принесла она мне!.. Страдания дочери толкнули меня к Тебе!»⁴⁷ Многие ли отцы будут счастливы, думая о мучениях ребенка?

В это время Шувалов находился в орбите религиозного кружка С. П. Свечиной, постоянно встречался с ревностными французскими и русскими католиками — П. А. Ермоловым, виконтом де Жирарденом, разумеется, с Гагариным и Равиньяном. Наставники нечувствительно толкали его в одном направлении; важным моментом стали примеры обращения Гагарина и учителя детей Шувалова — И. М. Мартынова. В такой обстановке вполне естественно принятие Шуваловым католичества в январе 1843 г.

Тем не менее окончательное решение далось графу нелегко:

«Мое сердце являло мне ледяную пустыню... Я молил Тебя, Господи, послать мне хоть искру тепла, чтобы помочь мне принести Тебе жертву!.. Напрасно — моя холодность возрастала день ото дня... Отец Равиньян с улыбкой утешал меня: “Тем лучше, — говорил он, — я предпочитаю, чтобы вы свершили этот великий акт со спокойствием и убежденностью, чем в состоянии экзальтации”»⁴⁸. Почему же холодность не остановила Шувалова на пути смены вер? Что преобладало: желание оказаться на равных со своими знакомыми, стремление заполнить душевную пустоту, влияние заграничной жизни, проповедческий талант Равиньяна? Вероятно, все вместе оказало воздействие, да граф

и не способен был на глубокую привязанность ни к людям, ни к идеям, в том числе к родной вере.

Следующие тринадцать лет не внесли перемен в образ жизни Шувалова. Но замужество дочери, приближение старости подтолкнули его к поиску тихого пристанища. В 1852 г. он провел некоторое время в иезуитском монастыре, затем вернулся в Россию улаживать денежные вопросы. В 1854 г. он снова оказался в Париже, где под влиянием Свечиной обратился к монахам-барнабитам. Он не торопился окончательно порвать с миром. Только в 1857 г., возможно, под действием впечатления от кончины Софьи Петровны, он вступил в Риме в Орден барнабитов, 18 сентября в Милане принял постриг и через два года умер в монастыре в Гиени.

Судьба графа Шувалова типична скорее для предшествующего этапа обращений русских: долгая жизнь за границей, сильное постороннее влияние, отсутствие идейной преданности делу католицизма, чисто эмоциональное восприятие новой веры. Даже авторитетами были для него проповедники в духе XVIII века — Паскаль, де Местр, Розавен. Но он принадлежал к новому поколению; он шел рука об руку с Ф. Голицыным, Гагариным, Мартыновым, может быть, не понимая их пути, но в одном направлении.

Движение от безыдейности к католицизму, видимое из биографий Шувалова и Балабина, было не так свойственно времени 40-х гг., как противоположное: поиск новых идей и, как следствие, обращение к католической религии. Преобладание идеологических установок над религиозными можно проследить в судьбах С. С. Джунковского и И. М. Мартынова. Последний не оставил мемуаров, но первая половина его жизни шла параллельно с жизнью Джунковского, на нее можно полностью перенести часть воспоминаний последнего — «Русский, семь лет иезуит»⁴⁹.

Они родились в одно время — Степан Степанович Джунковский в 1820 г., Иван Матвеевич Мартынов в 1821 г. Оба блестяще закончили юридический факультет Петербургского университета в 1842 и 1843 гг. соответственно. В 1843 и 1844 гг. уехали за границу, причем Мартынов поступил учителем в дом графа Шувалова. Джунковский с давних пор был знаком с Гагариным, Мартынов познакомился с ним по крайней мере в 1842 г. Благодаря Шувалову и Гагарину они оказались в сфере влияния о. Равиньяна и генерала Ордена иезуитов Роотгана. Летом 1845 г. они оба приняли в Риме католичество и в том же году вступили в новициат Ордена иезуитов в коллегии Сент-Ашель, где уже два года пребывал Гагарин и год — Михаил Дмитриевич Жеребцов, куда два года спустя прибыл Ю. К. Астромов. Все вместе они стали монахами ордена, но далее их пути внешне расходятся.

Гагарин и Мартынов сохранили свои убеждения, Жеребцов отрекся от обета, женился на кузине Гагарина Н. П. Гагариной и вернулся в Россию, об Астромове будет сказано ниже. Судьба Джунковского совместила все.

Разочаровавшись, по собственным словам, в иезуитстве, Джунковский в 1853 г. оставляет орден и делает карьеру в качестве миссионера, достигая высокого титула «Наместника апостольского престола в арктических странах с юрисдикцией епископской власти» (за этим пышным званием стоит жизнь в 1850-е гг. на Шетландских и Оркнейских островах, потом — в крошечном городке Вике в Шотландии, хотя теоретически его власть распространялась на всю Скандинавию и север Шотландии).

В 1862 г. в его настроении наступает перемена. Оставаясь за границей, он начинает в 1863 г. издавать «Русский Лейпцигский журнал», целью которого было предохранить десять тысяч русских за рубежом «против утопий Герцена, которого столько читают, и против личных намеков Петра Долгорукова и братьев в его духе». В этот период католицизм начинает мешать ему: «Бог судит людей не по вере, а по делам. В каждой вере, как в каждой народности, тот счастлив, кто уважает других и следует своему убеждению. Я служил убеждению совести и веры, сколько мог. Хочу служить Отечеству»⁵⁰.

Оставив сан, Джунковский женится на англичанке и переезжает в немецкий Людвигсбург, но все великолепие резиденции баварских королей, рождение дочери, сложность возвращения на родину не способны остановить его. В 1866 г. протоиерей И. И. Базаров принимает его в православие и Степан Степанович возвращается в Россию, произведя фурор среди православных, а равно и католических русских. Его финансовое положение самое плачевное и живет он во многом благодаря поддержке старого знакомого — журналиста Степана Онисимовича Бурачка.

Со своей католической паствой Джунковский распрощался красноречивым «Пастырским прощальным посланием... и энцикликой на имя его сотоварищей по епископской юрисдикции: патриархов, митрополитов, архиепископов, епископов, апостолических викариев и префектов, признающих власть римской церкви». Здесь он говорит о своей разочарованности католической церковью, но все же не призывает к вступлению в православие. Последнее неудивительно, ибо «Послание» было опубликовано только по-русски и предназначалось не для латинян, и даже не для русскоязычного читателя, а для бюрократов от православия, дававших согласие на возвращение в страну прежде опасного эмигранта-иноверца. Сочинение Джунковского вызвало едкое замечание Бурачка: «Доказательство того, что Джунковский был

дрянь-человек, хвостун без зазрения совести, плохой писака, у которого ни логики, ни анализа, ни одного развитого понятия»⁵¹.

Бурачку вторит Мартынов, в архиве которого воспоминания Джунковского, публиковавшиеся в газете «Русский инвалид», сохранились в тетради под составленным из вырезанных из разных книг слов заглавием: «Черная книга. Из записок навозного жука. Посвящается всем пресмыкающимся гадам»⁵².

Наибольшее негодование бывших собратьев по вере вызывала непоследовательность «двойного ренегата». Но был ли он непоследователен? Он оставлял Россию и вступал в католичество, вдохновленный идеей о соединении церквей, которая занимала его с 1843 г. В 1845 г. он подал генералу ордена Роотгану записку с планом воссоединения. Одновременно он желал изменений в самой католической церкви: «Я желал реформ в римской церкви, желал ограничить произвол и личный абсолютизм папы, ставя закон выше всякой индивидуальной воли»⁵³. Так формулирует он свою мысль в 1866 г., и, конечно, прежде всего его желание поставить закон над произволом власти касалось не Рима, а России.

Борьба за соединение церквей во имя независимости русской церкви при определенных изменениях в католической церкви одушевляла на протяжении всей жизни и Мартынова с Гагариным. Но 60-е гг. — время начала реформ в России — не заставили их покинуть лоно католицизма. У Джунковского же стремление быть на родине в то сложное и прекрасное время оказалось сильнее религиозных чувств. Не желая служить отечеству из-за границы, он вынужден был оставить католицизм, чтобы иметь право вернуться в Россию. Вспомним, как рвался туда же Печерин — религиозность или боязнь удержали его.

Джунковский оказался решительнее. Он вовсе не предавал дело католицизма, потому что никогда и не служил ему: как и все его русские сподвижники, он боролся за воссоединение церквей ради духовной независимости народов, за реформирование всех христианских институтов во имя создания христианской общности. И в этом он нисколько не изменял юношеским идеалам и своим католическим собратьям: «Один из наших посланников мне говорил: Да вас убьют поляки или русские демократы! — Пускай убьют, отвечал я. Ославленный теми, кому предан, умру мучеником за них, за любовь к России, как за Веру. Бог поможет»⁵⁴.

Присутствие жены и маленькой дочери оказали ему моральную поддержку в первые тяжелые годы после возвращения на родину. Джунковский получил незначительное место чиновника и вступил в ряды русского Миссионерского общества. Но силы его оказались подорванными. В 1870 г. он скончался.

Жизнь оставшегося во Франции Мартынова оказалась более долгой (он умер в 1894 г.) и, в конечном счете, более плодотворной. Но душевный порыв Джунковского, стремление поддержать российские реформы, о которых мечтали с 40-х гг., личным присутствием, не может не вызывать симпатии.

Ровесник Мартынова и Джунковского, Юлиан Константинович Астромов своей жизнью показывает некий средний путь в католицизм и отчасти обратно. Это видно из его письма Гагарину 1847 г., недавно обнаруженного мною в Архиве Славянской библиотеки. Собственно, это даже не письмо, а род исповеди одного брата-иезуита другому, дошедшее до нас в копии переписчика, придающей ему полу-официальный характер. Астромов родился в 1820 г., в 1845 закончил Петербургский университет и поступил учителем в дом графа Уварова, уехал с его семьей в Германию, потом в Рим. Там 8 сентября 1847 г. он перешел в католичество в иезуитской церкви св. Игнатия и вскоре стал монахом. Все это в точности повторяет путь Мартынова. Но после они расходятся. В 1855 г. Астромов был судим в Петербурге за вероотступничество, но впоследствии разочаровался в монашестве и, не порвав с католической верой, остался священником, как Печерин, и умер в Риме в 1913 г. Его судьба схожа с судьбой Печерина и Джунковского, но по характеру, серьезному и меланхолическому, он был ближе Балабину.

Вполне возможно, что именно последний способствовал его обращению — в письме упомянут некий безымянный друг, под воздействием которого Астромов постигал догмы католицизма, и который сообщил ему о том, что некто Г. уже стал монахом в Париже (факт вступления Гагарина в монастырь не был известен вне светского круга, а Астромов к высшему обществу, в отличие от Балабина, не принадлежал). Настоящие имена, включая имя автора, заменены в письме инициалами, поскольку оно явно предназначалось для французской печати.

В юности Астромов был убежден, что католик и поляк — совершенные синонимы, и что католицизм несовместим с русским патриотизмом (впрочем, это было общее место): «Вы русский, любезный брат, и вы должны знать, что православная религия в России тесно связана с чувством патриотизма; вы знаете также отношение русских к полякам и то, насколько различие религий влияет на привязанность одних правде, других — заблуждению. В этом смысле я был совершенным патриотом; я любил Россию и ее религию, в то время, как католицизм и поляки мне не нравились. Наконец, я был также привязан к православию, как и к родине»⁵⁵.

Постепенно, однако, под влиянием друга и чтения католической литературы предубеждения Астромова рассеивались и сменялись религиозным рвением. Его рассуждения о невозможности вступления в православный монастырь в точности повторяют слова Балабина.

Обретя в лице Гагарина пример для подражания, он вступает в католичество ради возможности удалиться от мира, сохранив право помогать ближним. Впоследствии пример Печерина и Джунковского, порвавших с монашеством, подтолкнул к отречению и его.

Определенное сходство с биографиями Джунковского, Мартынова и Астромова находим в судьбе некоего Сергея Шулепникова, о котором известно до крайности мало. Он окончил Петербургский университет в 1840 г., был их ровесником и имел такой же, как у них, образовательный уровень и общественное положение — из бедного дворянства. В том же году он получил место чиновника в Варшаве и вскоре принял католичество. Далее вплоть до 1844 г. для него наступил период скитаний и страданий, закончившийся в Париже благодаря участию С. П. Свечиной. Она познакомила Шулепникова с Гагариным, последний написал о нем Печерину.

Автор статьи о Свечиной в «Русской старине» называет Шулепникова «авантюристом»⁵⁶. Если судить по внешним фактам, к авантюристам следует отнести скорее Печерина, имевшего серьезные проблемы с полицией Швейцарии, Франции, России и даже судимого в Англии по делу отцов-редемптористов. Может быть, заметив сходство натур, Печерин и заинтересовался Шулепниковым. Под его воздействием тот пытался вступить в Париже в Орден доминиканцев, потом отправился в духовную семинарию в Нанси. Последнее обстоятельство заставило Печерина писать Гагарину: «Я сделаю все возможное, чтобы побудить г-на Шулепникова остаться при своем монашеском призвании. Прошедши через столько испытаний, сделаться светским священником, это значит — оказаться неблагодарным Богу, остановиться в середине дороги...»⁵⁷ Но в конечном счете Шулепников стал приходским священником в Америке. Последние сведения о нем относятся к 1874 г.

Среди второго поколения русских католиков одной из самых ярких женских фигур является княгиня Зайн-Виттгенштейн. Урожденная княжна Леонилла Ивановна Барятинская, сестра фельдмаршала А. И. Барятинского, племянница упомянутой ранее А. И. Толстой, она прожила совершенно исключительную жизнь. Княжна была на два года моложе Гагарина (она родилась в 1816 г.) и в молодости славилась редкой красотой и грацией. Она вышла замуж за Людвига Зайн-Виттгенштейн Бернебургского, своего двоюродного дядю по матери, представителя династии владетельных немецких князей. Немецкая ветвь рода была традиционно протестантской, и переход в католицизм, совершенный княгиней в 1851 г. под влиянием Свечиной и Равиньяна, был не менее мучителен, чем если бы она осталась на родине.

В глубокой старости она почувствовала вкус к литературному творчеству и издала несколько книг и брошюр, а также небольшой том

своих воспоминаний за годы с 1825 по 1907, написанный превосходным языком⁵⁸ Но сколько ни вместились в этот огромный период, сколько государств, правителей, революций, мод она не наблюдала, сколь ни велика разница между декабристской порой в России и автомобильным веком в Европе, эти мемуары разочаровывают читателя почти совершенной пустотой. Как много об этом можно было написать, как мало получилось в итоге! А ведь здравый рассудок, приличное зрение и свой чудовищно неразборчивый почерк княгиня сохранила до конца жизни. Ее письма 1900-х гг. к Пирлингу полны бесконечных обсуждений корректур (ибо переписчики ломали головы над ее рукописями и безжалостно искажали имена собственные), гранок и гонораров. Только заключительная глава мемуаров, ставшая в последний момент, рассказывает о Гагарине, Вл. С. Соловьеве и других католиках, что важно для нашей темы, но едва ли можно счесть подведением итогов столь необычно долгой и насыщенной событиями жизни. Впрочем, глава носит чисто информативный характер. В те годы сведения, сообщаемые в ней, были неизвестны и новы, но в наше время более ценным источником является полувековая переписка княгини.

Зайн-Виттгенштейн обладала несокрушимым здоровьем, достаточно сказать, что лишь в девяносто (!) лет она впервые обратилась к зубному врачу. Ее столетний юбилей — величайшая редкость всегда, тем более в то время — пришелся на разгар Первой мировой войны, но перед ее лицом забыты были все распри, «она получила телеграммы от папы, от императора Николая II, от Вильгельма — вся Европа, враждующая, союзная, нейтральная, сошлась на ее столе»⁵⁹.

На протяжении десятилетий княгиня Зайн-Виттгенштейн переписывалась с И. С. Гагариным и его сподвижниками. В ее парижском салоне читал лекцию о русской идее и всемирной церкви Вл. С. Соловьев. Ее финансовая и моральная поддержка были весьма важны для философа. Княгиня намного пережила свое время и умерла в 1918 г., среди революционных бурь в родных ей странах. Возможно, Первая мировая война, бывшая для нее войной гражданской (как ранее для ее подруги Свечиной таковой была Крымская война), крах обеих империй, хотя и жила она последние годы в Уши под Лозанной, в мирной Швейцарии, сказались на ее здоровье. После смерти столь многих близких ей людей она испытывала большую отраду в переписке с младшим братом Гагарина П. О. Пирлингом. Ему послала она в 1909 г. четки Гагарина, хранящиеся как реликвия в Славянской библиотеке, ему завещала портрет Соловьева и свой сундук с письмами⁶⁰.

Деятельная поддержка княгиней дела Гагарина, Пирлинга, Вл. Соловьева, благодаря ее высокому общественному положению, была очень значительной. Глубокое почтение питала к ней С. П. Свечина,

сама — верная и пламенная сторонница христианского единства. Парижские салоны двух этих незаурядных женщин являлись видимым центром русского католицизма середины — второй половины прошлого века.

Последним (отнюдь не по значению) в списке русских католиков, чьи мемуары и переписка имеются в распоряжении исследователей, стоит И. С. Гагарин. Его жизнь привлекала наибольшее внимание как его противников, так и историков.

Князь Иван Сергеевич Гагарин родился в 1814 г. Его юность прошла в Москве, где он являл собой образец «архивного юноши». Окончив в 1832 г. юридический факультет Московского университета, Гагарин был откомандирован в дипломатическое представительство в Мюнхене, возглавляемое его дядей. В 1834 г. он совершил путешествие по Рейну — по Швейцарии, Германии, Франции и Голландии. Во время пребывания за границей он познакомился с Шеллингом, Ф. И. Тютчевым, а вернувшись в 1835 г. в Россию, оказался в гуще общественных споров в пору кристаллизации течений западников и славянофилов. Очень сильно сказалось на нем воздействие П. Я. Чаадаева. Либерал по пристрастиям, он был не чужд революционным настроениям, насколько они совмещались с жизнью в николаевской России — в 1839–1840 гг. он состоял членом лермонтовского «кружка шестнадцати» вместе с Ю. Ф. Самариным, Кс. Браницким, А. А. Столыпиным и другими, вплоть до раскрытия кружка. В 1841 г. разгром кружка, ссылка на Кавказ Лермонтова, А. А. Столыпина (Монго), С. Трубецкого, Дм. Фредерикса, затем гибель Лермонтова и эмиграция Столыпина вызвали отчаяние Гагарина: «Видя, что все желания юности самых благородных людей делаются тщетными, я стал отчаиваться»⁶¹.

Крах юношеских увлечений изменил судьбу Гагарина. До 1842 г. он наездами бывал в Париже, где в салоне своей тетки С. П. Свечиной встречался с о. Равиньяном. В 1842 г. совершился его переход в католичество, в 1843 г. он вступил в новициат Ордена иезуитов и в 1847 г. стал монахом.

Изменения в России после Крымской войны открыли его энергичной натуре широкое поле деятельности. В 1855 г. он основал в Париже Славянскую библиотеку для сбора материалов о русских католиках за границей и журнал «Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire» для содействия взаимопониманию православного и католического мира. С этого времени и до самой смерти в 1882 г. он являлся активнейшим и самым ярким проповедником идеи воссоединения церквей. Его теории и практическая их реализация будут подробно рассмотрены ниже. Здесь же необходимо понять, что привело Гагарина к католичеству.

Как писал он в своей мемуарной записке, он с детства был проникнут идеями свободы и республики в античном ее понимании:

«Я испытывал настоящий ужас перед всем, что казалось угнетением или тиранией, и всякий раз, когда был свидетелем или слышал о чем-то подобном, кипел от возмущения и гнева». Такое восприятие жизни было характерно для представителей поколения декабристов, но значительно реже встречалось в лермонтовском «потерянном поколении».

Революции 1830-х гг., о которых он смог прочесть после отъезда в Германию, нарушили его идеальный мир. Пролитие крови, особенно призыв к нему республиканских газет оказался чужд юному мечтателю. Путь открытой революционной борьбы он отверг навсегда. Но желание освободить родину от тягот николаевского царствования, от подавления совести, прав человека сохранялось.

Мемуары Джунковского воспроизводят рассказ Гагарина о состоянии его духа в то время. Насколько был точен Джунковский? Думается, что о многих эпизодах жизни Гагарина, о его членстве в «кружке шестнадцати» он мог узнать только от самого князя и не стал бы искажать то, что было легко опровергнуть при жизни Гагарина. Вспоминая рубеж 1830–1840-х гг., Гагарин, по его словам, говорил: «Non nobis, sed pos, ne nam, a nas...» — вот девиз, который связывал меня с несколькими друзьями, которые все, как я, решили в юности поддерживать во что бы то ни стало освобождение крестьян, свободу суда, а вышло, что почти все забыли, также как и я, наши первые желания»⁶². Так ли? Всю жизнь Гагарин боролся за свободу если не крестьян и суда, то свободу совести в России, а его друг Самарин — за свободу крестьян. Но в 1845 г., к которому относится рассказ, это было еще впереди.

В то время молодой преуспевающий дипломат отчаянно искал новую цель в жизни: «Не все погибло во мне, любовь к родине сохранилась в сердце; это было самое чистое и благородное чувство, заполнявшее его. Я мечтал посвятить своей стране избыток сил, требовавших только достойной цели, чтобы отдаться ей без остатка»⁶³. Эту цель Гагарин неожиданно нашел в служении делу объединения церквей. Его католицизм стал лишь продолжением либеральных устремлений к духовному освобождению русского народа.

В 1844 г. муж его сестры Сергей Петрович Бутурлин предпринял попытку вернуть его в лоно семьи. В письме, написанном по-русски в надежде, «чтоб эти отечественные звуки возвратили тебя земле отеческой», он умолял его вернуться в Россию ради возвращения здоровья матери, подорванного насильственной разлукой и боязнью за спасение души сына. Рассказывая о ее страданиях, он прямо говорил: «Я знаю тебя, ты не переживешь убийства матери... Вспомни о том, что ожидает убийцу там, куда ты стремишься. Я знаю, что, если эти строки дойдут до тебя, они раздерут тебе душу, но начертывая их, я исполняю священный долг»⁶⁴.

В ответном письме Гагарин достаточно хладнокровно разбирал мотивы, заставляющие его оставаться во Франции даже с риском прослыть убийцей матери. Убеждая в своей преданности католической вере, он напоминал российский устав о консисториях, обязывающий священников докладывать властям о лицах, три года не бывших на исповеди, а власти — обращаться с ними как с отступниками: «Вот три года, как я не был на исповеди у русского священника, я отступил от русской церкви, я — католик. Все это ясно, известно; я это скрыть не могу и не хочу. Следовательно, мне исповедовать веру католическую в России невозможно; остается мне только избирать между обязанностями моими против Бога и обязанностями против семейства и отечества».

Ссылаясь на многочисленные свидетельства Священного Писания, он ставит обязанности перед богом выше прочих и только добавляет: «Отказавшись от мира, я не отказался от любви к ближним и родным и молю Господа, чтобы Он дал мне одному чувствовать всю горечь и все страдания, которые мое поведение могло им причинить».

Впрочем, Гагарин достаточно знал свою мать, чтобы не сомневаться в ее способности перенести без особых усилий любые несчастья родных. Она умерла только в 1854 г. Правда, сын пытался после писем Бутурлина получить разрешение вернуться для прощания с больной матерью без отречения от католической веры, но в этом ему было отказано. Возвращаться же, чтобы оказаться в заключении, он не хотел, справедливо считая, что это не улучшит расположения духа родственников. В дальнейшем он сохранил с ними тесную связь и целиком был обязан семье своим финансовым благополучием за рубежом.

Новая эпоха в истории России не заставила Гагарина отказаться от своего призвания. Джунковский себе и русским читателям объяснял это таким образом: «Почему Гагарин, Мартынов, Астромов, Балабин остаются еще иезуитами? Потому что увлеклись иезуитизмом, не зная ни его, ни всех его тайн, потому что привыкли и не имеют ни выгоды, ни энергии сознавать ошибки, хотя, разумеется, за открытость действий и за самоотвержение заслуживают столько же уважения, сколько заслуживают презрения со всех сторон тайные католики»⁶⁵.

Едва ли можно упрекать Гагарина и его сподвижников в менее глубоко, чем у Джунковского, знании тайн Ордена иезуитов или, тем более, в недостатке энергии. Деятельная натура Гагарина не знала ни усталости, ни границ. Последняя же часть высказывания Джунковского привлекает внимание.

Первое поколение русских католиков составляли часто католики тайные, из выгод разного рода не желавшие порывать с родиной. Патриотические соображения удерживали их в России, именно там

они надеялись быть полезными католицизму и отечеству. Они не состояли в оппозиции правительству, напротив, следовали начертанным рукой Александра идеалам либерализма или христианского всеединства. Они были выходцами из самых высших слоев русского общества, представителями петербургского света, последователями блестящих католических проповедников, выпускниками иезуитских коллегий. Их влияние на общественную жизнь России было ограничено именно в силу окружавшей их тайны и исчерпывалось широким кругом родных и близких знакомых.

На смену им пришло новое поколение, детство или отрочество которого совпало с крахом движения декабристов и началом мрачной николаевской эпохи. Русские католики этой поры принадлежали к тому же поколению, что и А. И. Герцен с Н. П. Огаревым, чей путь был до конца революционным; что и большинство славянофилов и западников, вписавших яркую страницу в историю российского либерализма; что и М. Ю. Лермонтов и его друзья, пытавшиеся найти новые средства борьбы за реформирование России.

На русских католиков второй волны, принадлежавших если не к знати, то к интеллектуальной элите России (едва ли не все с блеском закончили университеты), гнетущая атмосфера 1840-х гг. подействовала особым образом. Бегство из страны стало не пассивным актом борьбы с николаевским деспотизмом, а стремлением к активной деятельности на благо родины, невозможной внутри нее. Поэтому вполне вероятно высказывание Гагарина в 1865 г., переданное Джунковским: «Если б я знал в 1840 г. то, что император Александр II сделает для России, то не перешел бы в католичество»⁶⁶.

Нет ничего удивительного в том, что с началом реформ 1860-х гг. случаи перехода в католическую веру по идейным мотивам совершенно отсутствуют. Новые страницы истории русского католицизма открываются в 1880–1890-е гг., в период контрреформ и дипломатических неудач России, несколько напоминающих николаевское время. Последний этап течения связан с именами Владимира Сергеевича Соловьева и княгини Елизавета Григорьевны Волконской.

Волконская родилась в 1839 г. и почти всю жизнь прожила в Риме, в тесной связи с семьей ее тетки З. А. Волконской. Естественно, что она с детства была проникнута идеалами католицизма в странном переплетении с традициями декабризма (она вышла замуж за своего двоюродного брата Михаила, сына декабриста С. Г. Волконского). Тем не менее, ее переход в католицизм совершился только в 1887 г. при активном участии Зайн-Виттгенштейн: «Она прибыла в Рим, и я могла в любой момент, когда бы захотела, увидеться с ней наедине, чтобы узнать причины ее странного уклонения (от принятия католичества. — *Е. Ц.*). Я подозревала, что она разделяет мнение Соловьева

об отсутствии *полезности* подобного акта»⁶⁷. В отличие от Соловьева (о котором будет сказано ниже), княгиня поддалась на уговоры подруги и самого папы, тем более, что публикация ее книги сделала ее симпатии к католицизму очевидными для всех в России. С 1885 г. до своей смерти в 1897 г. она работала над двумя книгами богословского содержания: «О церкви» и «Церковное предание и русская богословская литература», продолжающими традиции «русского католицизма»⁶⁸.

По поводу ее первой книги протоиерей Лебедев сказал: «Эту книгу писали пятнадцать иезуитов, а княгиня Волконская дала только свое имя», выразив не только недовольство предлагаемой концепцией, но и традиционное неверие в способность женщины к научным изысканиям. Но Александр III заявил: «А для меня она все-таки останется православной», — и оградил княгиню от преследований по закону за католическую пропаганду⁶⁹. Вслед за матерью стали католиками ее дети, также пытавшиеся пропагандировать дело соединения церквей⁷⁰.

Биография Вл. С. Соловьева слишком хорошо известна, чтобы обращаться к ней на этих страницах. Позволю себе только коротко коснуться обстоятельство возможного обращения Соловьева в католицизм, ибо это познакомит нас с представителями поколения неокатоликов, судьба и личность которых наглядно показывают изменения, происходившие в русском католицизме на рубеже веков и постепенное выхолащивание его общественного смысла.

В 1927 г. ксендзом Антонием Около-Кулаком было опубликовано факсимиле «Акта о присоединении Вл. С. Соловьева к католичеству», переданное издателю отцом-иезуитом И. Урбаном, где было четко указано, что Соловьев принес отречение перед о. Николаем Толстым 18 февраля 1896 г. в Москве, в частной квартире последнего на Остоженке, Всеволжский пер., в доме Соболева⁷¹. Данный факт остался малозамеченным и в настоящее время почти неизвестен биографам философа. В 1997 г. журнал «Символ» воскресил старую публикацию. Про Толстого в ней говорилось, как про человека, «много и тяжко... пострадавшего за свои убеждения (он потерял все свое имущество и мог бы легко получить его обратно, измени он своей вере)». Далее цитировался проф. В. Строев (в другом месте названный Б. Строговым), который о Толстого «знал лично хорошо и, конечно, не усумнился бы ни одной минуты в справедливости его слов». Но не всем священник виделся в столь благоприятном свете.

Николай Алексеевич Толстой, сын обер-гофмаршала А. Н. Толстого, учился сперва в Пажеском корпусе, потом, почувствовав призвание, поступил в Московскую духовную семинарию; начав с 1894 г. расходиться в некоторых догматических вопросах с православием (судя по письмам к Пирлингу 1893 г.), скрывал это обстоятельство ради

защиты магистерской диссертации. Успешно ее завершив, он уехал в Рим, где перешел в католицизм, не делая это пока достоянием гласности.

3/12 апреля 1894 г. он написал Пирлингу весьма характерную программу своих предложений и ожиданий.

Требования: «...до поры до времени, когда это будет нужно для пользы церкви, этого (перехода. — *Е. Ц.*) не объявлять...

Пребывать во временном подчинении русской церковной власти...

Чтобы мне... не было отказано в общении с католическими (т. е. православными. — *Е. Ц.*) иереями...

Чтобы паства... и единомышленники пользовались теми же условиями..., доколе пребывают в православии и послушании.

Чтобы для наших духовных потребностей нам указан был духовник, который бы мог нами руководить, и доверенное иерархическое лицо, через которого мы могли бы сноситься с Римом...

А вот ожидания:

Ожидая, что мне укажут, какой путь избрать для пропаганды: т. е. печатью, примером и словом, будучи в приходе столицы, провинции или деревне... Или, взяв в Петербурге место, влиять на высшие сферы общества?.. Взять ли место священника заграничного — чтобы быть в меньшем надзоре от Синода?..

Затем ожидаю, что меня долго не задержат, дадут возможность представиться Св. Отцу...»⁷²

Подобные пожелания (как будто выбор у Толстого был действительно столь широк, а его услуги столь ценны для Рима) достаточно ясно показывают его характер, склонный к преувеличениям. О своей жене и детях он не задумывался — «Бог им поможет!» Обширным его планам по пропаганде католицизма в России не суждено было осуществиться. Он, однако, вызвал искренний интерес Пирлинга и Зайн-Витгенштейн, стараниями которых получил место католического священника в Париже с хорошим окладом в три тысячи франков. Но беспокойная натура брала свое: трижды в 1890-е гг. он возвращался в Россию, теряя скорее жалование, приобретенное служением католицизму, нежели потерянное при отречении от православия (как сказано у Около-Кулака), страдал от преследований полиции и церкви, в конце 1896 г. был лишен духовного звания и с этого времени, собственно, не может именоваться священником.

Россия, как и Европа, не оправдывала его ожиданий. Он отчаянно скучал в Твери, Львове, мечтал о постриге, о миссионерстве в Америке, но так ни на чем не остановился — типичный добровольный и довольный собой мученик идеи.

22 августа 1900 г. Пирлинг сообщал о нем: «Толстой становится с каждым днем все оригинальнее. Уже нет речи об Америке, ни о мо-

настыре... Он рассказывает невыдуманные истории и сам не знает, что хочет делать»⁷³.

Не выдержав перемен его настроений, прежняя его доброжелательница Зайн-Виттгенштейн писала Пирлингу в 1897 г.: «То, что вы сообщаете мне об о. Толстом, способно привести в отчаяние ангелов... Понадеемся на терпение Господне. Что до меня, то он раздражает меня до крайности. Если он не безумец, то близок к этому и кончит в сумасшедшем доме в России при том, что не будет возможности видеть в этом особенного варварства! Не слышатся ли ему голоса, как Жанне д'Арк? Или он полагается на собственное вдохновение и разум — весьма напрасно, как я думаю!»⁷⁴

Наконец, в своих мемуарах она сурово заклеила его как лжепророка, не называя по имени, но в письмах Пирлингу она расшифровала эти строки книги⁷⁵. А позднее, в 1911 г., даже назвала его изменником и предателем дела католицизма!⁷⁶

Называя Толстого католиком, следует сделать оговорку. Он принял не подлинный католицизм, который исповедовали все русские католики предыдущих поколений. Проект Гагарина о переходе русских в католическую веру при сохранении православных обрядов и всех догм, за исключением признания римского папы, реализовался Толстым — но в масштабах одной судьбы и небольшой группы сподвижников, а не в масштабах страны.

Строго говоря, католицизм восточного обряда — одна из древних форм католицизма, существующая со времен крестовых походов в странах древнего христианства (Сирия, Палестина, Малая Азия) для облегчения проникновения католических пасторов в национальную среду этих государств. Именно поэтому здесь долго работали Гагарин и Балабин. Католичество восточного обряда сохраняло все традиции и язык местной церкви, присоединяя к ним основные догматы римской церкви. К числу местных обычаев иногда относилось разрешение на брак священников, что делало церковь восточного обряда привлекательной для некоторых европейских церковнослужителей. В России католическая церковь православного обряда никогда не существовала по причине невозможности признания власти Рима. Свечина, столь тяжело отравившаяся от «песен, осенявших ее детство», была бы, наверное, рада соединить все привычные обряды православия с исповеданием католицизма. Ей это не было дано. Зато и выстраданный выбор русских католиков XIX века был глубоко осознанным и общественно значимым, чего нельзя сказать о поколении, принимавшем католицизм на рубеже веков.

Толстой знаменует собой появление русских неокатоликов, которые, говоря словами Зайн-Виттгенштейн о нем самом, «осмеливаются открывать Евангелие и указывать слова Спасителя, которые они принимают, и слова, которые они отбрасывают, факты и события, которые

они признают и которые отвергают»⁷⁷. Это уже не подлинные католики, они ищут в католической вере прибежища от российских проблем, а не способ их решения.

Таков человек, которому приписывается составление «Акта об отречении». На деле — это не документ, имеющий юридическую силу, а просто неофициальная бумага без места и даты составления (но после смерти Соловьева, как указано в ней самой) за подписью самого Толстого, кн. Е. В. Долгоруковой и Д. С. Новского, которые, по их словам, видели процесс отречения.

Несмотря на то, что документ этот находился в руках иезуитов (поскольку именно иезуит передал его Около-Кулаку), несмотря на то, что Толстой был в постоянном тесном общении с иезуитом Пирлингом, последний ничего не знал о его существовании. Был ли он составлен после смерти Пирлинга в 1922 г., т. е. четверть века спустя после описываемого в нем события все еще живыми свидетелями? Сколь он в этом случае точен? Был ли вообще Толстой в указанное время в Москве (с июля по ноябрь 1896 г. он провел за границей, первая половина года не документирована)?

Против факта отречения, установленного несколько сомнительным документом, говорит молчание самого Соловьева даже перед близкими, не вынужденное никакими соображениями безопасности, карьеры и т. д. Более того, кн. Волконская, Зайн-Виттгенштейн, Пирлинг постоянно ожидали от него подобного шага (как ранее друзья Чаадаева), сокрушались из-за «нерешительности» философа, но он так и не порадовал их: «Ему хватило бы мужества для формального отречения, но он не видел необходимости для подобного действия», писал Пирлинг, скорбя по поводу кончины философа⁷⁸. Предсмертную исповедь Соловьева также принял православный священник.

Пирлинг впервые услышал о переходе Соловьева в католичество не от самого своего друга и соратника, а после его смерти от того же Толстого и вот в какой форме: «О. Толстой все еще здесь (в Париже. — *Е. Ц.*), не зная, к кому примкнуть. На днях он уверил меня самым положительным образом, что Соловьев принес перед ним отречение от Схизмы. Это бы хорошо. Но Толстой утверждает, что Папа принимал Соловьева в качестве епископа проектируемой единой русской церкви, что Соловьев собирался постричься и т. д. Это мне представляется менее вероятным»⁷⁹.

Но если даже переход состоялся, из «Акта» следует, что Соловьев читал не отречение от православия как таковое, а признание верховенства римского папы при сохранении обрядности русской церкви, т. е. он не стал истинным католиком, как Гагарин и др., а последовал собственным убеждениям в необходимости подчинения Риму ради ду-

ховной свободы в России. В лучшем случае это можно расценивать как переход в католицизм восточного обряда.

Наличие определенных свидетельств за и против обращения Соловьева могут доказывать его в некотором роде «двоеверие». Тут можно предоставить слово самому Соловьеву. В 1888 г. он с чувством сыновней гордости сообщает матери из Баден-Бадена, где лечился и встречал Пасху: «Представьте себе, что я не только был в русской церкви, но даже первый раз в жизни выслушал вполне всю пасхальную службу»⁸⁰. Что его на это подвигло, он не объясняет, а спустя семь лет в письме к другу В. Л. Величко так характеризует свое отношение к религиозным обрядам: «Я прожил у вас несколько недель великого поста, и мы с вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили и ничего в этом дурного не было, так как все это не для нас писано, и всякий это понимает»⁸¹. Подчеркну, что речь не идет о соблюдении в то же время католических обрядов, а именно о несоблюдении их вовсе. Для внука священника и крупнейшего философа теологического направления того времени — факт знаменательный.

Конец XIX века знаменуется более легким отношением к религии даже религиозно настроенных лиц. Духовные метания русского общества периода резкой смены прежнего уклада, когда ни слабая казенная православная церковь, ни блестящая свободная католическая — как их трактовали католики со времен де Местра — не могли дать успокоения. Общественная же борьба в религиозных терминах, как это было в середине века, стала невозможна.

Такое положение приводило подчас к уродливым явлениям, невероятным, немислимим несколькими десятилетиями ранее: в католичество вступали деревенские священники — как о. Алексей Евграфович Зерчанинов (1847–1933) из села Борисова Нижегородской епархии, позднее примкнувший к униатам. Вступали купцы и фабриканты — как семейство Абрикосовых, владельцев знаменитой конфетной фабрики, давшее игуменью Екатерину (1874–1940) из Московской русско-католической общины и о. Владимира (1880–1966). Вступали даже старообрядцы (!) — как о. Евстафий Акимович Сусалев, бывший одно время настоятелем церкви при Прохоровской мануфактуре и, видимо, под влиянием революционных событий начавший поиск новой веры, побывавший католиком в 1907 г., потом перешедший в православие, а в 1914 г. снова принявший католицизм. Эти полукурьезные факты метаний из веры в веру, несомненно, свидетельствуют о крайнем неблагополучии в идейной жизни России рубежа веков, затрагивавшем отнюдь не только пролетариат и дворянство, но и прежде незыблительные слои общества. К истории русского католицизма они, однако, отношения не имеют.

И прав был Пирлинг, когда, побывав в России в 1908 г. и лично понаблюдав ее жизнь, заключал: «Католическое движение постепенно сходит в России на нет... Есть только отдельные обращения и даже призвания»⁸².

Только в 1840–1850-е гг. принятие католицизма становилось не просто актом духовного освобождения из-под власти официальной идеологии — окатоличивание превращалось в общественно-философское течение, которому будет посвящена следующая глава.

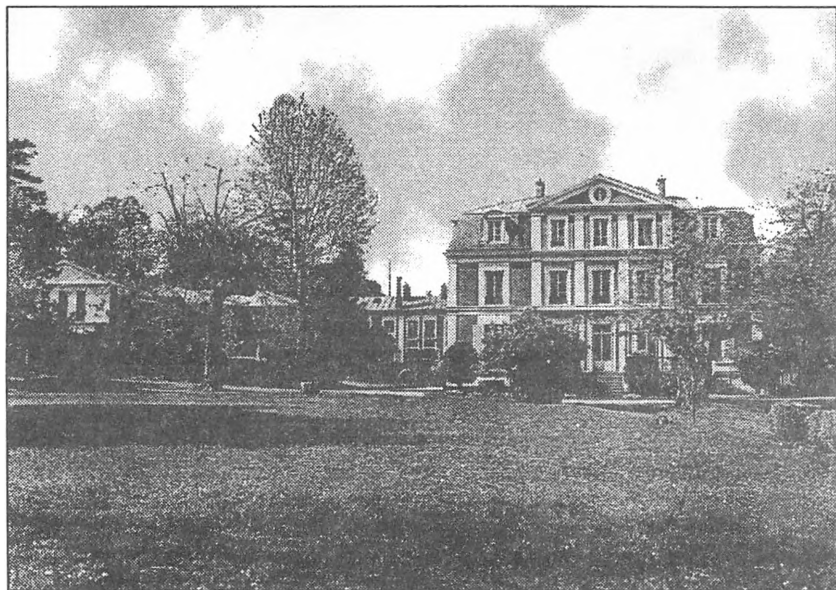


Рис. 1. Центр русских исследований в Медоне (на заднем плане — Славянская библиотека Парижа)

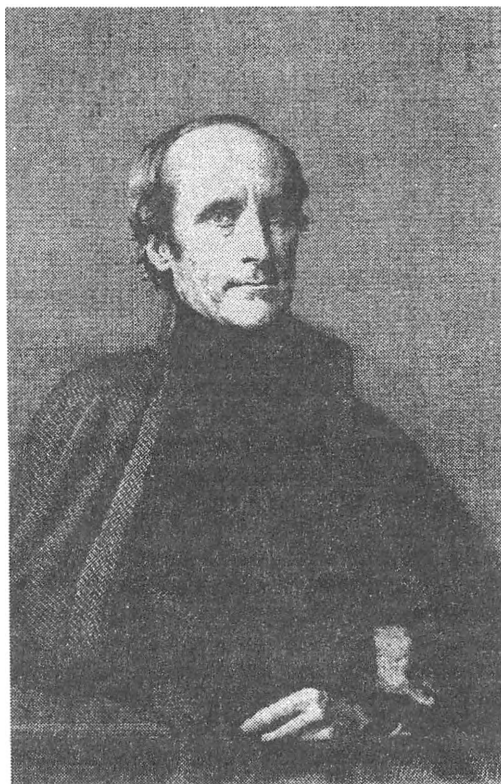


Рис. 2. Отец Равиньян. Архив Славянской библиотеки Парижа



Рис. 3. С. П. Свечина (с акварели 1810-х гг.). Архив Славянской библиотеки Парижа



Рис. 4. Кн. И. С. Гагарин (слева) и Е. П. Балабин (фото 1870-х гг.). Архив Славянской библиотеки Парижа



Рис. 5. С. Шулeпников. Архив Славянской библиотеки Парижа



Рис. 6. И. М. Мартынов. Архив Славянской библиотеки Парижа



Рис. 7. Граф Г. П. Шувалов (дагерротип 1840-х гг.)



Рис. 8. Кн. Л. И. Зайн-Витгенштейн (фото 1860-х гг.). Архив Славянской библиотеки Парижа

Глава III

Идеология русского католицизма

Многочисленные и внешне различные случаи обращения в католицизм, представлявшие яркое явление в русском обществе первой половины XIX века, в 1830–1850-е гг. начинают складываться в особого рода общественное течение, со своими идеологами, проповедниками, с собственным печатным органом. Оформление идейных воззрений шло постепенно. На протяжении XIX века можно выделить три стадии возникновения и развития русского католицизма: с 1830-х гг. до Крымской войны; в эпоху «Великих реформ» Александра II и, наконец, в период «контрреформ» и общественных разногласий в конце века.

Взгляды русских католиков можно разделить на два основных пласта: чисто теологический и общественно-политический (в соединении с культурно-историческим). В вопросе о догматах католической церкви, естественно, не было расхождений между русскими обращенными и их французскими или итальянскими братьями по вере. Безусловное признание исхождения Святого Духа от Сына (*filioque*), непорочное зачатие, первенства и непогрешимости римского папы составляло краеугольный камень их вероучения. Некоторое отличие заключалось в том, что догматы, легко принимаемые на веру рожденными в лоне католической церкви, становились предметом рационального исследования и логического обоснования у лиц, прошедших сложный путь смены вер.

Вопрос о догматах является важнейшим и для серьезного мыслителя И. С. Гагарина, и для светской дамы С. П. Свечиной. Спор Гагарина со славянофилами И. В. Киреевским и Ю. Ф. Самариным 1842 г. вращается (особенно со стороны Гагарина) именно в богословской сфере. Основные положения своих доказательств в пользу католической веры Гагарин продолжает повторять всю жизнь и даже последнюю свою работу 1879–1880 гг. — ответ на книгу Кс. Браницкого «О славянских национальностях» — начинает с того же обоснования первенства папы. Столь же большое внимание догматам уделяет Свечина во время своих духовных колебаний накануне обращения.

Исследовательский подход к постулатам веры, не подлежащим обсуждению истинными католиками, составляет особенность русских католиков, ставит их в один ряд с католическими богословами в спорах с православной церковью. Но никаких расхождений с канонами католичества у них нет и не может быть по самому их положению. Именно поэтому вопросы теологии, при всей их чрезвычайной значимости для самих русских католиков и для их православных оппонентов, не составляют особенностей идеологии русского католицизма как общественного течения и практически находятся за пределами данной работы.

Как справедливо замечает А. Н. Муравьев в книге «Правда Вселенской Церкви», оказавшей важное воздействие на обращение И. С. Гагарина и Г. П. Шувалова в католичество, «римляне стараются исключительно основывать учение свое о господстве апостола Петра и преемников его кафедры на словах Евангелия и фактах исторических: будем и мы бесстрастно рассматривать — отколе могли они почерпнуть такое учение? и вникнем сперва в Божественное Евангелие, деяния и послания апостольские, потом в каноны тех же Св. Апостолов, Соборов вселенских и Св. Отца, и, наконец, в события, предшествовавшие разделению, ибо и в скрижалях истории хранится истина»¹. Иными словами, используя одни источники, религиозные противники приходят к противоположным выводам и не было случая, чтобы стороны могли в чем-либо поколебать веру друг друга.

Наконец, наиболее яркий идеолог течения русского католицизма — П. Я. Чаадаев — вовсе не переходил в католицизм и на первый план выдвигал не разницу в догматах веры, а проистекающие из них историко-культурные и общественно-политические различия.

Исходя из этого, настоящая работа не ставит целью углубление в общеизвестные расхождения двух конфессий, а также в освещение роли русских католиков в богословских спорах их времени. В идеологии русского католицизма теология имела подчиненное значение, важное в основном для доказательства правильности избранного пути.

Теория. П. Я. Чаадаев

Истоки течения русского католицизма следует искать в творчестве П. Я. Чаадаева. Исторические условия заставили на протяжении полутора веков рассматривать его как автора «Первого философического письма», а это последнее — как самостоятельное произведение. Но не подлежит сомнению, что первое письмо является лишь началом цикла писем и самим автором задумывалось именно как таковое. Философский цикл Чаадаева представляет собой законченное произведение

и должен восприниматься как единое целое, что не всегда осознается его исследователями и отчасти приводит к искажению взглядов философа.

Традиция, идущая от первых читателей «Философического письма» и поддерживаемая современной западной историографией, сделала из Чаадаева представителя «неокатолицизма», проводника идей католицизма в России. Известный отечественный биограф и издатель Чаадаева Б. Н. Тарасов, напротив, видит у него значительные отступления от прокатолических взглядов в период после 1836 г., в пору создания «Апологии сумасшедшего»². Поэтому имеет смысл тщательно изучить весь цикл писем и статей Чаадаева для характеристики его воззрений, оказавших, несомненно, значительное воздействие на течение русского католицизма.

Убежденность в коренном отличии России от Западной Европы почти одновременно и независимо друг от друга была высказана М. П. Погодиным, чьи взгляды легли в основу теории «официальной народности», и Чаадаевым, и сразу стала общим местом, исходной точкой общественных споров 30–40-х гг. Осознание отрыва России от современной ей западноевропейской цивилизацией заставляло заново оценивать прошлое, настоящее и будущее страны. Погодин и Уваров делали упор на «начало своенародного периода русской истории царствованием Николая I»³, то есть смотрели в будущее, стремясь воспитать новые поколения российских подданных в духе правительственной идеологии.

Взгляд Чаадаева обратился прежде всего к прошлому, ища в нем источник всех нынешних бед России. Как известно, таким истоком стало для него отсутствие на Руси католицизма: не религии как таковой, но некоего основания общеевропейского единства, от которого была отторгнута Россия.

Согласно Чаадаеву, прогресс человечества связан исключительно с христианством:

«Одно только христианское общество действительно руководимо интересами мысли и души. В этом и состоит способность к усовершенствованию новых народов, в этом и заключается тайна их цивилизации. Здесь, в какой бы мере ни проявлялся другой интерес, всегда окажется, что он подчинен этой могучей силе, которая в христианском обществе овладевает всеми свойствами человека, подчиняет себе все способности его разума, не оставляет ничего в стороне, заставляет все служить осуществлению своего назначения. И этот интерес никогда не может быть удовлетворен до конца: он беспределен по самой своей природе; поэтому христианские народы должны постоянно идти вперед»⁴.

Христианство рассматривается здесь не с точки зрения его догматов, более «правильных» или духовных, чем, скажем, догматы ислама

или буддизма, но с точки зрения его роли в стирании межнациональных различий, в нравственном слиянии европейских народов, что одно может привести к их политическому или культурному господству:

«Вспомните, что в течение пятнадцати веков у них был один язык при обращении к Богу, один нравственный авторитет, одно и то же убеждение. Подумайте, в течение пятнадцати веков, ежегодно в один и тот же день, в один и тот же час, в тех же выражениях они возносили свой голос к Верховному Существо, прославляя Его в величайшем из Его благодеяний: дивное созвучие в тысячу раз более величественное, чем все гармонии физического мира»⁵.

Идея христианского единства проходит красной нитью через все письма Чаадаева, наибольшие упреки он обращает к реформистским церквям:

«Хотите ли вы знать, что совершила Реформация, гордая тем, что она вновь нашла христианство? Вы видите, что это один из важнейших вопросов, какой может самой себе предложить история: Реформация вернула мир в разобщенность язычества, она восстановила основные индивидуальные черты национальностей, обособление душ и умов, которые Спаситель приходил разрушить... Если она ускорила развитие человеческого разума, то она в то же время изъяла из сознания разумного существа плодотворную, возвышенную идею всеобщности (и единства, незаменимый источник истинного прогресса человечества, то есть прогресса беспредельного)»⁶.

Христианство становится для Чаадаева понятием историческим, определяющим развитие европейского общества и всех его институтов. Все шестое письмо посвящено развитию мысли о том, что «в продолжение ряда веков Европа составляла настоящую федеральную систему и что эта система была разорвана лишь Реформацией. Но когда Реформация произошла, общество было уже воздвигнуто навеки. До этого рокового события народы Европы смотрели на себя как на одно социальное тело, хотя и разделенное территориально на различные государства, но в нравственном отношении принадлежащие к одному целому. Долгое время у них не было другого публичного права, помимо церковного; тогдашние войны рассматривались как междоусобные; весь этот мир жил одним и тем же интересом; одна идея его одушевляла. История средних веков — в буквальном смысле слова — есть история одного народа, народа христианского; это в буквальном смысле слова история человеческого духа; движение нравственной идеи — главное ее содержание; события чисто политические занимают там второстепенное место»⁷.

Можно усомниться, насколько соответствует объективно-исторической истине чаадаевская оценка европейского политического процесса в средние века (да и что такое средневековье в его понимании?),

но культурно-нравственная общность Европы, несомненно, вытекала из общности религиозной. Говоря повсюду о «христианстве», Чаадаев самой характеристикой его подразумевает католическую религию. Причина — не в признании каких-то преимуществ католической веры перед православием или, к примеру, мусульманством. Сложись исторически общеевропейское единство на основе иудаизма или поклонения Солнцу, можно спорить, не признал ли бы философ их историческую ценность, как признает ценность католичества. Но историческое прошлое европейских народов не нуждается в таком допущении: единство, созданное христианской идеей, выраженное в одном духовном пастыре — папе, есть величайшее благо, дарованное Европе Провидением, и разрушение его отколовшимися церквями (будь то протестантскими или православными) — явление антиисторическое и, следовательно, противное прогрессу человечества:

«Сущностью всякого раскола в христианском мире является разрыв того таинственного единства, в котором заключается вся божественная мысль христианства и вся его сила. Вот почему католическая [церковь] никогда не примирится с отпавшими от нее общинами. Горе ей и горе христианству, если когда-либо будет признан факт разделения законной властью: все снова обратилось бы в хаос человеческих идей, в многообразии лжи, в развалины и прах. Одна лишь видимая, осязаемая, изваянная неизменность истины может сохранить царство духа на земле»⁸.

В этом смысле православие ставится философом в один ряд с протестантством, принимая на себя, правда, еще упреки в бесплодности русской истории и культуры, пронизывающие первое письмо, и в биче современности — порабощении народа, причем не только крепостных крестьян:

«И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб!.. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели... Эта ужасная язва, которая нас изводит, в чем же ее причина?.. Не знаю, но мне кажется, одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»⁹.

Так, уже в первом письме возникает противопоставление общественно более важное, чем антитеза «католицизм—православие», — противопоставление свободы и рабства, с попыткой найти своеобразный путь преодоления его. Он вытекает из признания культурно-исторического различия России и Западной Европы (что включает в себя и разницу в степени свободы), внешне выраженного в религиозном расколе — Схизме, доказываемого в первом письме и развиваемого в следующих. Долгое время не замечалось, что, кроме отрицания

русского прошлого и пессимистических взглядов на настоящее, в сочинениях Чаадаева намечается и положительная программа. В чем ее суть?

В «Записке графу Бенкендорфу», написанной от имени И. Киреевского в пору создания цикла «Философических писем», Чаадаев прежде всего призывает к оживлению религиозной мысли в России. Снова повторяя, хотя и не от своего имени, что «то просвещение, которому мы завидуем у других народов, является не чем иным, как плодом влияния, которое имели там религиозные идеи», он признает:

«Я с несказанной печалью вижу, что религия у нас лишена всякой действительности. Я возношу, в тайне сердца моего, пламенные мольбы о том, чтобы она ожила в нашей среде. И если бы я думал, что голос безвестного подданного имеет право подняться к подножию трона и что я, осужденный на молчание в сей именно час священной властью, могу, не проявляя чрезмерной дерзости, вознести к нему эти мольбы мои, — я умолял бы нашего августейшего государя со всем рвением глубокого убеждения: приклонить взоры свои на печальное состояние религии в нашей стране и попытаться пламенем, горящим в его сердце, возжечь огонь, угасший в сердцах его подданных»¹⁰.

Далее от лица Киреевского (впрочем, открестившегося от подозрения, что «Записка» выражает его мысли) Чаадаев развивает свою идею о приобщении к христианскому единству народов:

«Мы должны приложить наши старания к тому, чтобы создать себе общественную нравственность, которой у нас еще не имеется. Если нам удастся утвердить ее на религиозном базисе, как это первоначально было сделано во всех странах христианского мира, и перестроить всю нашу цивилизацию на этих новых основах, мы в таком случае окажемся на истинных путях, по коим человечество шествует к выполнению своих судеб»¹¹.

Присоединение России к духовной общности западноевропейских народов осуществимо, по Чаадаеву, только на религиозной основе — возможно, в силу ясности, осязаемости этой основы, в отличие от иных нравственных или культурных институтов. Однако это требует слияния православной церкви с католической. Насколько оно представляется возможным? С высоты своей христианской философии истории Чаадаев не касается догматических споров, но отмечает:

«День, когда соединятся все христианские вероисповедания, будет днем, когда отколовшиеся церкви должны будут признать в покаянии и в унижении, во вретисе и посыпав голову пеплом, что, отделившись от церкви-матери, они далеко отбросили от себя действие возвышенной молитвы Спасителя: *Отче святой, соблюди их во имя Твое, тех, кого Ты мне дал, да будут они одно, как мы одно*. А папство — пускай оно и будет, как говорят, человеческим учреждением — как будто предметы такого порядка совершаются руками людей, —

но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что оно возникло по существу из истинного духа христианства, это — видимый знак единства, и вместе с тем, в виду происшедшего разделения, и знак воссоединения. Почему бы, руководствуясь этим, не признать за ним первенства над всеми христианскими обществами?»¹²

Однако воссоединение церквей отнюдь не означает у Чаадаева безусловного принятия католических догматов и подчинения власти папы. Поднимаясь над конфессиональными спорами, философ провозглашает нечто иное — идею Вселенской Церкви:

«Ничего не понимает в христианстве тот, кто не замечает его чисто исторической стороны, составляющей столь существенную часть вероучения, что в ней до некоторой степени заключается вся философия христианства, так как именно здесь обнаруживается, что оно сделано для людей и что ему предстоит сделать для них в будущем. В этом смысле христианская религия раскрывается не только как система нравственности, воспринятая в преходящих формах человеческого разума, но еще как божественная вечная сила, действующая всеобщим образом в мире сознаний, так что ее видимое проявление должно служить нам постоянным поучением. В этом и заключается смысл догмата символа веры о единой Вселенской Церкви»¹³.

Под пером философа христианство преобразуется из религии в исторический феномен, ставший основанием европейского образа мышления, проявляющегося во всех сторонах бытия. В этом смысле Вселенская церковь должна вобрать лучшие установления человеческого разума и способствовать их навечному утверждению — идея сама по себе благородная и полезная.

В последнем письме Чаадаев идет еще дальше, отбрасывая не просто религиозные различия, но то главное, на чем они зиждятся — самое Библию, Новый Завет, тексты Священного Писания:

«Слово писанное не улетучивается, как слово произнесенное. Оно кладет свою печать на разум. Оно его сурово подчиняет себе своею нерушимостью и длительным признанием святости... В религиозной жизни все теперь основано на букве, и подлинный голос воплощенного разума пребывает немым... А между тем — надо же, наконец, прямо признать это — проповедь, переданная нам в Писании, была, само собой разумеется, обращена к одним присутствовавшим слушателям... Так может ли это древнее слово всегда вещать миру с той же силой, как в то время, когда оно было подлинной речью своего века, действительной силой данного момента! Не должен ли раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его схватывали и разносили его из края в край вселенной»¹⁴.

Обращаясь к чистому Богу, не связывая себя никакой религией, Чаадаев выходит далеко за пределы самых широко понимаемых христианских доктрин. Христианство становится лишь оболочкой проповедуемой идеи мирового духа, превращается в экуменистическую религию, стержень безграничного человеческого прогресса к вершинам всемирной цивилизации:

«Удивительное понимание жизни, принесенное на землю Создателем христианства; дух самоотвержения; отвращение от разделения; страстное влечение к единству: вот что сохраняет христиан чистыми при любых обстоятельствах. Так сохраняется раскрытая свыше идея, а через нее совершается великое действие слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу. Это слияние — все предназначение христианства. Истина едина: Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования — все это не иное что, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль есть мысль самого Бога, иначе говоря — *осуществленный нравственный закон*. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез»¹⁵.

Что такое особо выделенный автором «осуществленный нравственный закон», как не способ ограничения любой власти, как не призыв к установлению общих и справедливых законов для всех людей и народов земли. Утопия, конечно, но насколько злободневная в России его времени! Она выражена в религиозных терминах, а не политико-экономических или моральных, но едва ли можно отнести антибиблейскую философию Чаадаева к богословию или, тем более, к проповеди католической веры. Призыв к духовному освобождению общества, схожий с лунинской идеей ограничения власти нравственными основаниями, звучал вполне революционно и представлял большую опасность для правительства. Несомненно, что Николай I был одним из немногих людей в России, знакомых со всем комплексом сочинений философа, конфискованных при обыске. Нельзя ли предположить, что превращение Чаадаева в простого пропагандиста неприемлемой для россиян католической веры произошло не только из-за случайной публикации именно первого его письма, но и по воле монарха, дабы внимание к автору ослабело, не проникнув в глубь его построений? Во всяком случае, мы вправе видеть в Чаадаеве прямого, хотя и своеобразного продолжателя декабристских традиций в русской мысли.

Нельзя сказать, что после завершения цикла «Философических писем», после скандала с публикацией первого из них взгляды Чаадаева

претерпели серьезные изменения. В 1850 г. он изъясняет свое понимание догматических различий православной и католической церковью (filioque и первенства папы) в том же духе всемирно-исторической роли единого Бога:

«Необходимо, чтобы Церковь была свободна, чтобы извне и изнутри она повиновалась бы только самой себе; то есть Иисусу Христу, всегда в ее среде присущему. А как же сделать, чтобы это было так? Знаете ли вы для этого какое-нибудь другое средство, кроме того, которое придумали народы Запада при помощи истории, очарования имени Рима, наследия главы апостолов, духа логики, их отличающего? Знаете ли вы другое разрешение этой великой задачи, иное, кроме видимого главы, независимого от всякой человеческой власти, самого по себе самодержавного, живого выражения единства Церкви и ее авторитета в тех необходимых промежутках, когда голос ее не может быть слышен, когда она не может провозглашать свою волю, священную и непогрешимую. Что до меня, так я не знаю. Все соображения: теологические, догматические, канонические и другие — не пропадают ли перед этим верховным соображением независимости Церкви, весь авторитет семи Вселенских Соборов не должен ли склониться перед этим авторитетом, из всех главным потому, что в нем вмещается самое существование Церкви, невозможное для постижения, если Церковь не пользуется всей свободой.

Вот весь вопрос о Filioque, приведенный к простому своему выражению»¹⁶.

Убеждение в свободе одной только католической церкви является, как уже указывалось, общим местом французской политической литературы, немало повлиявшей на труды философа. Оно может показаться небесспорным, но не это главное. Чаадаев исходит из жизненной необходимости для России освобождения ее церкви, а через нее — общества, из необходимости коренных изменений в русской церкви, ставшей частью государственной машины. Такие изменения немислимы в рамках существующего положения православия, столь уязвимо перед лицом правительства, что принципиально неспособно находиться в оппозиции. История православной церкви, за немногими краткими исключениями, не знает примеров ее оппозиции любому режиму. Нужна ли такая церковь обществу? или только властям? Но во все без духовной опоры обойтись невозможно — Чаадаев не атеист. Борясь за свободу мысли в России, он не отвергает религию как одно из средств ее подавления, а требует реформ в церкви — и даже не только русской.

Признание Чаадаевым необходимости главенства римского папы не означает его перехода на позиции католицизма, фактически он

выступает противником всех институтов христианской церкви как таковых, предлагая принципиально иное понимание религии. Именно потому он сохранил наружно отечественную веру, не принял католичества (как ожидали от него поверхностные читатели), что с точки зрения проповедуемой мировой религии конфессиональные различия не имели никакого значения и все ветви христианства были равно далеки от идеала.

Значительная часть произведений Чаадаева была недоступна его современникам, даже близкие знакомые (А. И. Тургенев, П. Б. Козловский и другие) знали в основном первое письмо, поэтому за «Басманным философом» прочно закрепилась репутация католического мыслителя. Реакция русского общества на публикацию в журнале «Телескоп» хорошо известна, суровое обличение прошлого и настоящего России взбудоражило общественные споры и стало в некоторой степени катализатором возникновения двух противоборствующих лагерей — западников и славянофилов.

Но рядом с ними зародилось еще одно течение, почти незаметное до поры, последователи которого восприняли ту сторону чаадаевского учения, которая была обращена к будущему. В своих показаниях 1836 г. Чаадаев объяснял, кому были розданы полученные им 25 экземпляров «Телескопа»: пять из них взял князь Иван Сергеевич Гагарин для передачи А. С. Пушкину и другим лицам, в том числе одну для самого себя¹⁷. Молодой дипломат принял на себя роль добровольного курьера, популяризатора московского мыслителя в Петербурге. Спустя тридцать лет, в открытом письме Ю. Ф. Самарину, он подчеркивал глубокое влияние на него чаадаевской концепции: «...меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 г.; а дело довершил Андрей Николаевич Муравьев своею “Правдою Вселенской Церкви”»¹⁸. Вставляя слова «на Басманной», Гагарин подразумевает беседы с автором «Философических писем», а не просто чтение первого письма. Впоследствии Гагарин стал первым издателем избранных трудов Чаадаева, в предисловии к которым назвал его своим первым наставником в вопросах религии¹⁹.

Практика. И. С. Гагарин

Именно беседы на Басманной определили жизненный путь Гагарина, его практическую деятельность, целиком посвященную попытке утвердить в христианском мире религиозный идеал Чаадаева. Однако Гагарин, в отличие от учителя, обратился в католичество. Несколько факторов повлияли на его выбор веры.

Практическая направленность его деятельности требовала принятия сана священнослужителя ради права участия в богословских

спорах. Выбор призвания представлялся довольно сложным. Одновременно с Гагариным его делал другой молодой человек из петербургского высшего света — Евгений Петрович Балабин. В отличие от собрата по Ордену иезуитов, он оставил обширные мемуары, где, в частности, рассказывает о причинах своих колебаний:

«В конце концов я пришел к убеждению, что только монашеская жизнь может меня удовлетворить, и думал, что мне осталось только найти благоприятную возможность, дабы отдаться ей.

Однако, чем больше я изучал положение православных монахов, тем менее оно мне нравилось. Запертые в монастырях, они почти не простирают свою деятельность за пределы их стен; и если и несут благодать в души людей, то лишь при условии, что те сами явятся к ним... Меня ужасали их невежество, грубость и испорченность, я не мог примириться с мыслью провести всю жизнь в подобном обществе»²⁰.

Балабин был не одинок в своей критике. Кроме католиков, на незавидность положения в обществе белого и черного духовенства, причем во многом по его собственной вине, невежеству, развращенности, честолюбию, обремененности семьей с горечью указывал сын священника историк С. М. Соловьев²¹. Католики были даже мягче и снисходительнее, нежели истинный православный.

Собрат Балабина по вере Г. П. Шувалов, не склонный к серьезным размышлениям, объясняет свою негативную оценку по-иному: «Я не хочу клеветать на духовенство моей страны, я уверен, что существуют в России священники, которые, будь они католиками, достигли бы святости; но могут ли они подняться из своей печальной зависимости до высот жизни, отданной другим? Без сомнения, это духовенство менее виновно, чем несчастно»²². Не глупость и безнравственность российского клира отвращали деятельных молодых людей от вступления в его среду, но *зависимость* положения духовенства, зависимость от правительстве, существование на казенном жаловании, действительное отсутствующее у католического духовенства. Было ли положение монаха-иезуита предпочтительнее? Не попробовав, не узнаешь. Как выяснилось, не всем оно пришлось по вкусу — Джунковский, Жеребцов, Шулепников не выдержали испытания. Но те, кто его прошел, сохраняли и светский облик, и внутреннюю свободу, может быть, призрачную — их она удовлетворяла. В России она была недостижима по определению.

Кроме того, в 1830–1840-е гг. была очевидна невозможность выражения в русской печати мнений, расходящихся с насаждаемой теорией «официальной народности», хотя бы и во благо всего человечества. Положение священника в Европе было предпочтительнее в смысле

свободы и благодаря близости к папскому престолу — видимому выражению желанного религиозного единства.

Гагарин рассматривал обращение к католицизму не столько как выбор веры, сколько как выбор пути, на котором видел единственное спасение от бед, видел будущее России, — то есть некую аналогию выбору славянофилов и западников. В своей мемуарной записке, созданной около 1850-х гг., он возвращается к сути общественных споров двадцатилетней давности, во многом повторяя чаадаевские формулы, но и показывая ход своих размышлений о судьбе России:

«Я ощущал зло, которое невозможно не чувствовать, на которое все жаловались, но в чем оно? Именно здесь замечалось наибольшее расхождение во мнениях. Одни видели его в недостатке цивилизации, другие — в этой самой цивилизации, привнесенной извне и чуждой обычаям и нравам страны... Когда речь заходила о способе исправления зла, расхождение еще увеличивалось. Одни видели спасение в промышленности и развитии торговли, другие — в росте внешнего могущества; некоторые желали все исправить, изменив форму правления, многие надеялись на развитие образования и культуры; кто-то всерьез считал, что все зависит от улучшения путей сообщения, наконец, последние надеялись все спасти, заменяя отдельные колеса администрации...

Стремясь разобраться в этих противоречивых суждениях, я без труда постиг, что в основе всех споров и различий лежит главный вопрос, который можно было бы изложить так: все остальные европейские народы, каково бы ни было их происхождение, язык, форма правления, религия, имеют нечто общее в идеях, нраве, образе жизни, человеческих отношениях; между всеми ними, несмотря на существенную разницу, есть некое фамильное сходство, поражающая общность характеров. Эта идейная сущность, проходящая через литературу, законы, традиции, обозначается понятием европейская цивилизация...

Чтобы быть лучше понятым, хочу точнее определить задачу, которую всеми силами стремился разрешить так, как понимал ее в то время. Какова основа европейской цивилизации, той общности идей, нравов, свойственной всем европейским народам, и почему эта основа не существует в России или, если существует, не приносит тех же результатов?»²³

Ответ он прочел у Чаадаева: такая основа — католицизм в прошлом, Вселенская церковь в будущем. Придя к чаадаевскому пониманию смысла католицизма, Гагарин посвятил себя попытке воплотить его в жизнь. Его главными идейными противниками в России стали не правительство или духовенство, не опускавшиеся до религиозных дискуссий с государственными преступниками, а славянофилы в лице Ю. Ф. Самарина, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и И. С. Аксакова.

Впоследствии к Гагарину присоединились И. М. Мартынов, Авг. П. Голицын и П. О. Пирлинг, и полемика длилась с перерывами более трех десятилетий, завершившись лишь со смертью ее участников. Не принеся успеха той или иной стороне, она выявила идейные основы русского католицизма и его роль в общественной жизни того времени.

Принято считать главными противниками славянофилов представителей западничества. Для 1840-х гг. это, несомненно, верно, хотя круг западников достаточно разнороден, и точки зрения Белинского или Герцена, Грановского или Кавелина совпадали не полностью. В 1850–1860-е гг. воззрения западников постепенно сближались со взглядами славянофилов. В то же время количество программных сочинений славянофилов, направленных против русских католиков, очень значительно, борьба велась между серьезными противниками и не ослабела после 1860-х гг.

Она началась в 1842 г. обменом несколькими посланиями между Гагариным, Самариным и И. Киреевским, причем часть писем Гагарина осталась, по-видимому, неотосланной. Их назначением было скорее уяснить собственные взгляды, еще неустоявшиеся в год обращения в католичество, нежели убедить друзей в их истинности. Спор спровоцировала упоминавшаяся книга А. Н. Муравьева «Правда Вселенской Церкви», привлекая внимание Гагарина своим названием и крайне разочаровавшая содержанием. При этом суждения И. Киреевского развивают идеи, выраженные в его программном «Ответе А. С. Хомякову», написанном тремя годами ранее.

Полемика, проходившая в частной переписке, вылилась на страницы печатных изданий с началом нового царствования и ослабления цензурного гнета. Необходимо отметить, что цензура не могла бы помешать Гагарину публиковать свои сочинения во Франции в 1840-е – начале 1850-х гг., а его русским оппонентам отвечать на них в изданных за рубежом брошюрах. Тем не менее, публичная дискуссия начинается только с 1856 г.: обеим сторонам требовалась возможно более широкая читательская аудитория в России, ибо суть проблемы лежала далеко за пределами богословских вопросов, ее практическое значение было очевидным, равно как в борьбе славянофилов и западников не столько создавались абстрактные модели будущего развития России, сколько приготавливалась его реально достижимая форма.

Возобновление спора вызвала брошюра Гагарина «Будет ли Россия католической?», несколько субъективно расцененная славянофилами как «донос» на них²⁴. В 1860 г. Гагарин произнес речь «О воссоединении восточной церкви с римской» и опубликовал связанную с ней брошюру «Ответ русского русскому»²⁵. Это выступление вызвало резкую отповедь Хомякова в журнале «L'Union chretienne», а также в одной из его богословских брошюр — «Еще несколько слов православного

русского...»²⁶. После скоростижной кончины Хомякова полемика продолжилась на страницах аксаковской газеты «День», чьи публикации вызвали протесты Авг. Голицына в 1863 г. и Мартынова в 1864 г.²⁷ Письмо Мартынова, напечатанное в «Дне» (успехи свободы слова!), привело к появлению одного из самых значительных трудов Самарина — «Иезуиты и их отношение к России», а этот последний — к ответному письму Гагарина в 1866 г. и серии его публикаций об истории иезуитского ордена в России²⁸.

В 1873–1874 гг. Мартынов продолжил защиту дела католицизма в статьях, направленных против русификации Польши²⁹, причем в соответствии с понятиями русского католицизма выступал не против самой русификации, а против ее форм. В 1874–1875 гг. Гагарин и И. Аксаков, сойдясь во время публикации сочинений Ф. И. Тютчева, равно им близкого, обменялись несколькими письмами — уже частными, ибо эпоха ослабления цензуры осталась в прошлом, — которыми и завершается прямая полемика славянофилов и русских католиков³⁰.

В принципе, содержание дискуссии очевидно и не менялось на протяжении десятилетий. Идейные противники стремились доказать верность именно своей ветви христианского учения. При этом, если в 1842 г. Самарин, например, считает себя недостаточно эрудированным в области теологии («Вопрос о папе и о разрыве в церкви лежал в стороне от моих занятий; я не считаю его существенным вопросом, по крайней мере, не первым по порядку...»³¹), то впоследствии, во многом благодаря критике со стороны Гагарина и Мартынова, превращается в одного из серьезных богословов своего времени.

Будучи в молодости близкими друзьями, Гагарин и Самарин сохраняли взаимное уважение и в пылу споров, хотя порой использовали достаточно резкие выражения. То же чувство связывало Гагарина с И. Киреевским. В 1842 г. Киреевский писал: «Даже при разногласии мнений есть необыкновенное наслаждение сообщаться понятиями с человеком так глубоко и добросовестно мыслящим»³². А Гагарин в 1866 г. вспоминал: «Иван Васильевич Киреевский был одарен умом светлым, сердцем горячим и благородным, душою прямою. Его память мне дорога»³³. Но ни дружба, ни уважение не помогли противникам уловить определенное сходство своих позиций, понять друг друга, ни даже — услышать друг друга, взвешивать в аргументы противников.

Решение всех сложных догматических вопросов — о первенстве папы, исхождении Святого Духа, смысле слова «кафолическая» («католическая»? «соборная»?) церковь, — представлявших такую важность для Гагарина, Хомякова, в меньшей степени для других участников споров, было необходимо, в сущности, для одного — подтверждения

истинности своей церкви. Целью их было, конечно, не стремление обратить в свою веру противников или объяснить причину своих религиозных убеждений — в правильности их никто не сомневался.

Вопрос для обеих сторон был в другом: принимая чаадаевскую идею Вселенской Церкви, они расходились в том, на основании чьих догматов должно произойти будущее воссоединение христианских церквей. Широта мышления Чаадаева, любые догматы просто отбрасывавшего и едва ли не приближавшегося к атеизму, была необычайна для его времени (из истинных атеистов вспоминается только Герцен) и никак не подходила глубоко верующим Гагарину и Хомякову. В этом была слабость их позиций и бесплодность спора. Но при всех разногласиях общность их взглядов была значительно большей, чем казалось им самим или их читателям, а цель — единая. Такая оценка эпохальной дискуссии истинных православных (славянофилов) и убежденных католиков (Гагарин и другие) может показаться парадоксальной. Однако обратимся к их сочинениям.

Следует в самых общих чертах коснуться славянофильских взглядов на религиозные вопросы, поскольку они имеют отношение к данной теме. Безусловно придерживаясь всех догматов православия, они в определенной степени расходились с богословами из среды духовенства. Причина лежала в самой основе дворянского воспитания, ориентированного на Запад, о котором И. Киреевский писал: «Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками»³⁴. Отсюда вытекал относительно широкий взгляд на церковные установления, несвойственный выпускникам духовных семинарий. По сути, богословские труды Хомякова даже подняли на рубеже XIX–XX веков вопрос о его православии или неправославии (одним из первых об этом написал Гагарин в 1866 г.) и вызвали глубокий интерес к ним западных теологов³⁵.

Идея Хомякова о возможности существования на земле только одной церкви, называемой «единою, святою, соборною» (католическою и вселенскою), апостольскою, не нова, в многовековых религиозных распрях вопрос упирался в то, какая из христианских церквей отвечает этому определению. Для Хомякова такого вопроса не существует. Церковь одна, «потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святыся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов»³⁶. При этом для различных христианских общин он допускает возможность расхождения в обрядах, хотя и признает желательность их единства, как воплощения единства духа.

Иными словами, речь идет о единстве в многообразии и именно в этом смысле толковал ранее Хомяков спорное слово «кафолическая» (церковь) в своем ответе на речь о. Гагарина.

«При переводе этого слова... остановились на слове “соборный”; “собор” выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения... Это единство во множестве... Церковь кафолическая есть Церковь “согласно всему”, или “согласно единству всех”, Церковь свободного единодушия, ... Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию»³⁷.

Таким образом, Хомяков не признает православной церкви единственно истинной, он лишь признает ее толкование символов веры истинным, подлинной основой для утверждения единой церкви на земле и призывает другие христианские церкви присоединиться к ней с правом сохранения свойственных им обрядностей. Недаром некоторые исследователи видят в Хомякове предтечу постановлений II Ватиканского собора о введении национальных языков в католическое богослужение — то есть признания того, что религиозное единство зиждется не столько на единстве языка и обрядов, сколько на единстве духа.

Спустя десятилетия Хомякову вторил И. Аксаков, отвечая на понятия им по-своему мысли Гагарина: «Существенное различие между нашими точками зрения состоит в том, что Вы, по-видимому, не допускаете единства в разнообразии, ни разнообразия в единстве и добиваетесь единства внешнего, формального, осязательного, что и заставило Вас создать себе даже видимое средоточие единства в одном лице...»³⁸

Суть дела, однако, в том, что Гагарин единство в многообразии допускал и признавал. Как он справедливо утверждал еще в 1842 г. в письме к Киреевскому: «Я должен Вам признаться, что когда я обращаю внимание на совокупность Ваших мнений, Ваших верований, мне кажется, что число тех из них, в истине которых мы согласны, несравненно превышает число предметов нашего разномыслия, и я не могу искоренить из своего сердца твердого убеждения, что мы связаны узами основных и глубоких истин, а разделены обстоятельствами внешними и случайными»³⁹.

Действительно, как характеризует Гагарин идеал церкви в том же письме?

«Она должна быть: 1. духовная; 2. единая; 3. всемирная; 4. независимая от народов».

Для достижения этой цели он исходит из двух неопровержимых истин. Во-первых, «в первые века христианства Церковь была одна на Востоке и Западе, несмотря на различия внешних обрядов и местных обычаев». Следовательно, ничто не мешает вернуться к существовавшему

положению. Во-вторых, создание настоящей Вселенской Церкви оказало бы глубокое благотворное влияние на христианскую цивилизацию:

«На... понятии человечества основывается то, что мы называем образованностью, то есть науки, свобода, достоинство человека, чувства, права и обязанности и прочее.

Когда начало народности превозмогает в Церкви над началом всемирным, тем самым оно потрясает начало всемирное, которое мы видим в человечестве и образованности.

Образованность и все высокие потребности человеческой природы находятся под хранением единства и всемирности Церкви»⁴⁰.

Таким образом, стороны, не всегда осознанно, сходились на признании желательности создания единой христианской церкви с многообразием обрядности и языков. Вопрос упирался в способе приближения к цели. Славянофилы признавали ее явно недостижимой, тем более, что она не лежала в сфере их практической деятельности.

Иное дело Гагарин и его сподвижники — посвятив жизнь борьбе за религиозный идеал в духе Чаадаева, они не могли не думать о путях приближения к нему. Один такой путь был у них перед глазами — греко-униатская церковь западных губерний России. Сохраняя обряды и догматы православного вероисповедания, униаты признавали первенство папы и служили как бы мостом между Москвой и Римом. Правда, русское правительство постоянно стремилось их ассимилировать, что вызывало протесты католического мира и статьи русских католиков, особенно Мартьянова⁴¹.

В сущности, и католическая, и православная церковь того времени не рассматривали униатов как законную часть своей паствы, в чем и заключался трагизм их положения. Уния, имевшая более политический, чем духовный характер, не казалась идеалом и Гагарину. Но она имела ценность свершившегося факта — возможности достижения компромисса благодаря значительным уступкам в вопросах веры со стороны папы и самих униатов — и тем привлекала его внимание. В полемике с Киреевским он расходился в оценке сделанных уступок: «Однако мы далеко не согласны — не в фактах, потому что я полным образом признаю, что католическая церковь позволила униатам читать символ веры без слов: *и Сына*, — но в побудительных причинах того, что я называю снисходительностью, Вы — равнодушием»⁴².

Ища пути сближения конфессий, Гагарин обращался к истории великого раскола, интерес к которому виден не столько из его опубликованных сочинений, сколько из множества заметок, архивных выписок, неоконченных записок, составляющих его личный архив. Иными словами, не претендуя на роль историка, не предполагая сказать что-то новое о хорошо известной схизме, он стремился четко уяснить себе причину расхождения церквей и сделать выводы о способе его преодоления.

Главной причиной церковного раскола Гагарин считает некий «византизм», внесший в церковь дух национализма, подчинения церковных иерархов светской власти и, следовательно, зависимости церкви от политических вопросов, что и привело к борьбе константинопольских патриархов с папством. Таким образом, он исходит из не подлежащего сомнению тезиса, что «Римская церковь не отделилась от Восточной, это восточные схизматики отделились от римской церкви»⁴³. Его славянофильские оппоненты также без обсуждения придерживаются прямо противоположного убеждения⁴⁴. Но как бы то ни было, раскол произошел.

Преодолеть дух национализма, характерный как для православной, так и для протестантской церквей в эпоху формирования прочных национальных государств, невозможно без глубоких изменений в самой римской церкви. Прежде всего речь идет о введении национальных языков в католическое богослужение. На целый век опережая свое время, Гагарин считал переход на национальные языки безусловно необходимым на пути достижения единства. В разные годы он подавал генералам Ордена иезуитов (субординация не позволяет обращаться непосредственно к папе) записки с предложением о введении греческих обрядов и национальных языков в некоторых принадлежащих иезуитам церквях. Это предложение было искаженно понято в смысле необходимости перехода католических пасторов в православие и как бы «засылки» их в «лагерь врага». Против подобной трактовки гагаринского предложения резко выступал В. С. Печерин, знакомый с первоисточником по письмам Гагарина⁴⁵.

В книге «Будет ли Россия католической?» Гагарин снова пишет о праве народов на использование родных языков в богослужении. Важность этого вопроса признает Хомяков, комментируя данное место:

«Удалось ли наконец латинянам понять, как понимает это церковь, что чуждый язык не должен разлучать верных с молитвою церкви, человека с словом Божиим? Если это действительно допущено как принцип, имеющий быть примененным ко всем народам, о! тогда мы можем сказать: да будет благословен Господь, “ниспославший луч света своего во мрак векового заблуждения”»⁴⁶.

Действительно, именно русский католик поднял в католической церкви вопрос о языках, но в ту эпоху он не мог быть разрешен.

Из признания прав национальных языков вытекало у Гагарина и право на сохранение всей разницы в церковных обрядах и обычаях. Такое «единство в многообразии» не составляло бы трудностей для взаимопонимания со славянофилами, будь оно более четко сформулировано.

Главную сложность при сближении конфессий составляли противоречия в трактовке догматов об исхождении святого Духа и о первенстве папы. Первая проблема была чисто богословской, вторая была связана

в понимании русских с вопросом о национальной независимости. Гагарин остроумно связал их воедино: «...если бы мне удалось Вас убедить совершенно, что Дух святой исходит от Сына, тем самым исчезли бы почти все, если не все Ваши предубеждения против церкви католической и Вы не замедлили бы признать в ней церковь Божию. Также, если бы удалось мне убедить Вас, что папа есть действительно Христом поставленный наместник его на земле, а тем самым глава церкви, Вы почувствовали бы необходимость признать его в сем качестве и покорили бы веру Вашу решениям церкви католической во всем вообще и особенно в догмате исхождения Духа святого... Следовательно, докажу ли Вам, что Дух святой исходит и от Сына, или докажу ли Вам, что папа — глава церкви, Вы равно будете обязаны признать, что церковь католическая есть истинная церковь»⁴⁷.

Усилия, затраченные противниками на попытки доказать правоту своего исповедания веры, с неопровержимостью убеждают в их изначальной и вековечной бесплодности. Здесь незаметно движение навстречу друг другу. Максимальную уступку делает Хомяков в тезисах о единой церкви:

«Не отвергает церковь, что Дух святой посылается не только Отцом, но и Сыном,... но отвергает церковь, что Дух святой имел свое исходное начало в самом Божестве не от Отца токмо, но и от Сына»⁴⁸.

Получается, что он соглашается читать символ веры с добавлением «*filioque*» в свое время, но не в эпоху зарождения христианства. К сожалению, эта работа, опубликованная после смерти Хомякова в «Православном обозрении», осталась, видимо, неизвестной Гагарину, по крайней мере, в 1866 г. в письме Самарину он не упоминает о ней. Гагаринская характеристика богословия Хомякова как «греческих софизмов в немецком тумане» получила бы лишнее подтверждение.

Интереснее понять, почему сам Гагарин, для которого любые религиозные разногласия меркли перед лицом идеала Вселенской Церкви, не идет на компромиссы и непреклонно настаивает на неприемлемых для православия католических догматах? Прежде всего, нельзя сбрасывать со счета его личную убежденность в их истинности и необходимости для спасения души. Вопрос о путях спасения беспокоил его, как и многих русских католиков (вспомним страх Козловского перед адом, приведший его к католицизму).

В письмах 1842 г. он вел воображаемый диалог с митрополитом московским: «...утверждает ли он, что он вне церкви быть не может, и что кто с ним в общении, тот уверен быть в церкви? Он мне отвечает, что такое преимущество не дано ни митрополиту Московскому, ни патриарху Константинопольскому, ни даже Синоду Всероссийскому...». В противовес этому его удовлетворяет софизм о первенстве папы: «Признать папу главою церкви значит признать истинною ту

церковь, которой он глава, следовательно, признать все ее догматы. Из этого очевидно следует, что тот, кто признает папу главою церкви, тот тем самым находится в церкви католической, а кто его отвергает, тот вне церкви католической. А вне церкви нет спасения; следовательно, христианская любовь к ближнему и желание его спасения достаточно изъясняют, почему церковь прежде всего требует признания папы главою церкви»⁴⁹. Данное высказывание, безусловно, противоречит требованиям формальной логики, но тем очевиднее искренность автора, не замечающего его логической абсурдности.

Кроме собственной убежденности, в признании христианских догматов в католическом их толковании Гагарин опирался на слова Чаадаева. Стоит еще раз отметить, что во имя независимости церкви от правительства, которая в ту эпоху отмечала только католическую церковь, Чаадаев предлагал признать и *filioque*, и главенство римского папы.

Различное понимание смысла первенства римского престола ставляло славянофилов и православную церковь его категорически отвергать, а Чаадаева с Гагариным — твердо отстаивать.

В глазах Самарина «всемирное господство являлось искони идеалом латинского Запада и было целью всех его стремлений, основным побуждением всех его подвигов... Свойство Вселенскости исказили до понятия о всемирном обладании, религиозная пропаганда приняла характер завоевательного стремления. Все историческое развитие западной церкви или лучше церковного государства было только осуществлением и приложением на деле этой основной мысли»⁵⁰.

О том же пишет Хомяков: «Государство земное заняло место церкви Христовой. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и правовых отношений. Рационализм развился в форме властительских определений...». Аналогичные суждения встречаются у И. Киреевского⁵¹.

Иными словами, вопрос о власти папы переводится в плоскость политическую, в ней видится угроза, как в давние века, национальной самобытности России. В полемических целях понятие «католическая церковь» неправомерно уравнивается с понятием «папское государство», и Риму припоминают все преступления и гонения, которые были свойственны ему в эпоху средневековья или инквизиции.

Напротив, в трактовке первенства папы Гагариным или Чаадаевым политические мотивы, столь же необъективно, полностью отсутствуют. Папа для них есть не только живое воплощение духовного единства, но прежде всего гарант идейной независимости церкви и паствы от подчинения правительству в области идеологии. То есть, переводя эту мысль на язык российских реалий середины века, признание папы главою церкви есть действенное орудие борьбы с официальной идеологией в духе уваровской триады «православия, самодержавия и народности».

Даже прежняя история римского престола не представляется Гагарину в столь однозначном свете, как его оппонентам. Отвечая Самарину, он пишет:

«Папа есть ли мирской властелин католических народов? Он ли пишет законы, заключает договоры, объявляет войну? мысль государства и церкви слита ли в одно? ты мне укажешь на другие века? что же я вижу? борьбу вековую между властью духовной и властью светской; следовательно, они обе существовали, если боролись одна с другой. И которая победила? которая уничтожила соперницу? не надобно ли переделать всю историю, чтобы в мире католическом церковь была государством?»⁵²

В середине XIX века значение папского государства как государства полностью исчезает, но растет роль папы как символа христианского единства и церковной независимости. В двух работах 1856 г. — «Будет ли Россия католической?» и «Об изучении теологии в русской церкви» — Гагарин предлагает русскому духовенству признать первенство папы в обмен на избавление от унижительной зависимости от правительства. Возразить ему сложно. Хомяков, например, отвергает саму идею договора, «трактата», видя в этом что-то сугубо рационалистическое, но по существу скорее подтверждает мысль Гагарина: «Как христиане, мы живем в государстве, но мы не от государства... Клир в действительности... *христианский* есть непременно клир свободный...»⁵³ Принимая во внимание очевидную несвободу русского духовенства, остается сделать вывод, что в понимании Хомякова оно недостаточно христианское. Такого вывода Хомяков, естественно, не делает. Он просто отвергает свободу, купленную ценой компромисса в догматах.

Между тем для Гагарина освобождение русского духовенства из-под власти правительства — вопрос первостепенной важности. Он настойчиво возвращается в своих произведениях (в том числе в серии специальных статей — «Реформа русского духовенства») к давнему тезису Кюстина: «В мире нет более свободного священника, чем священник католический»⁵⁴.

В работе «Католические тенденции в русском обществе» он поясняет, что значит для него понятие свободы церкви: «Первая из свобод есть свобода религиозная, и католической церкви в России недостает именно свободы. Более того, главное препятствие воссоединения римской и русской церковью лежит в зависимости последней от государства. Следовательно, люди, которые борются в России за свободу, борются одновременно за католическую веру. А те, кто борются за католицизм, борются за свободу»⁵⁵.

В рассуждениях Гагарина логика подменяется софистикой, но заметим, что убежденный католик отдает предпочтение борьбе за свободу

перед борьбой за католицизм и настойчиво добивается духовной свободы православного клира и его паствы (иными словами, всего русского народа). Напомним, что вопросы духовного освобождения (свободы совести и пр.) не выдвигались на первый план российскими либералами. В России никогда не было недостатка в борцах против крепостного права, но немногих занимала проблема, как общество распорядится полученной свободой. Гагарин не рассчитывал на переход русского крестьянства под руководство католических патеров, он лишь надеялся, что независимые православные священники восстановят свой авторитет в народе и уведут его в сторону от увлечения мятежами и нигилизмом. В этой надежде нет, конечно, ничего революционного, но есть попытка положить предел вечному страху перед «бессмысленным и беспощадным» русским бунтом. В то же время, мысль Гагарина, объективно восходящая к неверному и даже реакционному тезису де Местра и других о противопоставлении католицизма и революции, в ее выражении была либеральной для той эпохи — любая борьба за свободу в России приносила обществу пользу.

Условием воссоединения церквей не является у Гагарина прямое *присоединение* православной церкви к католической, но именно *воссоединение*, по образцу ранее достигнутого: «Самое драгоценное, самое пылкое мое желание видеть воссоединение русской церкви со святым престолом, не путем ее поглощения последней, но на основе некогда созданного во Флоренции. Однако дело мира и согласия не может совершиться ни вопреки русскому духовенству, ни без него... Этот союз — в его кровных интересах...».

Практическая реализация плана воссоединения также не представляется Гагарину затруднительной: «Вы признаете непогрешимый авторитет Вселенского Собора, мы признаем его так же. Следовательно, Вселенский Собор, признанный обеими сторонами, на котором присутствовали бы и восточные, и западные патриархи и епископы, обладал бы всей необходимой властью, дабы положить конец вековому разделу...»⁵⁶ Нельзя сказать, что зерно объединительной идеи во имя создания единой европейской христианской цивилизации на началах человечности, духовной свободы и высокой образованности было брошено Гагариным на благодатную почву как в Риме, так и в России. История показала неосуществимость его замысла. Но попытки такого рода были. В 1858 г., основывая род конгрегации в Петербурге, аббат Телинский писал Гагарину, надеясь на его помощь, драгоценную при малом опыте самого аббата в деле установления связей с русской церковью :

«Я, без сомнения, ошибся, принимая естественный пыл за святую благодать, но мысль, что сам Господь призывает нас объединиться в великую духовную семью, чтобы воскресить наше общество, начав

с католиков, не покидает меня ни на миг. Может быть, наше поколение не увидит воплощения этой идеи, но мы хотя бы сможем заложить основы и подготовить почву для тех, кто последует за нами»⁵⁷.

Создание единой европейской общности на основе широко понятой христианской доктрины под духовной защитой папы — это стремление было одним из знамений эпохи непрерывных социальных, революционных и военных конфликтов в Европе, когда резкие, по сравнению даже с первой четвертью XIX века, экономические и политические перемены, колониальные проблемы, изменения в сознании людей, приведшие к эмансипации рабов во всем мире и крепостных крестьян в России, требовали новых принципов организации европейского сообщества. Одновременно это была попытка противопоставить по-новому понятое христианство бурному расцвету естественных наук. Ничто так не подорвало в 1850–1860-е гг. доверие к Библии и не способствовало росту нигилизма, как учение Дарвина. Крайности нигилизма, духовный вакуум были грозными предвестниками будущих европейских бед. Наконец, идеи национализма, борьба за создание национальных государств уже потрясали Европу от Ирландии до Балкан. Предлагаемая христианская общность звучала крайне несвоевременно и не могла повлиять на реальный ход событий.

Противодействие грядущим бедствиям с помощью христианской идеи можно считать утопичным и, безусловно, неудачным — но это было, в сущности, единственное лекарство, предложенное в середине XIX века.

Говоря об этой эпохе, нельзя забывать — то было время расцвета романтизма в литературе и в жизни. Стремления, кажущиеся наивными в XX веке, иначе воспринимались поколением людей, внесивших романтические идеалы в революционную борьбу, философию, религию, в самый быт. Утопия русских католиков отвечала идеологическим установкам времени, но не его реалиям — иными словами, не было среди просвещенных христиан несогласных с ней на словах, но никто не мог воплотить ее в действительность.

Осознание противоречия собственной доктрины веяниям проникнутого национализмом времени не пришло к Гагарину и его сторонникам. Объединение Германии, Италии прошло мимо них — события на родине, в России заслонили от них мировые проблемы.

Тяжелейшие испытания едва зародившейся концепции христианского единства выпали в период Крымской войны. Находясь вдали от России, большинство — во Франции, бывшей второй родиной для российского дворянства, тем более — для изгнанников, русские католики должны были осмыслить свое отношение к войне и поражению России. На плечи католических пасторов легла едва выносимая

ноша — праздновать победу вместе со своей французской паствой: «Сегодня вечером столица была иллюминирована, и ваш покорный слуга был вынужден праздновать взятие Малахова кургана. Великий Боже!»⁵⁸ С. П. Свечина прямо писала, что «для всех в мире эта война — Восточная, для меня — это гражданская война!»⁵⁹. Тогда же Августин Голицын, казалось бы, совсем офранцузенный благодаря женитьбе и давним католическим симпатиям семьи, вздыхал в письме к И. Аксакову: «Напрасно, милостивый государь, вы меня так строго осуждаете. Вы не знаете, как тяжело видеть горе и не быть в состоянии помочь и облегчить его; вы не знаете, как в чужом крае горько дню тянуться за днем!»⁶⁰

Попытаться преодолеть ложность своего положения, встать над ущемленной национальной гордостью можно было, только признав благодетельность ниспосланных испытаний. В самой России в это время впервые была заложена традиция отношения интеллигенции к неразумной и проигранной войне: многие либеральные деятели, подавленные «мрачным семилетием», желали поражения правительства для оздоровления внутренней обстановки.

Николаевское царствование давило и на русских за рубежом (вспомним гагаринское «время молчать и время глаголяти» из письма к Самарину 1866 г.). Но благодать поражения они увидели в другом. В письме к Августину Голицыну от 27 сентября 1855 г. Свечина говорит: «То, что вы пишете мне о смерти императора Николая, довольно показывает всю горечь эмоций, охвативших вас после падения Севастополя. Это несчастье, которое влечет за собой столько других, меркнет все же перед возможностью решения кровавого конфликта. Положение нашей страны прекрасно, как ее защита; в этой войне есть победитель, но нет побежденного»⁶¹. Условия мира были тяжело восприняты Свечиной, но все же оставляют у нее надежду, «если великий урок... будет хорошо понят и усвоен»⁶².

Смысл ожиданий русских католиков за границей выразил В. С. Печерин в письме к Мартынову: «Мы живем среди великих событий: под стенами Севастополя, может быть, решен великий вопрос: кто одолеет — Восток или Запад? Со смертью Николая умирают надежды греческого раскола. Франки снова в Константинополе, и, может быть, Софийский собор скорее услышит латинский *Dominus Vobiscum* и *per omnia saecula seculorum*, нежели греческий Трилагийон»⁶³.

Что касается Гагарина, то в период войны он меньше говорил, чем действовал. Конец прежнего царствования позволил ему немедленно основать в Париже русскую типографию, проект которой обсуждался в переписке Гагарина с Печериным еще в 1850 г.; одновременно начал выходить русско-французский журнал «Etudes» и было положено начало Славянской библиотеки. Дело обращения России перешло в область прямой пропаганды.

Почему же новое царствование вызывало надежды на серьезные перемены в духовном климате России? Десять лет спустя, в 1866 г., Гагарин называл идейной основой своей книги «Будет ли Россия католической?» манифест Александра II при вступлении на престол. Но надежды на молодого царя зародились намного раньше, еще в его бытность наследником престола.

Уже в 1849 г., после революционных потрясений в Европе, Печерин надеялся на будущее: «Я хотел бы жить еще так долго, чтобы увидеть великие преобразования в России. Не опасаетесь ли Вы, что это время может наступить, когда *сила обстоятельств* заставит Россию признать главенство Рима? А наследник Николая? — я приветствовал бы его воцарение как зарю прекрасного дня! Ах, как бы я хотел увидеть и узнать этого юного правителя!» Нехарактерная для Печерина восторженность, едва ли напускная (к чему это в переписке с Гагариным?) одушевляет строки его писем об Александре Николаевиче: «Это будет великий император в России. О, как я люблю его заранее! о, как мечтаю увидеть! Будет великий император в России — я его вижу — он направляется в Рим — он у ног папы — он преподносит ему свою корону, свой скипетр, свою империю: он делает Россию вотчиной святого престола. Тогда падает стена раскола — революции будут навеки побеждены — мир станет католическим! *Naes sper est reposita in sciem mes.* Я верю в это»⁶⁴.

Это место из письма 1850 г. воскрешает давнее и важное свойство, приписываемое католицизму Ж. де Местром, Кюстином, наконец, М. С. Луниным — противоположность революционности.

Никакие мечты о европейской христианской цивилизации невозможны, если Европу сотрясают революции, если они ожидают в будущем Россию. Угрозой кровавой революции в России после смерти Николая I пугал европейцев в 1843 г. Кюстин. Его «Россия в 1839 году» трактует революцию как неизбежность, причем он понимал ее как всенародную борьбу за свободу веры. Лишь объединение Европы перед лицом русской опасности могло, по его мнению, предотвратить кровавые ужасы.

Что ж? Европа объединилась на борьбу с Россией, Николай умер, теперь осталось сделать следующий шаг — ввести католичество.

Основной смысл наиболее известного труда Гагарина — «Будет ли Россия католической?» — и заключался в доказательстве неизбежности выбора между католицизмом и революцией. Противопоставление, как уже говорилось, давнее, применявшееся не только к России, но вообще к веяниям времени. Комментируя приезд в Париж русского священника Вершинского, Печерин пишет: «Хотелось бы знать, какой мотив заставляет его остаться в Париже. Хочет ли он стать католиком? хочет ли он стать социалистом? Ибо Париж предлагает два этих пути, и необходимо выбрать один или другой»⁶⁵.

В книге Гагарина вопрос о выборе между двумя социальными и идеологическими течениями, какими представлялись католичество и революционный дух, ставится в четвертой главе, так и названной: «Католицизм или революция»:

«Мысль об освобождении русской церкви из-под опеки мирской власти явно занимает умы в России... По мнению некоторых лиц, это брожение умов должно иметь последствием восстановление патриаршей власти и независимости русской церкви... Останется правительству решить одно: кому уступит оно духовную власть, незаконно себе присвоенную, римскому ли первосвященнику или московскому патриарху? Да и тут не надо льститься тщетною надеждою, и предстоящий выбор гораздо важнее. Независимость русской церкви может, конечно, породить жаркие споры и взорвать общественное мнение. Но подобная борьба никогда не кончится мирным образом, а произведет революцию; революция же вырвет из рук Государя уже не клочок духовной власти, а совсем другое. Итак, вопрос об освобождении церкви, начинающий занимать Россию, — вопрос великий, — кончится одним из двух: или католицизмом, или революциею.

Или католицизм, или революция, такова дилемма, грозно стоящая за каждым вопросом в России, хотя доселе государственные лица, по видимому, не замечают этого»⁶⁶.

Аргументация Гагарина, надо признать, довольно слаба, и вызвала справедливую критику Хомякова. Стоит подчеркнуть, что под революцией Гагарин (как и Кюстин) понимает идеологический протест, под освобождением церкви — идейную свободу, и во главу угла назревающих в России реформ ставит духовную эмансипацию народа, без которой немислимы отмена крепостного права и любые демократические преобразования. В таком понимании заботу Гагарина о русском духовенстве как единственном духовном наставнике целого народа нельзя считать преувеличенной или неуместной. В конце концов, убежденность Уварова в инстинктивной привязанности русского народа к православной религии и пастырям разделялась немногими в его поколении и резко отрицалась, например, Белинским⁶⁷.

В статье «Об изучении богословия в русской церкви» Гагарин придает размышлениям о роли духовенства в России характер положительных предложений:

«В России существует великое множество вопросов самого серьезного значения, ожидающих решения и требующих внимания со стороны всех серьезных умов. Но я не перестаю утверждать, что из всех вопросов нет ни одного, могущего стать рядом с вопросом об образовании и формировании духовенства. Дайте России духовенство, достойное своей высокой миссии, и Россия легко встанет в первый ряд христианских народов; создайте, напротив, духовенство без знаний, без

независимости, веры, рвения, уважения, авторитета — и прогресс, который движет Россию к чисто материальной, внешней цивилизованности, станет для нее причиной опасности. Таким образом, будущее России зависит от духовенства, а будущее духовенства зависит от образования духовенства, его приобщения к священной науке и развития в нем подвижнического духа... Следовательно, будущее России тесно связано с важным вопросом о церковных школах»⁶⁸.

В общем, Гагарин остается в русле основных тенденций российского либерализма: славянофилы изначально, а большинство западников после революций 1848–1849 гг. опасались влияния западной промышленной цивилизации на благополучие России. Славянофилы видели противодействие ей в сохранении общины, к этому же пришли западники, Герцен и народники. Но общины их мечты в стране давно не существовало. Поэтому надежды Гагарина найти опору в просвещенных духовных вождях были ничуть не утопичнее либеральных и даже революционных идей его времени и, по-своему, оправданными.

Почему он считает невозможным заполнение духовного вакуума, вызванного социальными потрясениями 1860-х гг., с помощью уваровской формулы? Упования на православие, самодержавие, народность кажутся ему не только не полезными, но прямо опасными в борьбе с революционным брожением, они сами — почти призыв к революции.

Внимательный разбор этих понятий Гагарин предпринимает в письме Самарину. Признавая, что десять лет назад славянофильство (отождествлявшееся им с «официальной народностью») казалось опаснее, чем было в действительности, он возобновляет критику составляющих знаменитой триады.

Прежде всего он касается «народности»: «Я не осуждаю любви к русской народности, но я прошу Вас также не пренебрегать общечеловеческим просвещением... Я также высоко ценю народность, но в моих глазах она не состоит в общинном начале... Я ее ставлю в независимости, и этой независимости успехи на попроще просвещения не приносят никакого ущерба, даже когда мы себе присваиваем плоды, добытые прежде нас другими народами... Мы вправе видеть в Вашем направлении узкую и слепую ненависть ко всему европейскому...»⁶⁹

Конечно, славянофилы всерьез не боролись против европейского культурного влияния, упреки им во многом надуманны. Интересно другое: Гагарин едва ли не первым из русских мыслителей вырвался из заволаживающего плена общины, общинного начала как основы самобытности России. Он видел в ней анахронизм, а не условие будущих социальных преобразований. И был прав. Долгая жизнь за границей помогла ему объективнее оценить развитие родины, нежели ее постоянным жителям.

Мнение Гагарина о «православии» уже приводилось. В его современных формах он видел и проявление вредоносного духа национализма, как в «народности», и опору правительства в порабощении народа.

Место самодержавия в уваровской формуле кажется Гагарину, особенно в 1856 г., подчиненным, вера в царя не способна сдержать дух революционности, является чисто внешней. Характеризуя славянофилов, которых он считал зависимыми от уваровских воззрений, он писал:

«В глазах представителей помянутой партии самодержавие ничто иное, как путь к победе, орудие, необходимое для битвы, диктатура, обязанная соединить в одно целое все славянские племена и всех восточных христиан. Но когда пробьет для самодержавия роковой час, тогда, чтобы сбрызнуть его с рук, выведет без всякого затруднения из той же самой народности начала политические, как нельзя более республиканские, коммунистические, радикальные»⁷⁰.

Гагаринское понимание считающейся воплощением реакционности теории «официальной народности» может показаться странным, казалось бы, он видит опасность революционности там, где она заведомо отсутствует. Его упреки славянофилам, действительно, надуманы, что было впоследствии признано им самим. Но еще при жизни Гагарина история доказала правильность его убеждения в возможности предельно радикальных выводов из доктрины Уварова. Настало время, — и молодое поколение, воспитанное в духе официальной идеологии, с легкостью отбросило идею самодержавия, приняло как неосуждаемую данность православие и, поставив во главу угла народность, вывело из старой формулы новое учение — народничество. Нельзя отрицать, что представление народников о крестьянстве меньше всего складывалось из собственного знакомства с ним, а больше под влиянием распространенных в обществе взглядов. В этом смысле воспитание оказало на них существенное влияние и, может быть, предопределило практическую бесплодность народнических доктрин.

Необычная трактовка Гагариным официального учения, вызывавшая насмешки и негодование Хомякова, оказалась неожиданно более дальновидной, чем у его современников.

Некоторое ослабление энтузиазма, вызванного восшествием на престол Александра II, в среде русских католиков наступило после польского восстания 1863 г. — точнее, в ходе последовавшей за ним насильственной русификации Польши. Первое десятилетие после восстания вопрос о воссоединении униатов с православной церковью и ослабление роли католической церкви на территории Царства Польского обсуждался на уровне благих пожеланий к отдаленному будущему в кругах, близких правительству и славянофилам (Н. А. Милютин, В. А. Черкасский, Ю. Ф. Самарин); при этом предполагалась реформа самой русской православной церкви. Но уже к середине 1870-х гг.

идея культурной автономии Польши была оставлена, униатов насильно присоединили к русской церкви и началось активное, в том числе языковое, вытеснение католической церкви.

Такая реализация проектов Гагарина о введении национальных языков ни в коей мере не могла вызвать удовлетворение католических наблюдателей. Общую позицию выразил Мартынов. Разбирая пагубность для дела католицизма принимаемых русским правительством мер, он делал вывод, что последствия их будут нежелательны в историческом, административном, практическом и духовном отношении. Но при этом добавлял: «В иных обстоятельствах мы были бы в первых рядах защитников меры, которую сейчас с крайним сожалением вынуждены отвергать; любовь к нашему родному языку, которую мы всегда выражали, позволяет нам надеяться, что наш приговор ему будет расценен как выражение глубокого убеждения и непреклонного долга... Еще раз — я отбрасываю мысль об использовании русского языка в католическом богослужении только под влиянием сопровождающих его обстоятельств, извращающих саму идею»⁷¹.

Подавление польской национальности и революционного духа, в принципе, не шло вразрез с идеей межнационального христианского единства, но способ его проведения и очевидная вредоносность, использование права силы вместо постепенного убеждения вызывали необходимость встать на сторону угнетаемой нации.

Вся прежде упоминавшаяся пропагандистская и практическая деятельность Гагарина и его сподвижников относилась к России или к территории российской империи. Однако борьба за объединение православной и католической церковью не могла исчерпываться стремлением к воссоединению папы и русского царя, как бы это ни было важно.

В 1859 г. Гагарин принимает активное участие в основании «L'Oeuvre des Ecoles d'Orient» — серии католических школ на территории Османской империи для обучения христианских детей и одновременно сбора сведений о состоянии христианской церкви в Болгарии, Сирии и на всем Ближнем Востоке. С 1862 по 1865 гг. он непрерывно живет и работает в Бейруте, обучая молодых людей, а также собирая материалы для своих статей о восточных церквях и особых проблемах католической церкви восточного обряда (не путать с русским униатством!). Оставив Сирию по болезни, он передал дело пропаганды в руки Балабина, и три десятилетия вслед за этим, до самой смерти, Балабин прожил на Востоке, стойко перенося любые тяготы во имя того, что считал своим долгом.

Смысл их деятельности Гагарин сформулировал в письме к М. Жихареву, с которым познакомился во время издания избранных сочинений Чаадаева в 1862 г. В 1863 г. он пишет из Бейрута:

«Я посвятил себя воспитанию и образованию нескольких молодых болгар, которым я хочу сохранить познание и любовь родного языка и родного обряда. Не зная сам болгарского наречия, я учу их грамматике болгарской и объясняю им болгарский катехизис, в надежде, что из их числа вырастут какие-нибудь Кириллы и Мефодии, которые опять будут просвещать землю русскую, погруженную во мрак кромешный Святейшим Синодом и в ложный и обманчивый свет атеистическими совратителями юношества. Бог знает, что теперь готовится на Руси, но со временем мои болгары пригодятся»⁷².

Эти фразы включают главные идеи Гагарина: слияние религий при сохранении родных языков и обрядов; обращение к исторической традиции — времени единства церкви, времени Кирилла и Мефодия, равно почитаемых православием и Римом; неприятие Синода как формы подавления русской церкви; борьба с революционными настроениями, материализмом, атеизмом.

Гагарин умер в 1882 г., пережив гибель царя-освободителя, крах периода надежд. Изменились ли его взгляды с течением времени?

В 1879–1880 гг. он начинает писать ответ Кс. Браницкому, давнему знакомому по Петербургу, на его книгу «Славянские национальности. Письма к о. Гагарину»⁷³.

В первом письме он прямо формулирует свою цель: не столько ответить Браницкому, сколько показать, изменились ли его собственные взгляды с момента выхода брошюры о католическом будущем России: «За прошедшие двадцать три года я имел время хорошо обдумать и изменить свое мнение — не в главном, но в частностях»⁷⁴.

Прежде всего он стремится доказать то, что никогда не вызывало сомнения его христианских оппонентов — саму божественность Христа. Упомянув свидетельства Христа о его божественном происхождении, он утверждает, что если они неправдивы, он обманщик или сумасшедший, но мошенник не мог бы стать создателем «самой чистой и возвышенной морали», «самой удивительной революции в истории» — христианства.

Рациональных доказательств Гагарин привести не может, их просто нет, но он обращается за ними даже к естественным наукам. Важнейшее для него место первого письма, подвергнувшееся многократным редакциям (редкость для Гагарина), гласит:

«Существуют миллиарды, миллиарды и миллиарды явлений, которых наш глаз не замечает, если не использует микроскоп или телескоп. Человек, лишенный этих инструментов, вправе ли отрицать их существование, если не видит их по причине удаленности или размера? Но если наш взор ограничен, наш ум — тоже имеет границы. Вправе ли мы отрицать существование истины за пределами нашего разумения? И не может ли Господь открыть нам то, что мы не можем постичь сами? В этом нет ничего, шокирующего разум».

Такая чисто позитивистская точка зрения неожиданно сближает Гагарина даже с протестантами. Предполагающаяся возможность проверить веру разумом, более того — найти ей материальное подтверждение при наличии подходящих инструментов, выводит Гагарина далеко из среды католических и вообще религиозных мыслителей. Поддаваясь веяниям эпохи торжества всемогущей науки, субъективно он не ощущает каких-то перемен в своем образе мышления.

Второе письмо, сохранившееся в двух больших фрагментах, Гагарин посвящает доказательству необходимости католической веры для национальной целостности Польши (Браницкий отдает предпочтение протестанству) и возвращается ко всем недостаткам в России из-за отсутствия католицизма. Здесь он целиком стоит на прежних позициях, снова, как сорок лет назад, повторяя суждения Чаадаева. Он называет только два ума на протяжении всего XIX века в России, которые поняли важность католической веры — Чаадаева и Козловского, причем для понимания взглядов последнего предлагает обратиться к книге Кюстина. Как я стремилась доказать в другом месте, взгляды Козловского в изложении автора «России в 1839 году» целиком восходят к Чаадаеву⁷⁵. Таким образом, долгие годы и собственный опыт несколько не изменили веры Гагарина в истинность и необходимость чаадаевского учения.

В третьем письме он обращается к истории раскола церквей, понятию «византинизма», утверждает, что «национальная гордость, как и гордость личная, всегда находит средства превратить в яд самые благородные действия и самые редкие добродетели». Снова доказывает он, что «filioque» и прочее — только предлоги раздела, вызванные духом национализма. В конце этого письма он предполагает перейти к рассмотрению сути схизмы, но, по-видимому, эта работа не была продолжена, остановленная болезнью и смертью автора.

Можно утверждать, что основные положения концепции Гагарина не претерпели изменений на протяжении всей его сознательной жизни, хотя и приспособлялись (возможно, невольно) к духу времени. Говоря об идеологии русского католицизма, приходится больше всего обращать внимание именно на сочинения Гагарина, отчасти подкрепляемые печатными или письменными свидетельствами о взглядах Мартынова, Печерина, Авг. Голицына, Балабина, Н. Голицына, Свечиной. Из всей плеяды русских католиков середины XIX века Гагарин был, бесспорно, самой яркой, живой фигурой, самым плодовитым автором, активным деятелем, глубоким мыслителем. Он пользовался полной поддержкой четко очерченного круга сподвижников, сформировавшегося в 1840-е гг. в Париже и пополнявшегося в дальнейшем новыми именами (за исключением отступничества Джунковского и отчасти Печерина). Этот

круг оставил меньше следов в духовной жизни России, но он существовал — философию русского католицизма нельзя исчерпывать одними гагаринскими идеями.

После смерти Гагарина управление Славянской библиотекой и вместе с ним дело пропаганды экуменизма в России перешло к его младшему собрату по Ордену иезуитов П. О. Пирлингу. Сам Пирлинг занимался в основном периодом Смутного времени и по поводу истории XIX века написал только статью «Не умер ли католиком Александр I?», развивая мысль Гагарина из статьи «Католические тенденции в русском обществе». Но он сумел привлечь к делу пропаганды христианского всеединства одного из крупнейших русских философов конца XIX века — Владимира Сергеевича Соловьева.

Слава. Вл. С. Соловьев

Соловьев знакомится с Пирлингом в процессе работы над книгой «Россия и Вселенская Церковь», требовавшей перевода на французский язык для издания за границей. Не обладая достаточными знаниями французского, он просит Пирлинга стать редактором этого сочинения, что тот охотно делает. В 1880-е гг. Соловьев оказывается вхож в салон престарелой княгини Зайн-Витгенштейн, состоявшей на протяжении десятилетий в активной переписке с парижскими иезуитами. Материальное покровительство и моральная поддержка княгини были весьма важны для Соловьева, и благодаря ей он оказывается втянут в орбиту сильного иезуитского влияния, где живы были традиции гагаринского увлечения слиянием церквей.

Ни в коем случае нельзя сказать, что богословские идеи философа оказались инспирированы иезуитами, но, несомненно, они могли не увидеть свет без их прямой поддержки.

Вл. С. Соловьев может показаться самым внимательным читателем Чаадаева после Гагарина, но поскольку весь комплекс «Философических писем» не был опубликован в его время и даже считался утраченным, влияние на него чаадаевской концепции либо опосредовано через сочинения Гагарина и письма Пирлинга, либо он сумел уловить дух его идей на основе известных фрагментов, либо, наконец, самостоятельно пришел к тем же взглядам, что, в свете знакомства со средой, окружавшей его в пору работы над основными теологическими трудами, представляется маловероятным.

Нужно сказать еще об одном человеке, оказавшим существенную финансовую и идейную поддержку Соловьеву в 1885–1897 гг. — это княгиня Елизавета Григорьевна Волконская. Будучи старше Соловьева на четырнадцать лет, она одновременно с ним (с 1885 г. до своей смерти

в 1897 г.) работала над двумя книгами богословского содержания: «О церкви» и «Церковное предание и русская богословская литература», продолжающими традиции русского католицизма⁷⁶.

Вторая ее книга представляет собой почти шестисотстраничное исследование научного, а не публицистического плана, что уникально в истории русского католицизма, доказывающее на многочисленных исторических примерах основные положения чаадаевско-гагаринского учения: возможность соединения церквей во имя их духовной независимости, свободы совести в России. По мнению сына Волконской Сергея Михайловича, имя его матери невидимо лежит под манифестом 17 октября 1905 г., провозглашавшим, в частности, свободу вероисповедания⁷⁷. С этим утверждением можно поспорить, княгиня-богослов не пользовалась авторитетом даже в узких церковных и придворных кругах.

Нет доказательств связи Волконской не только с иезуитами, но и с парижским центром русского католицизма. По крайней мере, когда ее детям понадобилось разрешение русскоговорящего католического патера для посмертной публикации книги матери, они смогли найти его с великим трудом в польской среде в Риме, чего не произошло бы при их близости с Пирлингом и др.⁷⁸ В то же время через Вл. С. Соловьева, бывшего для них высшим авторитетом в философии и общественно-государственной публицистике, они не могли находиться совершенно вне этого круга.

Многолетний труд Е. Г. Волконской не встретил сочувствия современников и был совершенно забыт в последующую эпоху войн и революций. Однако ее работа обогатила Соловьева ценным фактическим материалом, стала основой его философских построений. Так творчество княгини, оставшись неизвестным, не имея никакого общественного звучания, все же повлияло на развитие мысли в России конца века через призму творчества Вл. Соловьева⁷⁹.

Комплекс работ Соловьева, посвященных идее Вселенской церкви, чрезвычайно велик, поэтому имеет смысл остановиться на квинтэссенции его взглядов — статье «Русская идея», прочитанной в салоне Зайн-Виттгенштейн 13/25 мая 1888 г. и в том же году опубликованной в Париже по-французски. Издание многих сочинений философа в России было невозможно, что он сам осознал: «Всякое положительное развитие моих мыслей сводится на проповедь Вселенской Церкви и примирение с папством, чего ни один светский журнал, ни на-задняяческий, ни напредняяческий, допустить не может, не говоря уже о цензуре»⁸⁰.

В «Русской идее», вопреки названию, автор выступает против идей национализма, как противоречащих истинному христианству: «Если в Новом Завете уже нет речи о какой-либо отдельной национальности

и даже определенно указывается, что никакой национальный антагонизм не должен более иметь места, то не следует ли вывести из всего этого, что в первоначальной мысли Бога нации не существуют вне их органического и живого единства, — вне человечества? И если это так для Бога, то это должно быть так и для самих наций, поскольку они желают осуществить свою истинную идею, которая есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога»⁸¹.

Несмотря на богословскую терминологию, крайне редко звучащую в трудах Чаадаева и даже Гагарина, Соловьев по сути повторяет их мысль: общечеловеческие интересы превыше национальных. Что он вкладывает в понятие «человечество»? «Великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на земле. Оно несовершенно, но оно существует; оно несовершенно, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется во вне и развивается внутренне. Человечество уже не абстрактное существо, его субстанциальная форма реализуется в христианском мире, в Вселенской Церкви»⁸².

Таким образом, снова воскресает идея Вселенской Церкви в смысле христианской цивилизации, основанной на духовном единстве наций: «Участвовать в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих, вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа... Вот почему сам Христос, признав в последнем слове своем к апостолам, существование и призвание *всех наций* (Матф. XXVIII, 19), не обратился сам и не послал учеников своих ни к какой нации в частности: ведь для Него они существовали лишь в своем моральном и органическом союзе, как живые члены одного духовного и реального тела. Таким образом, христианская истина утверждает неизменное существование *наций* и прав *национальности*, осуждая в то же время *национализм*, представляющий для народа то же, что эгоизм для индивида: дурной принцип, стремящийся изолировать отдельное существо превращением различия в разделение, а разделения в антагонизм»⁸³.

Значение Вселенской церкви для России Соловьев видит в том же, что и его предшественники. Имея за плечами исторический опыт, связанный с реформами Александра II, он снова требует того, к чему настоятельно призывал Гагарин накануне этих реформ: «Религиозное и умственное освобождение России есть в настоящую минуту для нашего правительства дело такой же настоятельной необходимости, каким тридцать лет тому назад являлось освобождение крепостных для правительства Александра II»⁸⁴. В этих словах словно слышен голос Гагарина, только для последнего вопрос о духовной свободе был первостепенно важным и тридцать лет назад.

Для доказательства необходимости освободить русскую церковь из-под власти правительства Соловьев ссылается на сочинения И. Аксакова, видя в нем и славянофилах очевидных противников слияния с Западом, но в то же время отмечая сходство взглядов, как это делал до него Гагарин.

В работе «Византизм и Россия» философ воскрешает сам термин Гагарина и его интерпретацию, возлагает на пришедший из Византии дух национализма ответственность за все последующие бедствия России. В итоге, «в силу исторических условий, в которые она поставлена, Россия являет наиболее полное развитие, наиболее чистое и наиболее могущественное выражение абсолютного национального государства, отвергающего единство Церкви и исключаящего религиозную свободу»⁸⁵. Что это, как не повторенное едва ли ни слово в слово чаадаевское учение?

Идеологическое освобождение русской церкви и русского народа, установление мира в Европе, избавление от напрасных жертв, столь явно проявившихся в ходе последней русско-турецкой войны, возможно, по Соловьеву, только с принятием Россией символа веры в католической версии (хотя термин «flüque» он нигде не употребляет):

«В божественной Троице третье лицо предполагает два первых в их единстве... Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа). Русская империя, отъединенная в своем абсолютизме, есть лишь угроза борьбы и бесконечных войн. Русская империя, пожелавшая служить Вселенской церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесет в семейство народов мир и благословение»⁸⁶.

Теологическая лексика Соловьева затемняет смысл его идей, хотя он сам старается расшифровать свой «эзопов язык». Ранее он объяснял смысл понятия «Вселенская церковь» как торжество общечеловеческого над националистическим. Таким образом, его Троица расшифровывается как идеологическое подчинение правительственной власти (власть государства = власти Сына) интересам общей Европы (Вселенская церковь = священству Отца) путем введения свободы мысли и слова (общественная свобода = действию Духа) в России. Европейское же единство необходимо во имя решения международных и социальных конфликтов ненасильственным путем — идея, к которой только сейчас, спустя целое столетие, начинают приближаться некоторые, наиболее развитые в политическом плане, мировые державы.

Соловьев предлагал совсем не абстрактные богословские построения, а чрезвычайно смелый общественно значимый проект реформ в стране. Неудивительно, что в период контрреформ не было никакой

надежды на публикацию сочинений философа. В данном случае даже эзопов язык, столь характерный для русской публицистики, не мог обмануть цензуру, как единственный раз в истории удалось это сделать Чаадаеву.

Присоединение России к католической церкви не означает в рассуждениях Соловьева — в полном соответствии с положениями русского католицизма — ее подчинения папе. Подводя итог своему пониманию «русской идеи», он говорит:

«Русская идея не может заключаться в отречении от нашего крещения. Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея»⁸⁷.

Здесь впервые в понятие Вселенской церкви Соловьев вносит нечто новое: призыв установить контроль общества над государством не только в России, но и во всем мире, причем именно Россия, добившись свободы для себя, должна бы нести ее в мир. Такая точка зрения была бы немыслима в середине века, когда степень свободы в европейских странах казалась русским либералам недостижимой вершиной. К концу века иллюзии несколько развеялись, перед идеалом полной духовной независимости меркли парламентские и республиканские традиции передовых европейских держав. Россия оказалась не в худшем положении — легче сломать старое общество и построить новое, нежели ввести новые элементы в старые структуры. В сущности, это и произошло впоследствии, хотя общественной свободы Россия так и не достигла.

Владимир Соловьев не выступал за революционную ломку прошлого. Вообще, его план создания Вселенской церкви был менее конкретен, нежели план Гагарина. В переписке с епископом Боснии и Сербии Штроссмайером Соловьев неопределенно высказывается о плане воссоединения церквей, от которого «зависят судьбы России, славянства и всего мира. Мы, русские, православные, и весь восток *ничего не можем сделать*, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической»⁸⁸.

В сентябре 1886 г. он посылает полуофициальную записку Штроссмайеру с разбором условий соединения, необходимой базой которого он называет два различия:

«1. Различение между частными суждениями наших богословов, которые могут быть ошибочными, антикатолическими и еретическими, и верой православной церкви в целом, которая остается ортодоксальной и католической.

2. Различение между авторитетом папы как наследника святого Петра, *pastor et magister infallibiles Ecclesiae universalis*, и его административной властью как патриарха Запада, различение, обеспечивающее самостоятельность восточной церкви, без которой соединение, по-человечески, невозможно»⁸⁹.

Во всем этом нет ничего нового и, в сущности, ничего определенного. Философ даже не ставит вопрос о необходимости созыва Вселенского собора. Что касается Штроссмайера, не в его власти было разрешать великие и вековечные религиозные распри. Его планы также останавливались на теоретическом уровне. В его письмах к Пирлингу в 1887–1894 гг. звучат совершенно кюстиновские мотивы, как будто и не прошло полвека с той поры: «Вот мое мнение по поводу обращения русских и воссоединения двух церквей, западной и восточной... Русский народ желает освободиться от абсолютизма, он движется к разумной свободе, ограниченной мудрыми законами, основанной на реальных нуждах страны. В то же время русский народ приходит к убеждению, что не может быть свободы без самостоятельной, независимой и свободной церкви. К тому же правящая династия и господствующие классы России подталкиваются происходящими событиями к мысли, что подавленная церковь... совершенно неспособна эффективно поддерживать власть... Эти два убеждения, соединившись, ведут к признанию необходимости воссоединения с западной церковью, с тем, чтобы найти в этом святом и свободном объединении источник новой жизни и развития, которых очевидно недостает сейчас русской церкви. Все, что мы делаем сейчас, — Вы, мой дорогой брат во Христе..., я сам по мере сил и наш выдающийся соратник Владимир Соловьев..., — все ведет к высшей цели Спасителя — к святому единству...»⁹⁰

Чем не цитата из «России в 1839 году»? Все то же противопоставление католицизма надвигающейся революции, защита либеральных законов против самодержавия, только у Кюстина не было соратника, равного Соловьеву. Другой вопрос, осуществился этот проект, предотвратил бы он будущую революцию? Может быть и да, если во главу угла поставить не переход под власть папы, а установление в стране власти прогрессивных законов до того, как настанет время, когда любые меры уже не спасут гибнущий порядок.

Как продолжение религиозно-философской линии Чаадаева—Гагарина, учение Вл. Соловьева о Вселенской церкви нельзя считать совершенно новым. В определенной степени оно является воспроизведением

прежних концепций. Теоретические и практические построения Соловьева во многом заимствованы у его предшественников. Но для своего времени они стали откровением. Труды Чаадаева были неизвестны, труды Гагарина — забыты или непопулярны. Большая беда князя была в принадлежности к Ордену иезуитов, не почитаемому ни в одной стране и меньше всего в России. Не будь Гагарин католиком, иезуитом — от его слов нельзя было бы отмахнуться, не вслушиваясь. Чаадаев католиком не был, его взгляды произвели сильнейшее впечатление на современников, но эпоха закрыла им путь в печать, а значит — к следующим поколениям.

Вл. Соловьев имел возможность в другую эпоху высказать идеи предшественников, не будучи обременен ложным положением в свете, не разорвав связей с Россией, но одновременно будучи признан в Западной Европе. Факт его перехода в католицизм в 1896 г. не может быть бесспорно принят, а в свете его убеждений (как и в случае Чаадаева) представляется несущественным.

Соловьев важен как мыслитель, сумевший подняться до уровня чаадаевских доктрин и стать их рупором в новую эпоху, а не как верный сын той или иной церкви. Именно поэтому его идея христианского духовного единства стала высшей ступенью развития русского католицизма XIX века — и его точкой. За богословской лексикой Соловьева его почитатели не увидели общественной значимости. Либеральный смысл чаадаевского учения, еще сохраняющийся в полной мере у Соловьева, оказался им чужд, утопическая форма, скрывающая рациональное зерно реформирования социально-политической жизни России, не соответствовала времени. Либерализм надолго ушел с исторической сцены страны. Но именно в новом веке русский католицизм неожиданно приобрел широкий круг последователей, во многом повлияв на «Серебряный век» русской культуры.

Эпилог

Русский католицизм в двадцатом веке

Общественно-политический смысл русского католицизма, постепенно выхолащиваясь к концу XIX века, окончательно исчез с началом новой эпохи в истории России. Объясняется это прежде всего кризисом традиционного русского либерализма. Не группы единомышленников, объединенные утопическими идеалами и не имеющие сколько-нибудь широкой опоры в народе, а массовые хорошо организованные партии выходили на первый план политической борьбы. В середине века общественные течения не требовали оформления в уставах, программы писались более для собственных нужд, нежели для привлечения множества сторонников. Газеты и конспирация были непопулярны. С самодержавием боролась российская элита, и принадлежность к ней определяло рождение и положение в свете, а не членские взносы. Ее усилия увенчались успехом — политическая жизнь в России ожила, вовлекла новых участников, не связанных старым знакомством и родством, прежние формы оказались невозможными. Либеральная оппозиция, столь сильная в середине века, частично сохраняя свое значение, уступала место новым социальным направлениям.

Русские католики не смогли найти себе место в социальном движении XX века. Время романтических утопий не закончилось — что такое социализм или марксизм, как не утопия? Напротив, романтика революционной борьбы была впереди. Но характер утопий изменился. Вопросы религии никого почти не волновали, сближение с Европой не казалось панацеей от внутренних бед, Европа сама переживала тяжелые времена и раскол. Западничество, славянофильство, русский католицизм, сделав свое дело в подготовке демократических преобразований в стране и отстояв свои умеренные завоевания, сошли на нет. Но в новом веке философская линия Чаадаева—Гагарина—Вл. Соловьева нашла неожиданное преломление в русской культуре, обретя многочисленных последователей среди деятелей искусства.

Религиозная философия Владимира Соловьева отразилась не только в его трудах, но и в лирике, подзабытой в наше время. Именно через его поэтическое творчество она стала достоянием XX века, идейной основой культурного взлета «Серебряного века». Одними из первых

влиянию Соловьева поддались его племянник С. М. Соловьев и состоявший с ним в родстве А. А. Блок.

Литературные и дружеские контакты молодого Блока с поэтами и прозаиками символистского направления чрезвычайно расширили круг почитателей и последователей Соловьева. Конечно, дело было не в желании друзей поэта принимать его идеалы. Поэзия Соловьева нашла отклик в среде, казалось бы, далекой по устремлениям, мышлению, возрасту от его эпохи. Передовые идеи зарождаются в предшествующем поколении и становятся достоянием большинства в последующем. Так и Владимир Соловьев стал основоположником русского символизма, заявившего в полный голос о себе спустя годы после его смерти.

Интерес к поэтико-философским сочинениям Соловьева проявляли и представители старшего поколения символистов — Андрей Белый, Вяч. Иванов, В. Брюсов, К. Бальмонт, З. Гиппиус и Д. Мережковский, и молодые символисты, составившие в 1905 г. «Кружок молодых», — Вл. Гиппиус, С. Городецкий, Вл. Пяст, А. Кондратьев и другие. На рубеже веков одним из центров религиозно-философской жизни Петербурга стал дом Мережковских, посетителями которого были В. Розанов, Ф. Сологуб, Н. Бердяев, М. Шагинян, члены кружка художников «Мир искусства». Хозяйка дома Зинаида Гиппиус и, конечно, ее муж Мережковский отстаивали идеи «неохристианства», борясь за религиозную революцию в общественном сознании, понимаемую как «охристианивание мира», без возвращения к отжившим традиционным церковным представлениям — то есть, в конечном счете, возвращались к чаадаевским мыслям о чистом боге и духовной революции.

Среди завсегдатаев кружка Гиппиус видим и литераторов, и выдающихся философов. К последователям Соловьева можно добавить философских деятелей Московского университета — С. Трубецкого, Л. Лопатина, Вл. Эрна, Е. Трубецкого. Увлечение католицизмом переживали Гиппиус и Мережковский, Илья Эренбург и Вс. Иванов, воспринимая его с эстетических позиций в первую очередь.

Так идеи русского католицизма отразились в культуре предреволюционной России, превратившись из общественно-философского учения в культурно-исторический феномен и обретя многочисленных, порой бессознательных, адептов. Правда, в лице Мережковского и Гиппиус он в дальнейшем эволюционировал в сторону сближения со взглядами итальянских фашистов, но, как уже отмечалось, консервативная и радикальная стороны были объективно заложены в русском католицизме. Исчезновение общественной среды, долгое время питавшей это либеральное течение, привело в послереволюционное время к усилению его самых реакционных сторон¹.

Увлечение католицизмом было прервано Октябрьской революцией, призвавшей к установлению революционного, а не религиозного

единства народов, прежде всего пролетариата всех стран. В этом была ограниченность ее лозунгов, и понадобились десятилетия, прежде чем идея объединения европейских наций во имя мира без войн и конфликтов воскресла уже в наши дни и в новых формах.

Русский католицизм не исчез совершенно, хотя и потерял свою социальную базу. Католики и прокатолические философы, эмигрировав во Францию, развили довольно бурную публицистическую деятельность. Они не были едины. В 1920–1930-е гг. в Париже существовали два известных журнала — «Истина», основанная доминиканцами восточного обряда для изучения России, и «Путь», издававшийся русским религиозным философом Н. А. Бердяевым. В первом из них сотрудничала Ю. Н. Данзас (1879–1942), чье творчество, следовавшее по содержанию и даже стилю в русле гагаринских идей, со всей очевидностью показывает разницу в их звучании в разные века. Биография и труды Юлии Данзас сейчас понемногу выходят из забвения, и здесь не место для рассказа о ней².

В своих страданиях в сталинских лагерях, потом в своей деятельности в Европе она опиралась на моральный авторитет о. Леонида Федорова (1879–1934), в июле 1907 г. бывшего участником Велеградского съезда по вопросам соединения церквей, где признавалась необходимость обмена мнениями, совместного издания журналов и книг (все по Гагарину!), создания миссионерского фонда, но речь шла не о слиянии церквей, а о постепенном обращении русских в католичество (а это уже утопия не по Гагарину)³. После революции Федоров был провозглашен главой Всероссийского католического экзархата в Петрограде, за пышным названием которого стояло немного. Впоследствии он претерпел гонения за веру — был сослан сперва в Калугу, затем на Соловки, и умер в Вятке в 1934 г.⁴

Идейной основой сочинений Данзас были, однако, не труды Федорова, а тесное общение с П. М. Волконским, католиком, как и все дети Е. Г. Волконской⁵. Через него доходил до Данзас дух соловьевского учения, более того — его буква, которой она и следовала слепо, называя философа «самым великим мыслителем за всю историю России»⁶.

Вообще, либеральный смысл русского католицизма — призыв прежде всего к духовному освобождению русского общества во имя мира во всем мире, крайне несвоевременный в первой половине XX века, — мог бы быть услышан хотя бы в наше время. Однако творчество Данзас почти неизвестно. И в этом ее вина. Вопреки давнему убеждению Чаадаева о невозможности опираться на некогда живое слово, эпоха звучания которого безвозвратно ушла, она упорно повторяла прежние тезисы о необходимости спасения русской церкви путем присоединения к католической, о исконной вражде поляков и русских, о необходимости веры для предотвращения морального падения и атеизма. Повторяла

в 1920–1930-е гг., когда революция, с которой призван был бы бороться католицизм (по Ж. де Местру) уже произошла, когда Польша вышла из состава Российской империи, когда невиданный взлет атеизма лишил бы ее призыв идти под крыло к римскому папе всякого общественного звучания, будь он даже напечатан в газете «Правда». Повторяла по-французски, хотя русские образованные эмигранты тех лет, основные ее читатели, весьма редко принимали католичество — она сама признавала, что чаще они становятся ревностными православными, видя в религии последнее прибежище патриотизма⁷.

Так, строго сохраняя основные внешние формы учения идеологов русского католицизма, Данзас выхолащивала его смысл, что неудивительно, коль скоро у нее не было опоры в обществе.

Что касается религиозной философии Бердяева, тема эта слишком сложна, чтобы уделять ей несколько строк в заключении. К Данзас он относился прохладно, отрицая ее философские познания и понимание исследуемой ею проблематики⁸. Неохристианство Бердяева скорее можно назвать продолжением идей русского католицизма — хорошо зная творчество Соловьева, он принял его общечеловеческие, цивилизационные стороны, и нимало не повторяя взглядов предшественника, создал новую концепцию экуменизма, повлиявшую в первую очередь на европейскую культурфилософию и экзистенциализм.

Практическая деятельность русских католиков XIX века также не умерла с ними. Их продолжателями стали прямые наследники де-тища Гагарина и Пирлинга — сотрудники Славянской библиотеки Парижа, преподаватели и ученики Интерната Св. Георгия, основанного в 1921 г. в Константинополе для детей русских эмигрантов, а впоследствии превратившегося в закрытую школу для обучения славянским языкам и литературе мальчиков всей Западной Европы. Обучение ставило целью воспитать в них стремление к установлению европейского единства на основе христианских идеалов. В 1972 г. интернат был закрыт и преобразован в Центр русских исследований в Париже, действующий под эгидой Ордена иезуитов и зримо осуществляющий идею слияния церквей и культур — богослужение в нем ведется в православной церкви на французском языке, в день Св. Георгия парк Центра открывается для широкой публики, пропагандируя русское искусство, литературу и кухню. Издаваемые Центром журналы «Символ» и «Пламя» знакомят читателей с богатством архива Славянской библиотеки и философско-богословскими статьями экуменистического направления.

Имена Гагарина и Вл. Соловьева пользуются безграничным уважением нынешних обитателей Медона — пригорода Парижа, где расположены Центр и Славянская библиотека, и где одновременно живут и работают отцы-иезуиты. Их творческое наследие, личные вещи, фотографии сохраняются не просто как в архиве, но почти как в музее и охотно

демонстрируются посетителям. Всеми силами, в теории и на практике, ученые стремятся продолжать дело предшественников. Успехи современной экуменистической пропаганды нельзя назвать значительными. Но ее актуальность сохраняется. Стремление России к экономической и политической интеграции в европейское сообщество наталкивается на традиции культурно-исторического неприятия, усугубленные временем военного противостояния последних десятилетий. Утверждение взаимопонимания западноевропейских стран и России было бы крайне желательно, но возможно ли усилиями десятка сотрудников Центра и Славянской библиотеки?⁹.

Неодолимая сила исторического развития сберегла русский католицизм лишь в форме проводника культурного слияния России и Западной Европы. Однако много ли существует общественных течений, сохранившихся, пусть видоизмененными, но с глубоким сознанием своих корней, до наших дней с середины XIX века? Мечта о единении народов на основе культурной и идейной общности по-прежнему жива и, может быть, у нее есть будущее.

Заключение

Более полутора веков насчитывает история русского католицизма. Каково же было его значение и влияние на протяжении столь длительного периода?

Прежде всего отметим его жизненность. Соединив в себе особенности общественного течения и вечной мечты о всемирном счастье, он надолго пережил возникшие одновременно с ним учения западников и славянофилов.

Вместе с современными ему славянофильством и западничеством, русский католицизм сложился под воздействием общественных споров в России 1830–1840-х гг. XIX века. Понимание культурно-исторического отличия России от Западной Европы, выраженного в религиозном расколе, ставшее стержнем первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева, поставило вопрос о необходимости и путях его преодоления.

Сам Чаадаев в следующих письмах наметил положительную программу присоединения России к духовной общности западноевропейских народов. Он провозгласил идею воссоединения церквей и признания власти римского папы ради идеологической независимости православной церкви, что стало бы средством высвобождения умов из-под воздействия теории «официальной народности». При этом он отбрасывал любые догматические расхождения различных ветвей христианства и то главное, на чем они основываются — самое Библию. Под его пером христианство превратилось в религию чистого Бога, мирового духа, стало идейной основой проповедуемого безграничного прогресса человечества к вершинам всемирной цивилизации. Таким образом, он отнюдь не придерживался прокатолических позиций, как предполагали читатели и последующие толкователи одного только первого письма, но выступал противником любых церковных институтов во имя утверждения духовной и культурной общности христианских народов.

Но весь комплекс сочинений Чаадаева был практически незнаком его современникам. Может быть, единственным, кто воспринял взгляды философа во всей их широте, оказался князь И. С. Гагарин, на чей жизненный путь повлияли не столько творчество, сколько беседы с Чаадаевым в 1836 г.

Практическая деятельность и публицистика Гагарина, принявшего католицизм и вступившего в Орден иезуитов ради большей свободы

действий, стали реализацией экуменистической программы Чаадаева. Круг сподвижников Гагарина был довольно широк, включая около полтора десятков имен. Среди них такие яркие личности, как С. П. Свечина, княгиня Л. И. Зайн-Витгенштейн, монахи-иезуиты Е. П. Балабин, И. М. Мартынов, П. О. Пирлинг, монахи других орденов В. С. Печерин, Г. П. Шувалов и другие.

Многолетняя полемика русских католиков с идеологами славянофильства Ю. Ф. Самариным, И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым способствовала формированию обоих течений. Соглашаясь с идеей установления европейской общности на основе религиозного единства, противники расходились в понимании способов приближения к цели. Содержание учения славянофилов не исчерпывалось богословскими проблемами, в то время как в русском католицизме они составляли стержень теории и практики.

За русскими католиками прочно укрепилась репутация реакционеров, мистиков, а в XIX веке — и изменников родине. Последнее объяснялось их опасностью для правительства в качестве сторонников религиозной независимости и культурной автономии Польши, борцов с преследованием униатской церкви в России. Обвинение в мистицизме и реакционности во многом было связано с принадлежностью некоторых русских католиков к Ордену иезуитов, крайне непопулярному в России.

Действительно, большинство русских обращалось в католицизм под влиянием католических проповедников-иезуитов и близких к ним — о. Розавена, Ж. де Местра, о. Сюрюга, о. Равиньяна и многих других. Это было характерно как для первого периода обращений (1810-е гг.), так и для второго (1840-е гг.).

Но на первом этапе католицизация части высшего слоя русского общества лежала в русле политики Александра I, основываясь на идеалах Священного союза, провозглашавшего создание единой христианской нации в Европе вне зависимости от религиозных различий. Эти идеалы могли приобретать как консервативную направленность (проявившуюся в правление Николая I в борьбе с революционным движением в Европе), так и ярко революционный характер, ознаменовавший деятельность Михаила Лунина и других декабристов, получивших католическое воспитание. Как правило, однако, первое поколение русских католиков не имело четко определенных идеологических установок, но самим фактом принятия католицизма противостояло официальной церкви Российской империи, находившейся под жестким правительственным контролем.

В следующие десятилетия насаждения официальной идеологии при Николае I католическая часть русского общества оказалась в прямой оппозиции правительству, подвергаясь гонениям вплоть до лишения

гражданских и имущественных прав. Это вынуждало многих эмигрировать за границу и даже порывать с миром, уходя в монастырь. Путь в католицизм порой лежал у второго поколения русских католиков через увлечение идеями социализма (Печерин), либерализма (Гагарин, Джунковский, Мартынов). Принятие католической веры не означало отказа от этих идей, но переносило их в несколько иную область.

Влияние чаадаевской концепции, сопротивление николаевской политике подавления инакомыслия сформировало в этот период русский католицизм как либеральное общественное течение, предлагавшее свой выход из тупика российской действительности 1830–1840-х гг. Гагарин и его сторонники требовали прежде всего независимости православной церкви как духовного руководителя русского народа, достижимой через воссоединение православной и католической церквей, их взаимное движение путем реформ навстречу друг другу. Духовное освобождение народа стало бы базой для проведения других реформ и позволило бы предотвратить европейские войны и революции, утвердив европейское единство на основе культурно-религиозной общности.

Начало эпохи Великих реформ в России было с небывалым энтузиазмом встречено русскими католиками за границей. Их оппозиционность правительству была снята, и одновременно с этим во многом потерял значение их католицизм. Вернулся в Россию, приняв снова православие, С. С. Джунковский, пережил духовный кризис, вырвавшись из монастыря, В. С. Печерин, начали активную деятельность по установлению русско-французских культурных связей и пропаганде религиозного единства Гагарин, Мартынов, Балабин, Авг. Голицын и другие.

Последующее постепенное прекращение курса реформ, возобновление гонений на Польшу и униатов восстановило оппозиционность русских католиков. Критика идеологической политики русского правительства была возможна только из-за рубежа, и в этом плане голос представителей русского католицизма, как бы ни был он слаб, имел не меньшее значение, чем революционная оппозиционность Герцена и Огарева. В 1860-е гг. между Вольной русской типографией в Лондоне и парижским центром Гагарина и других устанавливаются довольно тесные связи, окрепшие благодаря изданию равно близких Герцену и Гагарину сочинений Чаадаева. В те же годы пытался сотрудничать с Герценом Печерин. Но религиозность и атеизм слишком противоречили друг другу, также как либерализм и революционность, поэтому сближение не было ни долгим, ни плодотворным. Тем не менее факт его говорит о значительности реформистских устремлений русских католиков в данную эпоху.

Утопизм попытки создать единую христианскую цивилизацию, ее несвоевременность в годы становления национальных европейских

государств оказывается схож с утопизмом попыток славянофилов повернуть Россию на путь развития по допетровскому образцу. Не так важны теоретические построения русских либералов — будь то западники, славянофилы или русские католики, как сам факт их оппозиции самодержавному правительству.

В последние десятилетия XIX века традиции русского католицизма были продолжены после смерти Гагарина в философском творчестве Вл. С. Соловьева. Опираясь на исторический опыт реформ Александра II, Соловьев возобновляет требования идеологического освобождения русской церкви и народа ради установления мира в Европе, предотвращения напрасных военных жертв и снова призывает к созданию Вселенской церкви, провозглашенной Чаадаевым.

Изменившаяся общественная ситуация в России начала XX века лишает проповедь преемников Соловьева либерального оттенка, характерного для периода расцвета русского католицизма в 1840–1870-е гг. Сохранение в неизменной форме чаадаевских идей выхолащивает их содержание в новую эпоху, как это происходит со всеми теориями, слишком верными заветам учителей. Сам Чаадаев выступал против догматической верности печатному слову, которое не может «всегда вещать миру с той же силой, как в то время, когда оно было подлинной речью своего века, действительной силой данного момента»¹.

За рамками работы остались многие существенно важные темы, связанные с местом русского католицизма в европейской жизни того времени. Отношение русских католиков к отечественной культуре, их роль в качестве посредников между западноевропейской и русской культурами требуют дальнейшего изучения. Столь же интересен вопрос об их отношении к европейской политике, особенно учитывая дипломатическую подготовку Гагарина и многолетнее пребывание всех католиков за границей. Почти не исследован весь спектр взаимосвязей деятелей русского католицизма с представителями европейских революционных, либеральных, клерикальных, национальных и других течений. Общественно-философская сторона учения русских католиков является, безусловно, наиболее важной, но хочется надеяться, что это учение предстанет перед нами когда-нибудь во всей своей многогранности.

Примечания

К Прологу

1. Волконский С. М. Мои воспоминания. М., 1992. Т. 2. С. 130; Розанов В. В. Сочинения. М., 1990. С. 329.

К Обзору источников

1. Символ. 1979—...

2. Подробнее см.: Цимбаева Е. Н. Архив Славянской библиотеки Парижа // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 8, История. 1995. № 6. Несколько слов о принципах хранения архивных фондов Славянской библиотеки: система достаточно запутана. Помимо тематических серий папок («Переписка Пирлинга», «Русская литература» и др.), существуют серии номерные (63, 64 и т. д.), цветовые (здесь называются по-французски: *verte*, *poire* etc.). В ссылках на архив после названия или номера серии, следует номер папки (сама она обозначается литерой «В.»). Современные папки меньше по размеру ранее пронумерованных Пирлингом, поэтому после номера следует литера А, В, С и т. д., соответствующая нынешнему положению.

3. *Gagarine I. S.* La Russie sera-t-elle catholique? Paris, 1856; *Гагарин И. С.* О примирении русской церкви с римскою / Пер. И. М. Мартынова. Париж, 1858.

4. *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire.* Paris, 1857. V. 1. P. 1.

5. *Gagarine I. S.* Réponse d'un Russe à un Russe. Paris, 1860; De la réunion de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine. Paris, 1860; Les starovères, l'Eglise russe et le pape. Paris, 1857; Les tendances catholiques dans la société russe. Paris, 1860; La primauté de St. Pierre et les livres liturgiques de l'Eglise russe. Paris, 1863.

6. *Martynov I. M.* De la langue russe dans le culte catholique. Lyon, 1874; L'iconographie russe // Encouragement de l'art chrétien, bulletin 2, déc. 1874; Le plan d'abolition de l'Eglise grecque-unie. Paris, 1873.

7. Письмо о. И. Мартынова редактору газеты «День» // День. 1865. № 45–46.; *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России // *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. М., 1887. Т. 6; Письмо о. Гагарина, священника Общества Иисусова, Ю. Ф. Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. 1982. № 7.

8. *Gallitsin Aug.* L'Eglise greco-russe. Paris, 1861; L'Eglise russe sera-t-elle libre? Paris, 1861; L'émancipation des serfs en Russie. Paris, 1861; La question bulgare. Paris, 1862; Le St. Siège et la Russie. Paris, 1864.

9. *Pierling P.* Il cattolicesimo in Russia e la sua condizione legale // *Civiltà cattolica.* 7 giugno 1919 – 11 marzo 1921; L'empereur Alexandre I est-il mort catholique? Paris, 1901; *Пирлинг П. О.* Не умер ли католиком император Александр I? Историческая загадка. М., 1914.

10. *Губастов К. А.* Архивная справка относительно иноземного предания об императоре Александре I // Архив Славянской библиотеки. В. 70–12-В.

11. *Gagarine I.* Les jésuites de Russie (1772–1785). Paris, 1875; L'empereur Paul I et le P. Gruber. Lyon, 1879; Le feld-maréchal comte Boris Chérémétief à Rome en 1698. Paris, 1857; L'imperatrice Anne et les catholiques en Russie. Lyon, 1878; *Martynov I.* Ste. Euphrosyne princesse de Polotsk // *Collection de Précis historiques.* Brux. 15 mai 1861; La légende italique des SS. Cyrille et Methode. Paris, 1884; L'iconographie de Jean l'Évangéliste // *Revue de l'art chrétien.* 2 série. 1879. T. X et XI; Le St. Siège et la Russie au XVI siècle. Lyon, 1876. *Gallitsin A.* Pierre I membre de l'Académie des Sciences. Paris, 1859; La Russie au XVIII s. Paris, 1863; Le témoignage d'un contemporain sur St. Vladimir. Paris, 1861.

12. *Pierling P.* La Russie et le St. Siège. Etudes diplomatiques: V. 5. Paris, 1896–1912; Россия и папский престол // *Исторический вестник.* 1912.

13. *Лунин М. С.* Сочинения, письма, документы. Иркутск, 1988.

14. *Mme Swetchine.* Journal de sa conversion. Méditations et prières. Paris, 1863.

15. *Schouvalof G.* Ma conversion et ma vocation. Paris, 1859; *Balabine E.* Histoire de la conversion d'un Russe à l'Eglise catholique // Архив Славянской библиотеки. В. 64–8; Lettre du frère Julien A. au frère Jean G. // Там же. Série «Переписка Пирлинга». В. 14; *Galitzyn E.* Réponse aux objections de Maman // Там же. В. 64–6.

16. *Gagarine I.* Note sur mon histoire; Journal 1834–42 // Вопросы философии. 1996. № 7; Символ. 1994. № 32; 1995. № 34.

17. *Ростопчина Л. А.* Семейная хроника. М., 1912.

18. *Печерин В. С.* Замогильные записки // Русское общество 30-х гг. XIX века. Мемуары современников. М., 1989; *Джунковский С. С.* Русский, семь лет иезуит // Русский инвалид. 1866. № 259, 289, 294, 295, 315, 326, 327.

19. С Н. С. Лесковым // Символ. 1982. № 6; с М. И. Жихаревым // Символ. 1983. № 9; с братьями Тургеневыми // Символ. 1988. № 19; с Ю. Ф. Самариним и И. В. Киреевским // Символ. 1979–1981. № 1–5; с И. С. Аксаковым // Символ. 1984. № 11; с П. В. Долгоруковым // Символ. 1985. № 13.

20. Пирлинг П. О. В. С. Печерин в переписке с И. С. Гагариным // Русская старина. 1911. № 1; Архив Славянской библиотеки. Сер. «Русская литература». В. 2.
21. Символ. 1996. № 35.
22. *Korszac-Branicki X.* Les Nationalités slaves. Paris, 1879; Письма И. С. Гагарина Кс. Браницкому // Архив Славянской библиотеки. «Série verte». В. 9. Переписка частично опубликована в кн.: *Pierling P.* Le prince Gagarine et ses amis. Paris, 1996. P. 131–116.
23. Переписка С. П. Бутурлина с И. С. Гагариным, 1844 // Архив Славянской библиотеки. «Série verte». В. 9.
24. Переписка И. М. Мартынова с родными. 1854–1892 гг. (22 письма) // Архив Славянской библиотеки. В. 70–4-С.
25. Архив Славянской библиотеки. Сер.: Архив Мартынова, Архив Пирлинга, СС.
26. Письма Гагарина // РО ИРЛИ. Ф. 265, 274, 497; Письма Пирлинга // РО ИРЛИ. Ф. 252, 497, 677; Письма Балабина // РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 3; Письма Печерина // РО ИРЛИ. Ф. 384, 678; Письма Свечиной // РО ИРЛИ. Ф. 66; Письма Джунковского // РО ИРЛИ. Ф. 34, 234; Материалы о судебном процессе отцов-редемптористов // ЦГАЛИ. Ф. 130.
27. Архив Тургеневых // РО ИРЛИ. Ф. 309; Остафьевский архив князей Вяземских. Переписка кн. П. А. Вяземского с А. И. Тургеневым. Т. IV. Спб., 1899.
28. *Хомяков А. С.* Сочинения. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994; *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979; *Аксаков И. С.* [Передовая статья] // День. 1864. № 12.
29. *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. В 2 тт. Спб., 1876–1877; *Морошкин М. Я.* Иезуиты в России. В 2 тт. Спб., 1867–1868; *Муравьев А. Н.* Правда Вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. Спб., 1841; *Он же.* Слово кафолического православия римскому католицизму. М., 1852; *Самарин Ю. Ф.* Указ. соч.
30. Акт о Священном союзе // Внешняя политика России XIX – начала XX века. Сер. 1. Т. 8. М., 1972.
31. *Maistre J.* Du pape. Paris, 1819; *Les soirées de St. Pétersbourg.* Paris, 1821; *Quatres chapitres inédites sur la Russie.* Paris, 1859.
32. *Custine A. de.* La Russie en 1839. Paris, 1843.
33. *Волконская Е. Г.* О церкви. Берлин, 1887; Церковное предание и русская богословская литература. Фрайбург, 1898.

К Обзору литературы

1. *Michelet J. Quinet Ed.* Compendium. Code des jésuites. Paris, 1845; *Viardot L.* Les jésuites jugés par les rois, les évêques et le pape. Paris, 1857.

2. *Guillermou A.* Les Jésuites // Presse univer. de France. 1992; *Châtelier L.* L'Europe des dévots. Paris, 1987; *Leroy M.* Le mythe jésuite de Béranger à Michelet // Presse univer. de France. 1992.

3. *Bandgert W. V.* A History of the Society of Jesus. St. Louis, 1986.

4. *Herman J.-B.* La pédagogie des jésuites au XVI siècle. Louvain, 1914; *Farrell A. P.* The Jesuit Code of Liberal Education. Milwaukee, 1938; *Dainville F. de.* L'éducation des jésuites (XVI–XVIII ss.). Paris, 1978.

5. *Codina M. G.* Aux sources de la pédagogie des jésuites. Roma, 1968; *Woodrow A.* Les jésuites. Histoire de pouvoirs. Evreux (Eure), 1991.

6. *Charmot F.* La pédagogie des jésuites. Ses principes. Son actualité. Paris, 1951.

7. *Pierling P.* La Russie et le St. Siège...; *Martynov M.* Le St. Siège et la Russie...; *Gallitsin A.* Le St. Siège et la Russie (см. прим. 8, 11, 12 к «Обзору источников»); *Boudou A.* Le St. Siège et la Russie: 2 vol. Paris, 1922; *Rouet de Journel J.* La Compagnie de Jésus en Russie. Brux., 1922; *Mout P.* La Russie et le St. Siège au XIX s. Montpellier, 1930.

8. *Gagarine I.* Mission des jésuites en Russie (1804–1824). Paris, 1865; *Eeckaute D.* A propos de la pédagogie en Russie au début de XIX s. // Cahiers du monde russe et soviétique. 1970. T. XI; *Flynn J. T.* The Role of the Jesuits in the Politic of the Russian Education 1801–1820 // The Catholic Review. 1970. V. LVI, № 2.

9. *Гризингер Т.* Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний. В 2 тт. Спб.—М., 1863; *Толстой Д. А.* Указ. соч.; *Морошкин М. Я.* Указ. соч. (см. прим. 29 к «Обзору источников»).

10. *Lutteroth H.* La Russie et les jésuites de 1772 à 1820. Paris, 1845.

11. См. прим. 7 к «Обзору источников».

12. *Paillette Cl. de.* La politique de J. de Maistre. Paris, 1895; *Besse Cl.* Le paradoxe célèbre de J. de Maistre sur la guerre // Pages actuelles. 1914. № 98; *Goyau G.* La pensée religieuse de J. de Maistre. Paris, 1921; *Dermengham E.* J. de Maistre mystique. Paris, 1923; *Vulliaud P. J.* de Maistre franc-maçon. Paris, 1926; *Maignial Ch.* J. de Maistre vrai ou faux ancêtre de la Révolution nationale // Métier de chef. 1943. № 22; *Bayle F.* Les idées politiques de J. de Maistre. Paris, 1845; *Triomphe R.* Joseph de Maistre. Genève, 1968.

13. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. T. 1 (Jésuites). Paris, 1985. Полная библиография публикаций самих иезуитов с XVI в. по 1900 г. составлена: *Sommervogel C.* Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: 12 vol. P.—Brux., 1890–1932.

14. Из самых последних работ о де Местре в России см.: *Карсавин Л. П.* Жозеф де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3; *Мильчина В. А.* «И все ж не видел мир досель чудес так много!» // Родина. 1992. № 6, 7.

15. *Quénet Ch.* L'Unité de l' Eglise. Paris, 1923.

16. *Dennes M.* Russie — Occident. Philosophie d'une différence. S/l, 1991.

17. La Russie: histoire des mouvements spirituels. Paris, 1990. (Le même en Dictionnaire de spiritualité. T. 14. Paris, 1991); *Rouleau F.* Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. Namur, 1990.

18. *Koyré A.* La philosophie et le problème national en Russie au début de XIX s. Paris, 1929; Le même. Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1950.

19. *Темпест Р.* На чашке чая у Шеллинга // Символ. 1991. № 26; *Он же.* Между Рейном и Сеной: молодые годы И. Гагарина // Символ. 1994. № 32.

20. *Dahm H.* Grundzüge russischen Denkens. München, 1979.

21. *Gagarine I.* Tendances catholiques...; *Pierling P.* L'empereur Alexandre...; *Rinieri I.* La conversione al cattolicesimo dello Zar Alessandro I // La Civiltà cattolica. 1913. № 1.

22. *Николай Михайлович, вел. кн.* Некоторые новые материалы к вопросу о кончине императора Александра I // Исторический вестник. 1914. № 3; *Он же.* Император Александр I. Пг., 1914. О К. А. Губастове см. прим. 10 к «Обзору источников».

23. *Надлер Б.* Религиозно-нравственное развитие Александра I и идея Священного союза // Вера и разум. 1886. № 9–18; *Пресняков А. Е.* Идеология Священного союза // Анналы. 1923. № 3; *Он же.* Александр I. Л., 1925.

24. *Бобров Е. А.* Об образовательном цензе декабристов // Записки ученого литературного общества при имп. Юрьевском ун-те. Т. 13. Юрьев, 1908; *Вороницын И. П.* Декабристы и религия. М., 1928; *Эйдельман Н. Я.* Лунин. М., 1970; *Замалеев А. Ф., Матвеев Г. Е.* От просветительской утопии к теории революционного действия. Ижевск, 1975; *Окунь С. Б.* Декабрист Михаил Лунин. М., 1985.

25. *Claire Ch.* Premières années et conversion du prince Gagarine // Revue du monde catholique. 1883. T. XIX; *Leclerc J.* Notice biographique // Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique. 1981. T. XIX; *Tandonnet R.* Le fondateur de l'Union des Eglises // Etudes, nov. 1956; *Rouet de Journel J.* Le prince Gagarine. Brux., 1929; *Linehan D.* Jean-Xavier Gagarin and the Fondation of «Etudes» // Diakonia, Univ. of Scranton. 1987. V. XXI, № 2; *Matual D. M.* Ivan Gagarin: Russian Jesuit and defender of the faith // Ibid. 1991. Vol. XXIV, № 1; *Remmers G.* La réunion des Eglises selon I. S. Gagarine // Simvol. 1994. № 32; *Pierling P.* Le prince Gagarine...; *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926; *Rouleau F.* Ivan Kiréievski...; *Giot Cl. I. S.* Gagarine, premier jésuite russe et artisan de l'Union des Eglises. Univ. Lyon III, 1993.

26. *Claire Ch.* Un prince russe confesseur de la foi catholique // Архив Славянской библиотеки. В. 70–3–А и В.

27. Полонский Я. Литературный архив И. С. Гагарина // Временник Общества друзей русской книги. 1932. Т. 3; Цимбаев Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978. С. 57–58.

28. *Naville Er. Madame Swetchine. Esquisse d'une étude biographique.* Genève, 1863; *Daniel Ch. Mme Swetchine. Sa vie et son influence religieuse.* Paris, 1864; *Rouet de Journal J. Une Russe catholique.* Paris, 1953.

29. *Douhaire M. P. Le P. Chouwaloff.* Paris, 1859; S/a. Il conte Gregorio Schuwaloff e i bernabiti. S/l, 1867.

30. Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. М., 1960; Гершензон М. О. Автобиография В. С. Печерина // Русские ведомости. 1911. № 87; Пурлинг П. О. В. С. Печерин в переписке с И. С. Гагариным...; *Lipski Al. Petcherin's quest for meaningfulness // Slavic Review,* 1964. Vol. XXIII, № 2; *MacWhite Eorn. Vladimir Petcherin: First Chaplain of the Mater Hospital, Dublin // Studies.* 1971. Vol. LV, 239–240; 1972, Vol. LVI, 241. Печерин В. С. Замогильные записки // Русское общество 30-х гг.

31. *Gagarine I. Conversion d'une dame russe à la foi catholique.* Paris, 1862; Le même. *Le salon de la comtesse Golovine.* Lyon, 1879; *Gallitsin Aug. Un missionnaire russe.* Paris, 1859; Le même. Notice sur Mme Elisabeth Gallitsin, religieuse du Sacré-Coeur. Tours, 1858.

32. *Dorow W. Fürst Kosloffsky.* Leipzig, 1846; Френкель В. Я. Петр Борисович Козловский. Л., 1978. См. также: Цимбаева Е. Н. Русские соавторы «России в 1839 году» маркиза де Кюстина // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8, История. 1994. № 1.

33. *Mucha V. Rossjanie wobec katolicyzmu.* Lodz, 1989; *Кириянов А. В.* Либеральные тенденции в русском католицизме 1 пол. XIX в. // Общественное сознание в кризисные и переломные эпохи. М., 1996.

34. *Quénet Ch. Tchaadaev et les Lettres philosophiques.* Paris, 1931; *Berlin I. Russian Thinkers.* New York, 1978; *Смирнова Э. В. П. Я. Чаадаев // История философии в СССР.* Т. 2. М., 1968.

35. *Мильчина В. А., Основат А. Л.* О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989.

36. *Асмус В. Ф.* В. С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6; Он же. Владимир Соловьев. М., 1991; *Фатющенко В. И., Цимбаев Н. И.* Владимир Соловьев — критик и публицист // Соловьев В. С. Литературная критика. М., 1990.

37. *Tamborra A. Chiesa cattolica e Ortodossia russa.* Milano, 1992.

К Главе первой

1. Подробнее об этом см.: *Годовикова Л. Н.* Предисловие // *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.

2. Памятники дипломатических сношений с державами иностранными. Т. X. С. 11.

3. Литература о Поссевино чрезвычайно обширна. Упомену Пирлинга не только как историка, но и как иезуита: *Пирлинг П. О.* Из смутного времени // Русская старина. 1900. Декабрь; *Le même.* Bathory et Possevino. Paris, 1887.

4. О Крижаниче см.: *Пирлинг П. О.* Панславист семнадцатого века // Русское обозрение. 1896. Февраль; *Крижанич Ю.* Собр. соч.: В 3 тт. М., 1891–1893; *Он же.* Политика. М., 1965.

5. Подробнее о влиянии католицизма в России XVII–XVIII вв. см.: *Толстой Д. А.* Указ. соч.; *Морошкин М. Я.* Указ. соч.; *Бороздин А. К.* Русское религиозное разномыслие. Спб., 1907.

6. О визите Петра в Сорбонну см.: *Pierling P.* La Sorbonne et la Russie. Paris, 1882.

7. *Maistre J. de.* Quatres chapitres inédites sur la Russie. P. 168.

8. *Rosaven P.* L'Eglise catholique justifiée contre les attaques d'un ecrivain qui se dit orthodoxe. P., 1811; *Стурдза А.* Исследование о учении и духе православной церкви. Веймар, 1809.

9. Цит. по: *Толстой Д. А.* Указ. соч. Т. 1. Прил. С. 51–53.

10. *Lutteroth A.* Op. cit. P. 39.

11. *Ibid.* P. 53.

12. Цит. по: *Толстой Д. А.* Указ. соч. Т. 1. Прил. С. 57–58.

13. Каталоги Ордена иезуитов за разные годы содержатся, в частности, в Архиве Славянской библиотеки, «желтая серия». См. также: *Толстой Д. А.* Указ. соч. Т. 1. Прил. С. 3.

14. Цит. по: *Морошкин М. Я.* Указ. соч. Т. 2. С. 522–523.

15. *Maistre J. de.* Du pape; Les soirées de St. Pétersbourg; Lettres et opuscules inédites: 2 vol. Paris, 1851; *Le même.* Oeuvres complètes: 14 vol. Lyon, 1884–1887 (частично на русском языке: *Местр Ж. де.* Петербургские письма. СПб., 1995).

16. См., например: *Mme Swetchine.* Lettres: 2 vol. Paris, 1867.

17. *Maistre J. de.* Quatres chapitres... P. V–VI.

18. *Ibid.* P. 62–63.

19. *Ibid.* P. 65–66.

20. *Maistre J. de.* Oeuvres complètes... Т. IX. P. 364–365.

21. *Ibid.* Т. X. P. 448.

22. Quatres chapitres... P. 81–82.

23. *Ibid.* P. 80.

24. *Ibid.* P. 83–84.

25. *Ibid.* P. 82–83.

26. *Ibid.* P. 157–158.

27. *Ibid.* P. 168.

28. *Ibid.* P. 185–186.

29. *Ibid.* P. 196.

30. *Maistre J. de.* Du pape. Paris, 1843. Т. 3. P. 390.

31. О Козловском см. прим. 32 к «Обзору литературы».
32. *Maistre J. de. Oeuvres complètes...* Т. XIII. P. 251.
33. О влиянии Козловского и Тургенева на Кюстина см.: *Цимбаева Е. Н. Русские соавторы...*
34. Цит. по: *Кюстин А. де. Резюме путешествия // Вопросы философии.* 1994. № 2. С. 90.
35. Там же. С. 100.
36. Там же. С. 94.
37. Там же. С. 101, 104.
38. Там же. С. 105.

К Главе второй

1. Статьи Пирлинга об Александре I см. прим. 9 к «Обзору источников». Также: *Gagarine I. Les archives russes et la conversion d'Alexandre I // Extraits des Etudes religieuses.* Lyon, 1877.
2. *Надлер Б.* Указ. соч. // *Вера и разум.* 1886. № 18. С. 276.
3. Проект Акта о Священном союзе // *Внешняя политика России XIX и начала XX века.* Сер. 1. М., 1972. Т. 8. С. 504–505.
4. *Лунин М. С.* Сочинения, письма, документы. Иркутск, 1988. С. 197.
5. Там же. С. 215.
6. Там же. С. 213.
7. Там же. С. 230.
8. Письмо о Гагарина Ю. Ф. Самарину... // *Символ.* 1982. № 7. С. 184.
9. Письмо Ж. Дантеса, барона Геккерена И. С. Гагарину // *Архив Славянской библиотеки.* Сер. «Русская литература». В. 2.
10. Краткие биографии русских католиков см. в «Приложении» к настоящей работе.
11. *Гагарин И. С.* О примирении русской церкви... С. 82–83.
12. *Lettres inédites de Mme Swetchine.* Paris, 1866.
13. *Mme Swetchine.* Journal de sa conversion... P. 5.
14. *Ibid.* P. 6.
15. *Ibid.* P. 6–8.
16. *Ibid.* P. 21.
17. *Ibid.* P. 20.
18. *Ibid.* P. 24.
19. *Филарет (Дроздов).* Разговоры между испытующим и уверенным о православии. Спб., 1815.
20. *Mme Swetchine.* Journal... P. 17–18.
21. *Ibid.* P. 46.

22. Ibid. P. 52–53, 57.
23. *Lettres de Mme Swetchine*: 2 vol. Paris, 1867. Т. 1. P. 474.
24. *Mme Swetchine*. Journal... P. 60.
25. Об А. П. Ростопчиной и ее сестрах см.: *Пирлинг П. О. С. П. Свечина (ее жизнь и переписка)* // *Русская старина*. 1900. Сентябрь. С. 541–557.
26. *Лунин М. С.* Указ. соч. С. 197.
27. Там же. С. 204.
28. Письмо Н. И. Тургенева П. А. Вяземскому // *ЦГАЛИ*. Ф. 195. Оп. 3; № 54. Л. 46.
29. *Лунин М. С.* Указ. соч. С. 214.
30. Гагарин И. С. Почему русские делаются католиками? // *Архив Славянской библиотеки*. «Зеленая серия». В. 9.
31. *Réponse aux objections de Maman* // *Архив Славянской библиотеки*. В. 64–6.
32. *Белинский В. Г.* ПСС. М., 1956. Т. X. С. 215, 217.
33. Цит. по: *Русское общество 30-х гг. ...* С. 173.
34. Там же. С. 175.
35. Там же. С. 186.
36. Там же. С. 248.
37. Зайн-Виттгенштейн — Гагарину, б/д (ок. 1858 г.) // *Архив Славянской библиотеки*. «Синяя серия». В. 1.
38. Письмо Печерина Гагарину от 15 мая 1862, Дублин (по-фр.) // *Архив Славянской библиотеки*. Сер. «Русская литература». В. 1.
39. Письмо Н. П. Огарева Печерину 29 марта 1863 г. // *РО ИРЛИ*. Ф. 274. Оп. 3. № 77 (1).
40. *Русское общество 30-х гг. ...* С. 265.
41. *Balabine E.* Histoire de la conversion d'un Russe... // *Архив Славянской библиотеки*. В. 64–8. P. 17.
42. Ibid. P. 23.
43. *Schouvalof G.* Ma conversion et ma vocation... P. 12.
44. Ibid. P. 28.
45. Ibid. P. 184–187.
46. *Муравьев А. Н.* Правда Вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. Спб., 1841.
47. *Schouvalof G.* Op. cit. P. 311.
48. Ibid. P. 322–323.
49. *Джунковский С. С.* Русский, семь лет иезуит (см. прим. 18 к «Обзору источников»).
50. Письмо Джунковского П. А. Плетневу от 3/15 марта 1863 г. // *РО ИРЛИ*. Ф. 234. Оп. 3. № 224. Л. 4.

51. *Джунковский С. С.* Пастырское прощальное послание бывшего апостолического наместника арктических стран... М., 1867 // РО ИРЛИ. Ф. 34. № 26.
52. Архив Славянской библиотеки. В. 70–6-А.
53. *Джунковский С. С.* Пастырское... послание... С. 15.
54. Джунковский — Плетневу (см. прим. 50 здесь).
55. Астромов — Гагарину, 1847 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Переписка Пирлинга». В. 14 (в эту серию, в пачку писем Зайн-Виттгенштейн, попало явно по ошибке, почему и не было известно долгое время).
56. О Шулепникове см.: *Пирлинг П. О.* В. С. Печерин в переписке с Гагариним // Русская старина. 1900. № 1. С. 59–67.
57. Там же. С. 61.
58. *Sayn-Wittgenstein L.* Souvenirs (1825–1907). Paris, [1907].
59. *Волконский С. М.* Указ. соч. Т. 1. С. 393.
60. Четки Гагарина — дар кн. Зайн-Виттгенштейн П. О. Пирлингу // Архив Славянской библиотеки. В. 70–5-В.
61. Автобиографическая записка Гагарина (см. прим. 16 к «Обзору источников»).
62. *Джунковский С. С.* Указ. соч. // Русский инвалид. 1866. № 315.
63. См. прим. 61 здесь.
64. Письмо С. П. Бутурлина Гагарину от 25 марта/6 апреля 1844 г. и ответ Гагарина от 26 мая 1844 г. // Архив Славянской библиотеки. «Зеленая серия». В. 9.
65. *Джунковский С. С.* Указ. соч. // Русский инвалид. 1866. № 259.
66. Там же. № 315.
67. Зайн-Виттгенштейн — Пирлингу 12 июня 1912 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Переписка Пирлинга». В. 13.
68. О сочинениях Е. Г. Волконской см. прим. 33 к «Обзору источников».
69. *Волконский С. М.* Указ. соч. Т. 2. С. 119–120, 129.
70. *Волконский П. М.* Краткий очерк организации католической церкви в России. Львов, 1930 (см. также: Символ. 1997. № 38. С. 143–164). Очерк посвящен более прославлению русских католиков и Вл. Соловьёва, нежели заявленной в заглавии цели.
71. *Окало-Кулак А.* Владимир Соловьёв и католичество // Китеж. 1927. № 8–12 (см. также: Символ. 1997. № 38. С. 165–169).
72. Толстой — Пирлингу 3/12 апреля 1894 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Переписка Пирлинга». В. 8.
73. Пирлинг — Зайн-Виттгенштейн 22 августа 1900 г. // Там же. В. 13.
74. Зайн-Виттгенштейн — Пирлингу 30 октября 1897 г. // Там же. В. 14.

75. *Sayn-Wittgenstein L. Souvenirs. P. 180*; Зайн-Виттгенштейн — Пирлингу 19 и 28 июля 1907 г. // «Переписка Пирлинга». В. 13.
76. Зайн-Виттгенштейн — Пирлингу 6 октября 1911 г. // Там же. В. 14.
77. *Sayn-Wittgenstein L. Souvenirs. P. 180*.
78. Пирлинг — Зайн-Виттгенштейн 22 августа 1900 г. // «Переписка Пирлинга». В. 13.
79. Пирлинг — Зайн-Виттгенштейн 15 марта 1901 г. // Там же. В. 13.
80. *Соловьев В. С. Письма: В 2 т. Спб., 1908. Т. 2. С. 59*.
81. Там же. Т. 1. С. 224.
82. Пирлинг — Зайн-Виттгенштейн 25 марта 1908 г. // «Переписка Пирлинга». В. 14.

К Главе третьей

1. *Муравьев А. Н. Указ. соч. С. III*.
2. *Quénet Ch. Tchaadaev et les Lettres philosophiques. Paris, 1931; Tempest R. Madman or Criminal: Government Attitudes to Petr Chaadaev in 1836 // Slavic Review. 1984. Vol. 42. № 2; Тарасов Б. Н. Чаадаев. М., 1986*.
3. *Погодин М. П. Историко-критические отрывки. М., 1846. Кн. 1. С. 34*.
4. *Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 106–107 (Письмо 6)*.
5. Там же. С. 29 (Письмо 1).
6. Там же. С. 110 (Письмо 6).
7. Там же. С. 99 (Письмо 6).
8. Там же. С. 111 (Письмо 6).
9. Там же. С. 40 (Письмо 2).
10. Там же. С. 227–228 (Записка графу Бенкендорфу).
11. Там же. С. 230 (Записка графу Бенкендорфу).
12. Там же. С. 112 (Письмо 6).
13. Там же. С. 27 (Письмо 1).
14. Там же. С. 136 (Письмо 8).
15. Там же. С. 138 (Письмо 8).
16. Письмо Чаадаева кн. Е. А. Долгорукой // Символ. 1988. № 20.
17. *Чаадаев П. Я. Сочинения... С. 292*.
18. Письмо о Гагарина Самарину... // Символ. 1982. № 7. С. 188.
19. *Oeuvres choisies de Pièrre Tchaadaev. Paris, 1862. P. II*.
20. *Balabine E. Op. cit. P. 58*.
21. *Соловьев С. М. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 232–235*.
Очерк Соловьева о положении белого и черного духовенства в России едва ли не затмевает крайне резкой критической направленностью

аналогичную критику со стороны католиков. Особую силу ему придает точность очевидца и объективность историка.

22. *Schouvalof G.* Op. cit. P.93.

23. *Gagarine I.* Note sur mon histoire...

24. Разбор брошюры Гагарина «Будет ли Россия католической?» предпринял Хомяков в брошюре «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (см.: *Хомяков А. С.* Сочинения. М., 1994. Т. 2. С. 137–146).

25. *Gagarine I.* De le réunion de l'Eglise orientale..., Réponse d'un Russe à un Russe...

26. *Хомяков А. С.* Указ. соч. Т. 2. С. 129–197, 238–243.

27. Письмо о. Мартынова... // День. 1864. № 12; Письмо Авг. П. Голицына И. С. Аксакову от 14/26 июля 1863 г. // Архив Славянской библиотеки. В. 70–4-Д.

28. *Gagarine I.* Les jésuites de Russie... Paris, 1872.

29. *Martynov I.* Le plan d'abolition de l'Eglise grecque-unie. Paris, 1873; Un nouveau plan d'abolition de l'Eglise romaine en Russie. Paris, 1873.

30. Переписка Гагарина и И. С. Аксакова 1874–1875 гг. // Символ. 1984. № 11.

31. Ю. Ф. Самарин — Гагарину 13/25 августа 1842 г. // Символ. 1979. № 2. С. 172.

32. Письмо Киреевского Гагарину 1842 г. (цит. по: *Rouleau F. Ivan Kiréievski...* P. 281).

33. Письмо о. Гагарина Самарину... // Символ. 1982. № 7. С. 184.

34. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика... С. 146.

35. *Baron P.* Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX s. Roma, 1940; *Gratieux A. A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile: 3 vol.* Paris, 1939–1953.

36. Хомяков А. С. Указ. соч. С. 7.

37. Там же. С. 242.

38. Аксаков — Гагарину 12 декабря 1874 г. // Символ. 1984. № 11. С. 223.

39. Гагарин — Киреевскому 16/28 октября 1842 г. // Символ. 1980. № 4. С. 171.

40. Там же. С. 178.

41. *Martynov M.* De la langue russe... P. 64–65.

42. Гагарин — Киреевскому 21 октября/2 ноября 1842 г. // Символ. 1980. № 4. С. 179.

43. *Gagarine I.* La question religieuse en Orient. Paris, 1854. P. 58.

44. *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 147; *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 23.

45. Записки Гагарина о введении русского языка в католический культ (см.: Архив Славянской библиотеки. В. 64–11). В письме Печерина Гагарину от августа 1847 г. содержится критический отзыв о попытке

реализовать предложение Гагарина (Архив Славянской библиотеки. Сер. «Русская литература». В. 1).

46. *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 140–141.

47. Гагарин — Киреевскому 21 октября 1842 г. // Символ. 1980. № 4. С. 180–181.

48. *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 11–12.

49. Гагарин — Самарину 24 августа/5 сентября 1842 г. // Символ. 1980. № 3. С. 166.

50. Самарин — Гагарину 13/25 августа 1842 г. // Символ. 1979. № 2. С. 173–174.

51. *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 43; *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 147.

52. Гагарин — Самарину 24 августа 1842 г. // Символ. 1980. № 3. С. 159.

53. *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 141.

54. Цит. по: *Кюстин А. де.* Резюме путешествия // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 90.

55. *Gagarine I.* Tendances catholiques... P. 23.

56. Le même. Réponse d'un Russe... P. 74; De l'enseignement de la théologie dans l'Eglise russe. Paris, 1856. P. 2–3.

57. Письмо аббата Телинского Гагарину от 14/26 августа 1858 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Collection de Gagarine». В. 4. Письмо 8.

58. Мартынов — Гагарину 13 сентября 1855 г. // Архив Славянской библиотеки. В. 70–2-В.

59. *Lettres de Mme Swetchine.* Т. II. P. 418.

60. Авг. Голицын — Аксакову (см. прим. 27 здесь).

61. *Lettres de Mme Swetchine.* Т. II. P. 397.

62. *Lettres inédites de Mme Swetchine.* P. 285.

63. Печерин — Мартынову 12 июня 1855 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Русская литература». В. 1.

64. Печерин — Гагарину 24 января 1849 г., 21 марта 1850 г. // Там же.

65. Печерин — Гагарину 16 июня 1850 г. // Там же.

66. *Гагарин И. С.* О примирении русской церкви... С. 69–71.

67. *Белинский В. Г.* Указ. соч. Т. X. С. 215.

68. *Gagarine I.* De l'enseignement de la théologie... P. 59.

69. Письмо о Гагарина Самарину // Символ. 1982. № 7. С. 182.

70. *Гагарин И. С.* О примирении русской церкви... С. 58.

71. *Martynov I.* De la langue russe... P. 64–65.

72. Письмо Гагарина М. П. Жихареву от 21 февраля 1863 г. // Символ. 1983. № 9. С. 231.

73. *Korszac-Branicki X.* Les nationalités slaves...

74. См. прим. 22 к «Обзору источников».
75. О влиянии Чаадаева на речи Козловского Кюстину см.: *Цимбаева Е. Н.* Русские соавторы «России в 1839 г.»...
76. О сочинениях Е. Г. Волконской см. прим. 23 к «Обзору источников».
77. *Волконский С. М.* Указ. соч. Т. 2. С. 129.
78. Более того, дети Волконской встретили отказ дать требуемый отзыв со стороны русского католика, собрата Гагарина и др. о Астромова, бывшего настоятелем польского убежища в Риме, что косвенно свидетельствует об отсутствии у них связей с иезуитской средой (Там же. Т. 2. С. 131).
79. Переписка Соловьева и Е. Г. Волконской, 33 письма // Архив Славянской библиотеки. В. 70–13–В. Опубликовано в кн.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 16 т. Брюссель, 1966. Т. 11. С. 423–450.
80. *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1908. Т. 1. С. 42.
81. *Он же.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 227–228.
82. Там же. С. 228.
83. Там же. С. 228–229.
84. Там же. С. 235.
85. Там же. С. 245.
86. Там же. С. 244, 245.
87. Там же. С. 245–246.
88. *Соловьев В. С.* Письма... Т. 1. С. 180.
89. Там же. Т. 1. С. 189.
90. Штроссмайер — Пирлингу 24 марта 1890 г. // Архив Славянской библиотеки. Сер. «Переписка Пирлинга». В. 7.

К Эпилогу

1. См., например: *Мережковский Д. С.* Грядущий хам. СПб., 1906; *Он же.* Не мир, но меч. К будущей критике христианства. СПб., 1908; *Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951.
2. *Danzas J.* L'avenir catholique de la Russie // *Echos d'Orient.* 1922. № 127–128; *L'itinéraire religieux de la conscience russe.* Paris, 1935. (О ней см.: Символ. 1997. № 37.)
3. Acta I Conventus Velehradensis. Praha, 1908; Acta II Conventus Velehradensis. Praha, 1910.
4. *Mailleux P.* Entre Rome et Moscou. L'exarque Léonide Féodoroff. Brugue, 1966.
5. *Волконский П. М.* Краткий очерк организации католической церкви в России...
6. Цит. по: Символ. 1997. № 37. С. 268.

7. Там же. С. 165.

8. *Бердяев Н.* Рецензия на книгу Ю. Н. Данзаса «Религиозный путь русского сознания» // Путь. 1936. № 51.

9. О прошлом и настоящем Славянской библиотеки и коллежа Св. Георгия нынешними обитателями Медона издана книга: *Un college jésuite pour les russes St. George. De Constantinople à Meudon. 1921–1992.* Paris, 1993.

К Заключению

1. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 136.

Приложение

Список наиболее известных русских католиков XIX века*

АСТРОМОВ Юлиан Константинович (1820–1913), обращен в 1847, священник в Риме.

БАЛАБИН Евгений Петрович (1815–1892), монах с 1855.

Его сестра Репнина-Волконская Елизавета Петровна.

Граф БУТУРЛИН Дмитрий Петрович (1763–1829), обращен ок. 1817, и все его дети, кроме Михаила Дмитриевича.

Княгиня ВОЛКОНСКАЯ Зинаида Александровна, рожд. Белосельская (1789–1862), обращена в 1829.

Ее сестра Власова Магдалена Александровна.

Ее внучатая племянница, княгиня **ВОЛКОНСКАЯ** Елизавета Григорьевна (1841–1897), обращена в 1887.

Княгиня ГОЛИЦЫНА Александра Петровна, рожд. Протасова (1774–1842), обращена аббатом Сьюрюгом в 1806.

Ее дети: Княжна Голицына Елизавета Алексеевна (1796–1843), обращена в 1815, монахиня с 1826.

Князь Голицын Федор Алексеевич (1805–1848), обращен в 1841.

Графиня Cornet de Grez, рожд. Голицына Ольга Алексеевна.

Князь Голицын Петр Алексеевич (1792–1842) и его жена Елизавета Злотницкая.

Их сын — князь **ГОЛИЦЫН** Августин Петрович (1823–1875), женат на графине де Ларош-Эймон.

Ее сестры: **Графиня Ростопчина** Екатерина Петровна, рожд. Протасова (1775–1859), обращена аббатом Сьюрюгом в 1806.

Ее дети: **Графиня Ростопчина** Елизавета Федоровна (1806–1824).

* При соблюдении алфавитного принципа, семейные группы даются как единое целое, возглавляемые первым или наиболее влиятельным из обращенных в семье.

Графиня Сегюр Софья Федоровна (1799–1874), обращена в 1814.

Графиня Протасова Варвара Петровна.

Княгиня Васильчикова.

Княгиня Оболенская.

Князь Голицын Дмитрий Дмитриевич (1770–1840), обращен ок. 1790, монах в Америке.

Князь Голицын Алексей (1800–1877), обр. 1816, монах с 1870.

Князь Голицын Михаил Александрович (1804–1860), обр. 1843.

Его дети: Маркиза de Terzu Елизавета Михайловна.

Графиня de Caumont de la Force Екатерина Михайловна.

Князь Голицын Николай Борисович (1795–1860).

Его сестра Потемкина Татьяна Борисовна (1797/1801–1869).

Графиня Головина Варвара Николаевна, рожд. Голицына (1766–1821), обращена в 1814.

ДЖУНКОВСКИЙ Степан Степанович (1820–1870), обращен в 1844 о. Равиньяном, монах с 1845, вернулся в православие в 1866.

ЕРМОЛОВ Петр Александрович (1792–1858).

Его брат Михаил Александрович.

Его сын Ермолов Александр Петрович и его дети.

ЖЕРЕБЦОВ Михаил Дмитриевич, обр. ок. 1843, ум. после 1900.

Князь КОЗЛОВСКИЙ Петр Борисович (1783–1840), обр. ок. 1803.

ЛУНИН Михаил Сергеевич (1787/88–1845), католик с детства.

МАРТЫНОВ Иван Матвеевич (1821–1894), обращен в 1844, монах с 1845.

МЕЩЕРСКИЙ Николай Иванович (ум. 1844) и его жена, рожд. Александра Трубецкая (ум. 1873).

Их дочь Убри Ольга Николаевна (ум. 1875).

НАРЫШКИНА Наталья Григорьевна (1820–1874), обращена в 1844, монахиня с 1848 и ее сестра Екатерина.

ПЕЧЕРИН Владимир Сергеевич (1807–1885), обращен в 1840, монах с 1841.

Князь РАЗУМОВСКИЙ Александр Кириллович (1752–1836), обращен ок. 1830 и все его дети.

СВЕЧИНА Софья Петровна, рожд. Соймонова (1782–1857), обращена в 1815.

Ее сестра, княгиня Гагарина Екатерина Петровна.

Князь **ГАГАРИН** Иван Сергеевич (1814–1882), племянник Гагариной, обращен в 1842 о. Равиньяном, монах с 1847.

Графиня ТОЛСТАЯ Анна Ивановна, рожд. Барятинская (1774–1826), обращена в 1805.

Ее дети: граф Толстой Эммануил Николаевич (1802–1825).

Любомирская Екатерина Николаевна, обр. 1822.

Ее племянница, княгиня **ЗАЙН-ВИТТГЕНШТЕЙН** Леонила Ивановна, рожд. Барятинская (1816–1918), обращена в 1851.

Князь ТРУБЕЦКОЙ Николай Платонович (1803–1874), обращен в 1842.

Его дочь, княгиня Орлова и ее муж князь Н. А. Орлов.

Дитрихштейн Александра Андреевна, рожд. **ШУВАЛОВА** (1775–1847), обращена в 1814.

Ее мать, Шувалова Екатерина Петровна, рожд. Салтыкова.

Шувалов Григорий Петрович (1807–1859), обращен в 1843 о. Равиньяном, монах с 1857.

ШУЛЕПНИКОВ Сергей, обращен в 1844, священник в Америке, ум. после 1874.

Библиография

Архив Славянской библиотеки Парижа

Подробная опись архива опубликована и здесь не воспроизводится (см. *Цимбаева Е. Н.* Архив Славянской библиотеки Парижа (опыт описания) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8, История. 1995. № 6).

Центральный государственный архив литературы и искусства

- Ф. 10 — Аксаковы
- Ф. 46 — Бартенев П. И.
- Ф. 236 — Киреевские И. В. и П. В.
- Ф. 475 — Соловьевы
- Ф. 480 — Самарины
- Ф. 505 — Тютчевы
- Ф. 532 — Хомяков А. С.

Институт русской литературы и искусства (Пушкинский дом)

- Ф. 34 — Архив С. О. Бурачка
- Ф. 66 — Архив Г. Г. Гагарина
- Ф. 220 — Архив Н. С. Лескова
- Ф. 234 — Архив П. А. Плетнева
- Ф. 263 — Архив Д. П. Рунича
- Ф. 265 — Архив журнала «Русская старина»
- Ф. 274 — Архив М. И. Семевского
- Ф. 309 — Архив Тургеневых
- Ф. 368 — Архив М. С. Лунина
- Ф. 384 — Архив В. С. Печерина

Ф. 497 — Архив Г. Н. Геннади

Ф. 678 — Архив Э. А. Гиллера

**Опубликованные сочинения русских католиков:
(в алфавитном порядке авторов)**

Волконская Е. Г.:

О церкви. Берлин, 1887.

Церковное предание и русская богословская литература. Фрайбург, 1897.

Гагарин И. С.:

К русским римским католикам. Лейпциг, 1859.

Любопытные сведения о непорочном зачатии Богородицы. Ле Ман, 1858.

Наша цель // Символ. 1982. № 8.

Письмо о. Гагарина Ю. Ф. Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. 1982. № 7.

Les archives russes et la conversion d'Alexandre I, empereur de Russie. Lyon, 1877.

L'avenir de l'Eglise grecque-unie. Paris, 1862.

Le clergé russe. Brux., 1871.

Constitution et situation présente de toutes les Eglises de l' Orient. Paris, 1865.

Conversion d'une dame russe à la foi catholique racontée par elle-même et publiée par le P. Gagarine. Paris, 1862.

L'Eglise catholique en Russie et en Orient. Mélange. Paris, 1869.

L'Eglise russe et l'immaculée conception. Paris, 1876.

Les Eglises orientales unies. Paris, 1867.

L'empereur Paul I et le P. Gruber. Lyon, 1879.

De l'enseignement de la théologie dans l'Eglise russe. Paris, 1856.

Le feld-maréchal comte Boris Chéremétief à Rome en 1698. Paris, 1857.

Les himnes de l'Eglise grecque. Paris, 1868.

L'imperatrice Anne et les catholiques en Russie. Lyon, 1878.

Les jésuites de Russie (1772–1785). Paris, 1872.

Les manuscrits slaves. Paris, 1858.

La mission des jésuites en Russie (1804–1824). Paris, 1865.

La primauté de St. Pierre et les livres liturgiques de l'Eglise russe. Paris, 1863.

Publications russes sur le mariage. Paris, 1858.

La reforme du clergé russe. Paris, 1867.

Réponse d'un Russe à un Russe. Paris, 1860.

De la réunion de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine, discours prononcé le 27 jan. 1860 dans l'église de Notre-Dame des Victoires. Paris, 1860.

La Russie sera-t-elle catholique? Paris, 1856 (О примирении русской церкви с римскою / Пер. И. М. Мартынова. Париж, 1858).

Le salon de la comtesse Golovine. Lyon, 1879.

Les starovères, l'Eglise russe et le pape. Paris, 1857.

Les tendances catholiques dans la société russe. Paris, 1860.

Un document inédit sur l'expulsion des jésuites de Moscou en 1689. Paris, 1856.

Une lettre inédite de Xavier de Maistre à son frère J. de Maistre. Lyon, 1880.

Голицын Авг. П.:

L'Eglise greco-russe. Paris, 1861.

L'Eglise russe sera-t-elle libre? Paris, 1861.

L'émancipation des serfs en Russie. Paris, 1861.

Notice sur le prince Dmitri Gallitsin (1770—1840). Lyon, 1860.

Pierre I, membre de l'Académie des Sciences. Paris, 1859.

La question bulgare. Paris, 1864.

La Russie au XVIII siècle. Mémoires inédites sur les régnes de Pierre le Grand, Catherine I et Pierre II. Paris, 1863.

Le St. Siège et la Russie. Paris, 1864.

Le témoignage d'un contemporain sur St. Vladimir. Paris, 1861.

Un missionnaire russe en Amérique. Paris, 1856.

Vie d'une religieuse du Sacré-Coeur. Paris, 1869.

Голицын Н. Б. (псевд. Grec-uni, N. Boulgak):

О возможности соединения российской церкви с западною без изменения обрядов православного богослужения. Париж—Берлин—Лондон, 1858.

Православный к неправославному. Лейпциг, 1861.

A Monsieur l'abbé Quettée de la part d'un grec-uni. Berlin, 1862.

Etudes sur les rapports de l'Eglise catholique avec l'Eglise orientale. Paris, 1865.

Examen de la «Papauté schismatique» ou l'abbé Quettée condamné par lui-même. S/l, 1864.

La Russie est-elle schismatique? Paris, 1859.

Джунковский С. С.:

Пастырское прощальное послание бывшего апостолического наместника арктических стран, обращенное к духовенству и пастве этой епархии и Энциклика на имя его сотоварищей по епископской юрисдикции... М., 1867.

Письма русского после 24 лет заграничной деятельности // Русский инвалид. 1866. № 168, 174, 178, 185.

Русский, один из семнадцати римских иерархов Великобритании // Русский инвалид. 1866. № 144, 165.

Русский, семь лет иезуит // Русский инвалид. 1866. № 259, 289, 294, 315, 326, 327.

Жеребцов М. Д. (псевд. Сергей Асташков, Василий Ливанский):

Исхождение Св. Духа и Вселенское Первосвященство. Фрайбург, 1886.

Протопресвитер Янышев и новый доктринальный кризис в русской церкви. Фрайбург, 1888.

Зайн-Виттгенштейн Л. И.:

Imitation de l'enfant Jésus. Paris, 1890.

Souvenirs (1825–1907). Paris, [1907].

Un malentendu. [Paris], [1872?].

Мартынов И. М.:

Письмо о. И. Мартынова редактору газеты «День» // День. 1865. № 45–46.

Correspondance slave // Revue bénédictine. 1888. № 7.

De la langue russe dans le culte catholique. Lyon, 1874.

Fragments glagoliques du IX siècle. Paris, 1897.

L'iconographie du Jean l'Evangeliste. Arras, 1879.

L'iconographie russe. Lecture faite à la Société de St. Jean pour l'Encouragement de l'Art chrét. Bulletin 2. Déc. 1874.

La légende italique des SS. Cyrille et Methode. Paris, 1884.

Les manuscrits slaves de la Bibliothèque imperiale de Paris. Paris, 1858.

- Le plan d'abolition de l'Eglise grecque-unie. Paris, 1873.
Le St. Siège et la Russie au XVI siècle. Lyon, 1876.
Ste Euphrosyne princesse de Polotsk // Collection de Précis historiques. 1861. 15 mai.
Ste Parascève // Ibid. 1863. 16 juin.
Un nouveau plan d'abolition de l'Eglise romaine en Russie. Paris, 1873.
Une lettre d'Anastasie la Bibliothécaire. Voiron, 1894.

Печерин В. С.:

- Замогильные записки // Русское общество 30-х гг. XIX в. М., 1989.

Пирлинг П. О.:

- Дмитрий Самозванец. М., 1912.
Исторические статьи и заметки. Спб., 1913.
Русский двор в 1761 г. // Русская старина. 1878. Т. 23.
С. П. Свечина (ее жизнь и переписка) // Русская старина. 1900. Сентябрь.
Французский иезуит в Москве в семнадцатом столетии // Русская старина. 1902. Сентябрь.
1814–1914. A propos du Centenaire du Rétablissement des jésuites. Paris, 1914.
Bathory et Possevino. Doc. inédits sur les rapports du St. Siège avec les Slaves. Paris, 1887.
Caterina II e i cattolici in Russia. Roma, 1909.
Il cattolicesimo in Russia e la sua condizione legale // Civiltà cattolica. 1921. 7 giugno 1919–11 marzo.
Dmitri dit le Faux et les jésuites. Paris, 1913.
L'empereur Alexandre I est-il mort catholique? Paris, 1901 (на русском языке: Не умер ли католиком император Александр I? Историческая загадка. М., 1914).
Le mariage d'un Tsar au Vatican. Ivan III et Zoé Paléologue. Paris, 1887.
Papes et Tsars (1547–1579). Paris, 1890.
Le prince Gagarine et ses amis. Paris, 1996.
Rome et Démétrius d'après les doc. nouveaux. Lyon, 1877.
Rome et Moscou (1547–1579). Paris, 1883.
La Russie et l'Orient. Paris, 1891.
La Russie et le St. Siège. Etudes diplomatiques: 5 vol. Paris, 1896–1912 (на русском языке: Россия и Папский престол. М., 1912).

La Sorbonne et la Russie. Paris, 1882.

Un nonce du pape en Moscovie. Paris, 1884.

Свечина С. П.:

Journal de sa conversion. Méditation et prières, pub. par le comte de Falloux. Paris, 1863.

Lettres de Mme Swetchine, pub. par le comte de Falloux: 2 vol. Paris, 1867.

Lettres inédites de Mme Swetchine, pub. par le comte de Falloux. Paris, 1866.

Nouvelles lettres de Mme Swetchine, pub. par le marquis de la Grange. Paris, 1875.

Соловьев В. С.:

Письма. Спб., 1908–1911. Т. 1–3; Пг., 1923. Т. 4.

Собрание сочинений. Спб., 1911–1913. Т. 1–10; Брюссель. 1966. Т. 11–12.

L'idée russe. Paris, 1888.

Трубецкой Н. П.:

Les chemins de fer russes. Paris, 1859.

Les questions du fond en Russie. Paris, 1858.

Чаадаев П. Я.:

Сочинения. М., 1989.

Oeuvres choisies, pub. par le P. Gagarine. Paris, 1862.

Шувалов Г. П.:

Ma conversion et ma vocation. Paris, 1859.

Опубликованная переписка русских католиков

В. С. Печерин в переписке с И. С. Гагариным // Русская старина. 1911. № 1.

Переписка И. С. Гагарина с Ю. Ф. Самариним и И. В. Киреевским // Символ. 1979–1981. № 1–5.

Переписка И. М. Мартынова и И. С. Гагарина с Н. С. Лесковым // Символ. 1982. № 6.

Переписка И. С. Гагарина с М. И. Жихаревым // Символ. 1983. № 9.

Переписка И. С. Гагарина с И. С. Аксаковым // Символ. 1984. № 11.

- Переписка И. С. Гагарина с П. В. Долгоруковым // Символ. 1985. № 13.
Переписка И. С. Гагарина с братьями Тургеневыми // Символ. 1988.
№ 19.

Периодические издания на базе Славянской библиотеки и Центра Святого Георгия

- Символ. Париж—Москва, 1979—...
Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire. Paris, 1856—...
Oeuvres de SS. Cyrille et Methode. Paris, 1863—1867.
Plamia. Paris, 1961—...

Источники на русском языке

- Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений: В 7 т. М., 1886—1887.
Акт о Священном союзе // Внешняя политика России XIX и начала
XX вв. Сер. 1. Т. 8. М., 1972.
Архив братьев Тургеневых. В. 1—6. Спб., 1911—1921.
Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю от 15 июля 1847 г. // Полн. собр.
соч. Т. X. М., 1955.
Волконский С. М. Мои воспоминания: В 2 т. М., 1992.
Герцен А. И. Былое и думы. // Собр. соч.: В 30 т. Т. 8—11. М., 1956—1957.
Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979.
Крижанич Ю. Собр. соч.: В 3 т. М., 1891—1893.
Крижанич Ю. Политика. М., 1965.
Лунин М. С. Сочинения, письма, документы. Иркутск, 1988.
Муравьев А. Н. Правда Вселенской церкви о римской и прочих патри-
арших кафедрах. Спб., 1841.
Остафьевский архив князей Вяземских. Т. I—IV: Переписка кн. П. А. Вя-
земского с А. И. Тургеневым. Спб., 1899.
Погодин М. П. Историко-критические отрывки. Кн. 1. М., 1846.
Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
Розанов В. В. Возле «русской идеи» // Сочинения. М., 1990.
Ростопчина Л. А. Семейная хроника. М., 1912.
Стурдза А. С. Исследование о учении и духе православной церкви.
Веймар, 1809.

Филарет (Дроздов). Разговоры между испытующим и уверенным о православии. Спб., 1815.

Хомяков А. С. Сочинения. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994.

Источники на иностранных языках

Il conte Gregorio Schuvaloff e i bernabiti. [S/p], 1867.

Custine A. de. La Russie en 1839: 4 vol. Paris, 1843.

Daniel Ch. Mme Swetchine. Sa vie et son influence religieuse. Paris, 1864.

Douhaire M. P. Le P. Chouwaloff. Paris, 1859.

Gagarine I. Nécrologie Nicolas Troubetskoi // *Le Monde*. 1874. 24 juin.

Korczak-Branicki X. Les Nationalités slaves. Paris, 1879.

Maistre J. de. Du pape. Paris, 1819.

Maistre J. de. Lettres et opuscules inédites: 2 vol. Paris, 1851.

Maistre J. de. Oeuvres complètes: 14 vol. Lyon, 1884–1887 (частично на русском языке: *Местр Ж. де*. Петербургские письма. Спб., 1995).

Maistre J. de. Quatres chapitres inédites sur la Russie. Paris, 1859.

Maistre J. de. Les soirées de St. Pétersbourg. Paris, 1821.

Naville E. Mme Swetchine. Esquisse d'une étude biographique. Genève, 1863.

Nécrologie Nicolas Troubetskoi // *L' Echos de Paris*. 1874. 17 juin.

Nécrologie N. Troubetskoi // *Le Figaro*. 1874. 14 juin.

Nécrologie N. Troubetskoi // *La Presse*. 1874. 19 juin.

Notice sur Mme Elisabeth Gallitsine, religieuse du Sacré-Coeur. Tours, 1858.

Литература на русском языке

Асмус В. Ф. Владимир Соловьев. М., 1991.

Асмус В. Ф. В. С. Соловьев: опыт философской биографии // *Вопросы философии*. 1988. № 6.

Бобров Е. А. Об образовательном цензе декабристов // *Записки ученого литературного общества при имп. Юрьевском ун-те*. 1908. Т. 13.

Бобров Е. А. Философия в России: В 6 т. Казань, 1899–1902.

Бороздин А. К. Русское религиозное разномыслие. Спб., 1907.

Вороницын И. П. Декабристы и религия. М., 1928.

Гершензон М. О. Автобиография В. С. Печерина // *Русские ведомости*. 1911. № 87.

- Годовикова Л. Н.* Предисловие // Поссевино А. Исторические сочинения о России. М., 1983.
- Гризингер Т.* Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний: В 2 т. Спб.—М., 1868—1869.
- Замалеев А. Ф., Матвеев Г. Е.* От просветительской утопии к теории революционного действия. Ижевск, 1975.
- Карсавин Л. П.* Жозеф де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3.
- Кирьянов А. В.* Либеральные тенденции в русском католицизме 1 пол. XIX в. // Общественное сознание в кризисные и переломные эпохи: Сб. тезисов. М., 1996.
- Мильчина В. А.* И все ж не видел мир досель чудес так много! // Родина. 1992. № 6—7.
- Мильчина В. А., Основат А. Л.* О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989.
- Морошкин М. Я.* Иезуиты в России: В 2 т. Спб., 1867—1868.
- Надлер Б.* Религиозно-нравственное развитие Александра I и идея Священного союза // Вера и разум. 1886. № 9—18.
- Николай Михайлович, вел. кн.* Император Александр I. Пг., 1914.
- Николай Михайлович, вел. кн.* Некоторые новые материалы к вопросу о кончине императора Александра I // Исторический вестник. 1914. № 3.
- Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926.
- Окунь С. Б.* Декабрист Михаил Лунин. М., 1985.
- Полонский Я.* Литературный архив И. С. Гагарина // Временник Общества друзей русской книги. 1932. Т. 3.
- Пресняков А. Е.* Александр I. Л., 1925.
- Пресняков А. Е.* Идеология Священного союза // Анналы. 1923. № 3.
- Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России // Сочинения. Т. 6. М., 1887.
- Смирнова З. В.* П. Я. Чаадаев // История философии в СССР. Т. 2. М., 1968.
- Тарасов Б. Н.* Чаадаев. М., 1986.
- Темпест Р.* Между Рейном и Сеной: молодые годы И. Гагарина // Символ. 1994. № 32.
- Темпест Р.* На чашке чая у Шеллинга // Символ. 1991. № 26.
- Толстой Д. А.* Об иезуитах Москвы и Петербурга. Спб., 1859.
- Фатющенко В. И., Цимбаев Н. И.* Владимир Соловьев — критик и публицист // Соловьев В. С. Литературная критика. М., 1990.

- Френкель В. Я.* Петр Борисович Козловский. Л., 1978.
- Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978.
- Цимбаева Е. Н.* Архив Славянской библиотеки Парижа (опыт описания) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8, История. 1995. № 6.
- Цимбаева Е. Н.* Русские соавторы «России в 1839 году» маркиза де Кюстина // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8, История, 1994. № 1.
- Цимбаева Е. Н.* Я мало видел, но многое угадал // Вопросы философии. 1994. № 2.
- Эйдельман Н. Я.* Лунин. М., 1970.

Литература на иностранных языках

- Bangert W. V.* A History of the Society of Jesus. St. Louis, 1986.
- Baron P.* Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle. Roma, 1940.
- Bayle F.* Les idées politiques de J. de Maistre. Paris, 1845.
- Berlin I.* Russian Thinkers. New York, 1978.
- Besse Cl.* Le paradoxe célèbre de J. de Maistre sur la guerre // Pages actuelles. 1914. № 98.
- Blüth R. M.* Kartka z dziejow katolicyzmu w Rosji w pierwszej polowie XIX wieku. Ksiezna Zinaida Wolkonska // Bluszcz. 1925. № 41–48.
- Blüth R. M.* Kartki z dziejow katolicyzmu w Rosji w pierwszej polowie XIX wieku. M. S. Lunin // Przegląd Powszechny. 1925. T. 166–167.
- Boudou A.* Le St. Siège et la Russie. Paris, 1922.
- Charmot F.* La pédagogie des jésuites. Ses principes. Son actualité. Paris, 1951.
- Châtellier L.* L'Europe des dévots. Paris, 1987.
- Claire Ch.* Premières années et conversion du prince Gagarine // Revue du monde catholique. 1883. T. XIX.
- Codina M. G.* Aux sources de la pédagogie des jésuites. Roma, 1968.
- Dahm G.* Grundzüge russischen Denkens. München, 1979.
- Dainville F. de.* L'éducation des jésuites (XVI–XVIII ss.). Paris, 1978.
- Dennes M.* Russie — Occident. Philosophie d'une différence. [S/l], 1991.
- Dermengham E. J.* de Maistre mystique. Paris, 1923.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. T. XIX. Paris, 1981.
- Dictionnaire de spiritualité. T. 14. Paris, 1991.
- Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. T. 1 (Jésuites). Paris, 1985.

- Dorow W.* Fürst Kosloffsky. Leipzig, 1846.
- Eeckaute D.* A propos de la pédagogie en Russie au début de XIX siècle // Cahiers du monde russe et soviétique. 1970. T. XI.
- Farrell A. P.* The Jesuit Code of liberal Education. Milwaukee, 1938.
- Flynn J. T.* The Role of the Jesuits in the Politic of the Russian Education 1801–1820 // The Catholic Review. 1970. Vol. LVI. № 2.
- Giot Cl.* I. S. Gagarine, premier jésuite russe et artisan de l'union des Eglises. Thèse de doct. Univ. Lyon III, 1993.
- Goyau G.* La pensée religieuse de J. de Maistre. Paris, 1921.
- Gratieux A. A. S.* Khomiakov et le mouvement slavophile: 3 vol. Paris, 1939–1953.
- Guillermou A.* Les jésuites. Presse univ. de France, 1992.
- Herman J.-B.* La pédagogie des jésuites au XVI siècle. Louvain, 1914.
- Koyré A.* Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1950.
- Koyré A.* La philosophie et le problème national en Russie au début de XIX siècle. Paris, 1929.
- Leroy M.* Le mythe jésuite de Béranger à Michelet. Presse univ. de France, 1992.
- Linehan D.* Jean-Xavier Gagarin and the Fondation of «Etudes» // Diakonia. Univ. of Scranton, 1987. Vol. XXI. № 2.
- Lipski Al.* Petcherin's quest for meaningfulness // Slavic Review. 1964. Vol. XXIII. № 2.
- Lutteroth A.* La Russie et les jésuites de 1772 à 1820. Paris, 1845.
- MacWhite E.* Vladimir Petcherin: First Chaplain of the Mater Hospital, Dublin // Studies. 1971. Vol. LV. № 239–240; Vol. LVI. № 241.
- Maignal Ch.* J. de Maistre vrai ou faux ancêtre de la Révolution nationale // Métier de chef. 1943. № 22.
- Matual D. M.* Ivan Gagarin: Russian Jesuit and defender of the faith // Diakonia. 1991. Vol. XXIV. № 1.
- Michelet J., Quine: Ed.* Compendium. Code des jésuites. Paris, 1845.
- Mout P.* La Russie et le St. Siège au XIX siècle. Montpellier, 1930.
- Mucha B.* Rosjanie wobec katolicyzmu. Lodz, 1989.
- Paillette Cl. de.* La politique de J. de Maistre. Paris, 1895.
- Quénet Ch.* Tchaadaev et les Lettres Philosophiques. Paris, 1931.
- Quénet Ch.* L'unité de l'Eglise. Paris, 1923.
- Remmers G.* La réunion des Eglises selon I. S. Gagarine // Plamia. 1993. № 86–87.

- Rinieri I.* La conversione al cattolicesimo dello Zar Alessandro I. // *La Civiltà cattolica*. 1913. № 1.
- Rouleau F.* Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme. Namur, 1990.
- Rouet de Journel J.* La Compagnie de Jésus en Russie. Brux., 1922.
- Rouet de Journel J.* Le prince Gagarine. Brux., 1929.
- Rouet de Journel J.* Une russe catholique. Paris, 1953.
- La Russie: histoire des mouvements spirituels. Paris, 1990.
- Sommerfogel C.* Bibliothèque de la Compagnie de Jésus: 12 vol. Paris—Brux., 1890—1932.
- Tamborra A.* Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Milano, 1992
- Tandonnet R.* Le fondateur de l'Union des Eglises // *Etudes*. 1956. November.
- Tempest R.* Madman or Criminal: Gouvernement Attitude to Petr Chaadaev in 1836 // *Slavic Review*. 1984. Vol. XLII. № 2.
- Triomphe R.* Josephe de Maistre. Genève, 1968.
- Viardot L.* Les jésuites jugés par les rois, les évâques et le pape. Paris, 1857.
- Vulliaud P. J.* de Maistre franc-maçon. Paris, 1926.
- Woodrow A.* Les jésuites. Histoire de pouvoirs. Evreux (Eure), 1991.

Именной указатель

- Абрикосов В. 92
Абрикосова Е. 92
Абрикосовы, купцы 92
Аксаков И. С. 15, 18, 20, 25, 30, 73, 113, 115, 117, 125, 136
Александр I 5, 15, 16, 21, 27, 30, 38–41, 44, 45, 52, 53, 55, 67, 68, 87, 146
Александр II 51, 87, 102, 126, 129, 135, 148
Александр III 88
Алексей Михайлович, царь 35
Алексей Петрович, царевич 36
Анна Иоановна, имп. 36
Астроном Ю. К. 17, 59, 70, 78, 79, 81, 82, 86
- Бабеф Г. 72**
Базаров И. И., священник 79
Байль Ф., историк 25
Балабин В. П. 74
Балабин Е. П. 13, 17, 19, 58, 70, 71, 74, 75, 78, 81, 86, 90, 112, 130, 132, 146, 147
Баландре, священник 40
Бальмонт К. Д. 141
Барятинская А. И. см. Толстая А. И.
Барятинская Л. И.
см. Зайн-Виттенштейн Л. И.
Барятинские, князья 59
Барятинский А. И. 82
Баторий Стефан 33
Бекс П., ген. Ордена иезуитов 14
Белинский В. Г. 70, 114, 127
Белосельские-Белозерские 59, 65
Белый Андрей (Бугаев Б. Н.) 141
Бенджер У., историк 23
Бенедикт IX (Феофилакт), рим. папа 31
Бенкендорф А., рус. католичка 19
Бер-Зигель Е., историк 26
Бердяев Н. А. 141–143
Берлин И., историк 29
Бесс Кл., историк 25
Бирон Э. И. 37
Блок А. А. 141
Бобров Е. А. 27
Боссюэ Ж. Б. 61
Браницкий Кс. 18, 84, 102, 131, 132
- Бржозовский, ген. Ордена иезуитов 39, 44, 45
Брюсов В. Я. 141
Буанаротти Ф. 72
Буду А., историк 24
Бук В. де 14
Бурачок С. О. 20, 79, 80
Бурбоны 41, 42
Бутурлин Д. П. 57, 65
Бутурлин М. Д. 65
Бутурлин С. П. 18, 85, 86
Бутурлина Е., рус. католичка 19
Бутурлины 65
- Васильчикова, княгиня 63**
Величко В. Л. 92
Вердьер П. 14
Вершинский Д. С. 126
Виардо Л., историк 23
Вильгельм II 83
Владимир I Святой 31
Власова М. А. 65
Волконская Е. Г. 9, 21, 22, 65, 66, 87, 88, 91, 133, 134, 142
Волконская З. А. 58, 64, 65, 68, 87
Волконский М. С. 87
Волконский П. М. 142
Волконский С. Г. 87
Волконский С. М. 9, 134
Вороницын И. П. 27
Вота С., иезуит 16, 36
Вудроу А., историк 23
Вяземские, князья 20
- Гагарин И. С. 5, 6, 10, 13–22, 24, 26–29, 52, 56–59, 65–68, 70–74, 77–87, 90, 91, 102, 103, 111–133, 135–140, 142, 143, 145–148**
Гагарина Е. П. 59, 65
Гагарина Н. П. 79
Гагарины, князья 39
Гагарины-Стародубские, князья 13
Галилей Галилео 44
Генрих IV Бурбон 42
Герберштейн Сигизмунд 32
Герцен А. И. 29, 73, 79, 87, 114, 116, 128, 147

- Гершензон М. О. 29
 Гиббон Э. 61
 Гийерму А., историк 23
 Гиппиус В. В. 141
 Гиппиус З. Н. 141
 Голицын А. М. 40, 59, 65
 Голицын А. Н. 39, 40, 53, 65, 68
 Голицын Авг. П. 14–16, 19, 24, 29, 65, 70, 114, 115, 125, 132, 147
 Голицын В. В. 36
 Голицын В. М. 40, 65
 Голицын Д. Д. 15, 29, 59, 70
 Голицын М. А. 36, 57, 58, 70
 Голицын Н. Б. 10, 58, 65, 66, 70, 132
 Голицын П. А. 65
 Голицын Ф. А. 10, 65, 70, 77, 78
 Голицына А. П. 62, 63, 65, 69
 Голицына Е. А. 10, 15, 17, 29, 65, 69, 70
 Голицына О. А. 65
 Голицыны 39, 65
 Гончарова Е. Н. 57
 Городецкий С. М. 141
 Грановский Т. Н. 114
 Гривель, иезуит 39
 Григорий VII (Гильдебрандт), рим. папа 31
 Григорий XIII, рим. папа 33
 Грингер Т. 24
 Грубер Г., ген. Ордена иезуитов 16, 38, 39
 Губастов К. А. 16, 27
- Д**
 Дамм Г., историк 26
 Данзас Ю. Н. 142, 143
 Даниэль Ш., иезуит 14, 28
 Дантес (Геккери) Ж. 57
 Дарвин Ч. Р. 124
 Денвилль Ф., историк 23
 Денне М., историк 26
 Джунковский С. С. 17, 20, 59, 70, 71, 74, 78–82, 85–87, 112, 132, 147
 Дитрихштейн А. А. 65
 Долгоруков П. В. 18, 79
 Долгорукова Е. В. 91
 Доров В., историк 29
 Дуэр М., историк 28
 Дюма М.-А., рус. католичка 19
- Е**
 Екатерина II 37
 Елагина А. П. 64
 Ермолов А. П. 65
 Ермолов М. А. 65
 Ермолов П. А. 65, 77
- Ж**
 Жанна д'Арк 90
 Жеребиов М. Д. 9, 70, 78, 79, 112
 Жюи Кл., историк 19, 28
 Жирарден де, виконт 77
 Жихарев М. И. 18, 130
 Жюбе Ж., иезуит 36
- З**
 Зайн-Виттгенштейн Бернебургский Л. Б. 82
 Зайн-Виттгенштейн Л. И. 9, 13, 19, 21, 70, 72, 82, 83, 87, 89–91, 133, 134, 146
 Замалеев А. Ф. 27
 Зерчанинов А. Е., священник 92
- И**
 Иван IV Грозный 33, 34
 Иванов Вс. В. 141
 Иванов Вяч. И. 141
 Игнатий Лойола 33
 Иоанн XII (Октавиан), рим. папа 31
 Италинский А. Я. 52
- К**
 Кавелин К. Д. 114
 Каре Ф., ген. Ордена иезуитов 38
 Карл X 37
 Кене Ш., историк 25, 26, 29
 Кине Э., историк 23
 Киреевский И. В. 18, 20, 102, 107, 113–118, 121, 146
 Кирьянов А. В. 29
 Клер Ш., историк 28
 Климент XIV, рим. папа 37
 Кодина Г., историк 23
 Козловский П. Б. 21, 29, 46–49, 57, 58, 66, 67, 111, 120, 132
 Койре А., историк 26
 Конде Л. де, принцесса 37
 Конде Л.-Ж. де Бурбон, принц 37
 Кондратьев А. А. 141
 Кочубеи 38
 Крижанич Юрий 34, 35
 Куанс Ж., иезуит 16
 Куракина А. А. 13
 Кюстин А. де 21, 29, 41, 47–51, 67, 122, 126, 127, 132, 138
- Л**
 Лаваль-Монморанси, герцогиня 15
 Лагранж де, маркиз 18, 28, 63
 Ладженский Алексей, рус. иезуит 36
 Лайнхен Д., историк 28
 Ламенне Ф.-Р. де 71, 72
 Лами, священник 66
 Лебедев, протоиерей 88
 Лев X, рим. папа 32

Лев XII, рим. папа 15
 Леклерк Ж., историк 28
 Лермонтов М. Ю. 84, 87
 Леруа М., историк 23
 Лесков Н. С. 18
 Лжедмитрий I 34
 Липски А., историк 29
 Лопатин Л. М. 141
 Лунин М. С. 17, 27, 28, 52, 55, 56, 63, 65,
 66, 70, 75, 126, 146
 Любомирская Е. Н. 65
 Людовик XV 42
 Людовик XVIII 37
 Лютгерот А. см. Тургеневы

Макуайт Е., историк 29
 Манвюисс, священник 72
 Маришаль Р. 11
 Мартынов И. М. 10, 13–20, 24–26, 70,
 77–82, 86, 114, 115, 118, 125, 130,
 132, 146, 147
 Маршадье Б., историк 26
 Матвеев Г. Е. 27
 Меньшиковы 38
 Меньяль Ш., историк 25
 Мережковский Д. С. 141
 Местр Ж. де 15, 21, 25, 38, 39, 41–46, 49,
 50, 53, 55, 61, 68, 77, 78, 92, 123, 126,
 143, 146
 Местр Р. де 42
 Меттерних К., князь 53
 Милютин Н. А. 129
 Минини, иезуит 77
 Мишле Ж., историк 23
 Мишо де Боретур А. Ф. 15, 16, 52
 Молвянинов Яков 34
 Морозкин М. Я. 20, 24, 25
 Му П., историк 24
 Муравьев А. Н. 77, 103, 111, 114
 Муха Б., историк 29
 Мэтьюел Д., историк 28

Навиль Э., историк 28
 Надлер Б., историк 27
 Нарышкина Н. Г. 70
 Нарышкины 38
 Николай I 4, 46, 47, 49, 104, 109, 125, 126,
 146
 Николай II 83
 Николай Михайлович, великий князь 27
 Николь Д. Ш. Э. 27, 38, 39
 Новосильцевы 39
 Новский Д. С. 91
 Нольде Б. Э. 28

Оболенская М., рус. католичка 19, 63
 Огарев Н. П. 73, 87, 147
 Огар Ж.-Д. Бассине д' 25, 39
 Одоевские, князья 39
 Около-Кулак А. 88, 89, 91
 Окунь С. Б. 28
 Орлова Л., рус. католичка 19
 Орловы, графы 38

Павел I 38, 39, 59
 Пайетт Кл., историк 25
 Паскаль Б. 77, 78
 Пеллегрини, иезуит 77
 Петр (Артемьев), дьяк 35
 Петр I 35, 37, 48
 Петр III 37
 Печерин В. С. 17–19, 29, 58, 59, 70–75,
 80–82, 119, 125, 126, 132, 146, 147
 Пий VII, рим. папа 38, 39
 Пирлинг П. О. 10–16, 18, 19, 21, 24, 27–
 29, 52, 83, 88–91, 93, 114, 133, 134,
 138, 143, 146
 Плетнев П. А. 20
 Погодин М. П. 104
 Полонский Я. 28
 Поссевино Антонио 16, 33, 34
 Потемкина Т. Б. 65
 Потенца Д. Ф. ди 32
 Пресняков А. Е. 27
 Прокопович Феофан 37
 Протасова В. П. 63
 Протасовы 65
 Пушкин А. С. 111
 Пяст В. А. 141

Равиньян Г. Ф. К. Делакруа де 18, 25, 58,
 59, 61, 68, 77, 78, 82, 84, 146
 Разумовский А. К. 42, 44, 57, 68
 Рангони, папский нунций 34
 Рекамье Ж. Ф. Ж. А. 47
 Реммерс Г., историк 28
 Репнина-Волконская Е. П. 70
 Риньери И., историк 27
 Ришелье Арман дю Плесси герцог де 42
 Робеспьер М. 46
 Розавен Ж.-Л. де Лессек де 16, 25, 39, 77,
 78, 146
 Розанов В. В. 9, 141
 Рооттан Ж.-Ф., ген. Ордена иезуитов 39,
 78, 80
 Ростопчина Е. П., поэтесса 63
 Ростопчина Е. П., рус. католичка 17, 62,
 63
 Ростопчина Е. Ф. 63

- Ростопчина Л. А. 17
 Ростопчины 39
 Рудольф II, австр. король 33
 Руло Ф., историк 7, 26, 28
 Руссо Ж.-Ж. 46, 76
 Руэ де Журнель Ж. 11, 13, 24, 28
- С**
 Сабран Д. де 47
 Салтыкова С. А. 76
 Самарин Ю. Ф. 15, 18, 20, 25, 28, 84, 85, 102, 111, 113–115, 120–122, 125, 128, 129, 146
 Свербева Е. А. 64
 Свечин Н. С. 13, 59
 Свечина С. П. 10, 13, 16–19, 22, 28, 58–63, 65, 66, 77, 78, 82–84, 90, 102, 125, 132, 146
 Сегур С. Ф. де 63
 Сестрэнцевич Станислав, митрополит 37, 39
 Сигизмунд III, польский король 34
 Смирнова З. В. 29
 Соловьев Вл. С. 5, 6, 9, 21, 22, 26, 29, 30, 83, 87, 88, 91, 92, 133–141, 143, 148
 Соловьев С. М., историк 112
 Соловьев С. М., поэт 141
 Сологуб (Тетерников) Ф. Н. 141
 Софья Алексеевна, царевна 36
 Столыпин А. А. (Монго) 84
 Строганов С. Г. 71
 Стурдза А. С. 39
 Сусалев Е. А. 92
 Сюрюг, аббат 62, 63, 68, 146
- Т**
 Тамборра А., историк 30
 Тандонне Р., историк 28
 Тарасов Б. Н. 104
 Телинский, аббат 123
 Темпест Р. 26
 Токвиль А. де, граф 15
 Толстая А. И. 65, 82
 Толстой А. Н. 88
 Толстой Д. А. 20, 24, 25
 Толстой Н. А. 88–91
 Толстой Э. Н. 65
 Толстые 39, 65
 Триомф Р., историк 25
 Трубецкой Е. Н. 141
 Трубецкой Н. П. 10, 29, 70
 Трубецкой С. Н. 84, 141
 Тургенев А. И. 18, 24, 39, 46, 47, 67, 111
 Тургенев Н. И. 18, 24, 66
 Тургеневы 20, 24, 28
 Тютчев Ф. И. 28, 84, 115
- У**
 Уваров С. С. 81, 104, 127, 129
 Урбан И., иезуит 88
- Ф**
 Фаллу А. де, граф 18, 28, 63
 Фаррел А., историк 23
 Федор Кузьмич, старец 27
 Федоров Л., рус. католик 142
 Фенелон Ф. 61
 Филарет (Дроздов), митрополит 61, 62
 Флери А. Д. де 59
 Флинн Дж., историк 24
 Фонвизин М. А. 28
 Фортис, ген. Ордена иезуитов 39
 Франц I 53
 Фредерикс Дм. 84
 Френкель В. Я. 29
 Фридрих-Вильгельм III 53
- Х**
 Хомяков А. С. 20, 30, 113–117, 119–122, 127, 129, 146
- Ч**
 Чаадаев П. Я. 5, 6, 9, 21, 22, 26, 29, 30, 56, 58, 84, 91, 103–111, 113, 116, 118, 121, 130, 132, 133, 135, 137–140, 142, 145–148
 Чентурио Паоло 32
 Черкасский В. А. 129
 Чернов С. Л. 29
 Чижов Ф. В. 71–73
- Ш**
 Шагинян М. С. 141
 Шармо Ф., историк 23
 Шателье Л., историк 23
 Шатобриан Р. де 47, 66
 Шевригин Истома 33
 Шеллинг Ф. В. 84
 Шомберг Н., доминиканец 32
 Штрассмайер И., еп. 137, 138
 Шувалов Г. П. 10, 17, 19, 28, 58, 70, 71, 75–78, 103, 112, 146
 Шувалова Е. П. 65, 76
 Шуваловы 39
 Шулепников С. 70, 82, 112
- Э**
 Эйдельман Н. Я. 27
 Экот Д., историк 24
 Эренбург И. Г. 141
 Эрман Ж.-Б., историк 23
 Эрн В. Ф. 141
- Ю**
 Юсуповы, князья 38
- Я**
 Яворский Стефан 37

Оглавление

Введение	4
Пролог	8
Глава I.	
Пропаганда католицизма в России	31
История	31
Граф де Местр и маркиз де Кюстин	41
Глава II.	
Результаты пропаганды католицизма	52
Истоки русского католицизма	52
Первый период обращений	56
Второй период обращений. Причины смены вер	68
Глава III.	
Идеология русского католицизма	102
Теория. П. Я. Чаадаев	103
Практика. И. С. Гагарин	111
Слава. Вл. С. Соловьев	133
Эпилог	140
Заключение	145
Примечания	149
Приложение	164
Библиография	167
Именной указатель	179



Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

Издательство УРСС специализируется на выпуске учебной и научной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской Академии Наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений.

Основываясь на широком и плодотворном сотрудничестве с Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований, мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.

Среди недавно вышедших книг мы предлагаем Вам следующие.

Роль религии в формировании южнославянских наций. Ред. *Чуркина И.В.*

Балуев Б.П. Споры о судьбах России:
Н.Я.Данилевский и его книга "Россия и Европа".

Эйдельман Н.Я. Свободное слово Герцена.

Рудницкая Е.Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года.

Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века.

Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности

Степанов Е.И. Конфликты в современной России.

Трудовые конфликты в Советской России 1918-1929 гг.
Ред. *Кирьянов Ю.И. и др.*

Самарская Е.А. Социализм и перспективы постиндустриального общества.

Гидденс Э. Социология.

Библейская цитата: словарь-справочник.

Ред. *Мирский Э.М. и др.*

Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем.

Полный каталог содержит более 500 наименований.

Наши книги можно приобрести в магазинах:

-Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. 928-87-44)

-Московский дом книги» (ул. Новый Арбат, 8. Тел. 290-45-07)

-С.-Пб. дом книги» (Невский пр., 28)

а также в книжных киосках МГУ (Воробьевы горы)

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:

тел./факс 135-44-23, тел. 135-42-46

или электронной почтой urss@urss.ru

Полный каталог изданий представлен

в Internet: <http://urss.ru>



Монография впервые раскрывает идейные истоки и историко-философский смысл обращения к католицизму части русского общества XIX века. Автор устанавливает взаимосвязь воззрений Александра I и М.С.Лунина, по-новому интерпретирует творчество великих мыслителей П.Я.Чаадаева и Вл.С.Соловьева. Источниковая основа — Архив Славянской библиотеки Парижа, основанной как собрание материалов русской эмиграции иезуитом кн. И.С.Гагариным.



9 785836 000370 >