

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ЖОЗЕФА ДЕ МЕСТРА

М.И. Дегтярева

В одном из писем Сергею Семеновичу Уварову Жозеф де Местр предупредил его об опасности «вставать во весь рост между двумя враждующими армиями и служить той и другой мишенью для пуль и издевательств»¹. Однако именно это часто происходило с ним самим. Современники и последователи ценили де Местра за последовательность консервативной позиции. Что же касается *христианского основания* его философии, то, пожалуй, ни один другой аспект наследия мыслителя не вызывал столько споров и критики, причем и со стороны защитников либеральных ценностей, и со стороны приверженцев традиционного порядка. Первым де Местр казался не только одиозным в политическом отношении, но и слишком «догматичным» в вопросах веры; вторым, напротив, излишне смелым. Поводами для упреков в чрезмерной вольности и эксцентричности были и неканоничность его произведений, соединяющих христианское вероучение с мистикой и элементами интеллектуальной культуры Просвещения, и прозелитизм, пугающий своей бескомпромиссностью даже убежденных сторонников папства. И, тем не менее, произведения де Местра получили признание, а издатели, с некоторыми оговорками, все же представляли его читателям как незаурядного автора.

Тоска по христианству

Первое произведение Ж. де Местра «Рассуждения о Франции» быстро приобрело известность в Европе и обеспечило ему внимание широкой публики. Когда размышляют о причинах успеха этой книги, как правило, говорят об особом стиле де Местра. Но в этом случае дело было не только в особенностях языка. Сегодня трудно почувствовать до конца то, что удивило читателей де Местра в конце 90-х годов XVIII века, – особую *современность* его речи, по сравнению с которой язык его предшественников – просветителей – казался тяжелым и старомодным. И все же можно пораз-

Мария Игоревна Дегтярева – кандидат исторических наук, докторант ИВИ РАН.

¹ Местр - С.С.Уварову. Санкт-Петербург. 26 ноября (8 декабря) 1810. // Литературное наследство. Т. 29-30. С. 683.

мышлять о причинах успеха этого автора, имея представление о времени, когда были написаны «Рассуждения», и о нем самом.

Восемнадцатый век уже допускал ту степень религиозной свободы, когда для сохранения связи с Церковью достаточно было внешнего следования установленным правилам. Говоря современным языком, произошла «секуляризация» христианства и Церкви, и повседневность не требовала от человека соотнесения чувств, мысли, поступков с духом веры. Просвещение и его авторитеты «легитимизировали» право на свободное определение отношений с Церковью, на жизнь вне Церкви. Эпоха аплодировала Вольтеру, зачитывалась пьесами Бомарше и с удовольствием отдавала себя во власть красавиц-актрис, чья смелость вне сцены соперничала с их сценическими дарованиями. Церкви было отведено определенное место, и место довольно почетное для того, чтобы избегать открытых конфликтов с ее иерархами, но образованный слой держался негласного правила равного уважения науки, искусства, философии и религии, так, как если бы этот паритет был возможен для верующего человека. Искренность религиозного чувства могли позволить себе, главным образом, представители непривелегированных сословий и дворяне-провинциалы. Свет и образованная публика, редко осмеливаясь на открытый разрыв с церковью, не лишали себя удовольствия наслаждаться плодами культуры, предписывавшей Церкви *быть, но «не мешать», «царствовать, но не править»*.

Состояние свободы от добровольного бремени веры обернулось общей растерянностью в годы Революции. Непонятное, страшное событие, логика которого не укладывалась ни в какие представления о плодах Просвещения и смягчении нравов. Ликование по поводу казни «виновников несчастья народа» сменилось у обывателя гнетущим страхом за свою жизнь, когда кровопролитие стало повседневным, а все новые и новые партии обреченных приносились в жертву политической необходимости, имя которой «Террор». Незыблемая вера Просвещения в торжество *Разума* встретила препятствие, оказавшееся камнем преткновения для обычного человеческого понимания: чем объяснить то, что люди разумные, желавшие добра, становились убийцами, а событие, вдохновленное разумными требованиями, превратилось в общую бойню, равно беспощадную и для народа, и для тех, кто перенимал друг у друга эстафету власти? Впрочем, *рационализм* отчаянно отстаивал свои права: революционеры «пуританского типа» продолжали искать ошибки в измене идеалам непогрешимой теории – *Свободе, Равенству и Братству*, и сами сменяли тех, кого вчера отправляли на смерть в качестве искупительной жертвы во имя «последнего», «окончательного» исправления и очищения. Рационализм же породил и тот особый род выжидательного политического прагматизма, несвязанного моральными обязательствами, который признавал только эффективность расчета и ждал удобного случая для устранения «самых рациональных» политических рационалистов.

То, с чем столкнулось общественное сознание в годы Революции, и с чем оно не способно было справиться – это явное несоответствие *результатов человеческих действий* благим и внешне вполне *разумным намерениям*. Разум не вмещал происходящее, будущее казалось неопределенным, страх и сознание бессилия перед обстоятельствами вызывали, с одной стороны, большие сомнения в способности людей найти рациональный выход из сложившейся ситуации, с другой – ностальгию по порядку и тому, кто готов был бы взять на себя ответственность за его восстановление. Однако разгром роялистского десанта на Кибероне и подавление мятежа в Париже 13 вандемьера IV года (5 октября 1795 г.) вызвали сомнения относительно скорого возвращения Бурбонов, и вот тогда-то и появилась книга, в которой искавшие нашли утешение в обстоятельствах весьма неутешительных.

При первом знакомстве с произведением Ж. де Местра о революции сразу обращает на себя внимание одна особенность его взгляда – присущее ему ощущение *реального, живого присутствия Бога в мире*. И автор не думает этого скрывать. Напротив, буквально с первых строк во избежание недопонимания он обнаруживает, что является христианином – без кокетства, без каких-либо недомолвок и извинений. Вероятно, при этом де Местр понимает, что нарушает негласное правило, предписывающее философу и ученому мужу его века оставлять веру за дверями своего кабинета. Он входит в философию без «своеобразного пропуска» в эту сферу – признания интеллектуальной чистоты философствования, нарушает «табу» на открытое исповедование христианства философом. Вопреки всем академическим канонам, он пишет как искренний, зачарованный наблюдатель действия Божественного промысла в событиях, происходящих у него на глазах. Стиль его легок, рассуждения пересыпаны огромным количеством наблюдений и запоминающихся образов. Он как будто старается докричаться до современников: «Неужели вы не видите? Неужели не чувствуете, как связаны все эти, казалось бы, случайные вещи?» Гибель вдохновителей революции и возвышение тиранов, падение самих тиранов от руки расчетливых честолюбцев, ожесточение французов во время Террора и их блестящие победы в момент, когда Франции грозит интервенция и возможная потеря исторических территорий? Кто, чья рука хранит Францию? Почему «ветры ведут корабли Французов и рассеивают корабли их врагов, зима наводит для Французов ледяные мосты тогда, когда в этом возникает необходимость, а мешающие им суверены умирают в назначенный час, Французы без пушек захватывают Италию, и фаланги, слывущие самыми храбрыми на свете, бросают оружие при численном равенстве, сдаваясь на милость победителя»?²

Может быть, все это только риторика, желание убедить читателя в искренности своего убеждения с одной единственной целью – оправдать Реставрацию с помощью идеи Божественного предопределения? У француз-

² Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 40.

ского историка Робера Триумфа, например, сомнения вызывает сама по себе *искренность* того *изумления* от созерцания действия Провидения, которое так заметно в «Рассуждениях», и которое передается читателю. Триумф не случайно цитирует свидетельства некоего венецианца, описывающего обстановку и настроение эмигрантских салонов; он как бы демонстрирует нам, что де Местр не только не оригинален, но и *разыгрывает роль человека*, застигнутого откровением. «Мне показалось, что эти господа имеют редкий секрет для утешения, - вспоминал венецианец. - Когда они увидели, что им недостает союзников, они обратили свои надежды к самой Франции. <...> Контрреволюция, говорят они, произойдет изнутри; Конвент разрушится из-за собственных распрей. Депутаты, составляющие его, истребят один другого. Вы видели, как знаменитый Дантон и десяток других, заплатили свой прошлый долг гильотиной? Нет ли здесь утешительного смысла <...>? Все к лучшему в лучшем из возможных миров»³.

Де Местр, в самом деле, уловил то, о чем говорили в салонах Лозанны и Женевы. Но достаточно ли этого, чтобы считать его прагматиком, одержимым жаждой успеха и писавшим лишь то, что «наверняка найдет спрос»? Есть ли основания для подозрения де Местра в лицедействе?

Сохранившиеся документы – воспоминания друзей де Местра, его записная книжка - содержат любопытные свидетельства о внутренней жизни мыслителя, отмеченной несколько экзальтированным ощущением связи с «Верховным существом».

Казалось бы все на виду. Записная книжка дает методичный, хотя и несколько суховатый, отчет о прочитанном де Местром в период Революции. Каждый новый виток кровавых событий он переживал, ища у пророков и апостолов разгадку ужасных вещей, выпавших на его век. Например, после казни Людовика XVI, де Местр, «отринув философию», погрузился в чтение «Апокалипсиса» и пророчеств Иуды и Исаяи. В этом нет ничего удивительного: воспитанный в строгой католической семье, получивший образование в иезуитском коллеже, де Местр в момент опасности бросается к тому, что могло послужить ему опорой и утешением – отнюдь не к философам-просветителям, которых он, видимо, много и увлеченно читал в молодости, а к Священному Писанию.

Однако Робер Триумф находит и другое подтверждение «маловерия и игры» де Местра – эпизод, пересказанный его другом, маркизом Анри Коста де Борегаром. В 1796 г. они с де Местром рискнули пересечь на барке Женевское озеро, чтобы совершить последнее «паломничество» в разоренный французами и брошенный замок маркиза, напоминавший тому о временах, когда еще был жив его сын – один из многих тысяч солдат, погибших в революционных войнах. При виде развалин на фоне пылающего закатного неба, де Местр, по воспоминаниям Борегара, разразился потоком

³ *Triomphe R. Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d' un matérialiste mystique. Genève, 1968. P. 165.*

красноречия: «Вы не понимаете необходимости этих руин, как не поняли Божественного закона, похитившего Евгения [сына Борегара – М. Д.] из времени, в котором мы живем. Вы не хотите понять, что в этом мире *есть вещи только приходящие* и что хозяин всего - Бог».⁴

Сцена достигла апогея, когда перед друзьями, присевшими у замка, возник душевнобольной – его когда-то приютил у себя маркиз - и, приняв гостей за французских солдат, принялся распевать «Марсельезу»: «Встаньте, Анри, - сказал де Местр, - это Господь заставляет громко петь этого умалишенного на ваших развалинах для того, чтобы показать вам всю *тщету творений человеческих*. Посмотрите на это зрелище, ибо оно достойно вас, и отнесите его к судьбе ваших детей».⁵

Что ж, у Анри де Борегара, действительно, осталось удивительно яркое воспоминание. Внезапное перевоплощение давнего друга в пророка Ветхого Завета повергло маркиза в замешательство. И, возможно, речи о *предопределении* в тот момент, когда более уместным было бы обыкновенное человеческое сочувствие, оставили в его душе болезненный след. Но заметим, что сам он не дает никаких оценок поведения Ж. де Местра.

Категоричность, с которой Р. Триумф старается уличить де Местра в позерстве и «репетировании роли пророка», заставляет усомниться в непогрешимости предложенной интерпретации. На эту историю можно ведь взглянуть и по-другому. За несколько лет рухнул привычный для де Местра мир. Об ужасах Революции он знал не только из газет. Вполне достаточно было и ночного побега под ливнем из Шамбери, когда в Савойю вошли французы, ареста брата, и позднее – постоянного страха перед возможным арестом его самого как автора антифранцузского воззвания. Не имея возможности, по вине французских властей, покинуть свое имение и несколько месяцев чувствуя себя «заложником», Ж. де Местр открыл Священное Писание и, по-видимому, нашел в нем то, что искал.

Похоже, что *смирение отчаяния*, напоминающее горький крик Иеремии, стало для него «спасительной» реакцией на каждое новое событие, превосходившее возможности его понимания. История, рассказанная де Борегаром, скорее оставляет впечатление, что де Местр страдал от внутреннего напряжения, пытаясь как-то справиться с хаосом происходивших вокруг больших и маленьких трагедий. Вероятно, дело было в том, что деятельный от природы, и совершенно бессильный помочь де Борегару, он попытался поделить с другом наиболее естественным для верующего человека способом сохранить равновесие в обстоятельствах крайних – покориться Божественной воле. «Нечуткость» к состоянию де Борегара могла быть вызвана не равнодушием, а тем, что де Местр с неловкостью неопита старался заменить *чувственное* восприятие – *духовным*.

⁴ Ibid. P. 164.

⁵ Ibid.

Искренность чувств де Местра подтверждают и напряженные поиски некоего сокровенного, мистического смысла христианского учения, заставившие его даже обратиться к масонам, и то, что в течение всех лет, проведенных в эмиграции, его не покидало чувство «ведóмости» свыше. Ощущением *тайны путей Провидения* и ожиданием *чуда*, счастливого разрешения событий отмечены не только его книги, но и его жизнь. Романтичный, темпераментный, склонный проявлять нетерпение, де Местр готов был видеть в стечении обстоятельств, случайных совпадениях контуры генерального плана, который представлялся ему уже вполне обозримым, угаданным наверняка. Когда же де Местр понимал, что обманулся, разочарование всякий раз оказывалось весьма болезненным.

Так его периодически посещало радостное «предчувствие», что Провидение уготовало для него некую «особую миссию», что он выбран из тысяч для исполнения некоего поручения чрезвычайной важности. Здесь уместно вспомнить о чувствах Пьера Безухова, увлеченного во время оккупации Москвы идеей особого «предназначения» - убить Наполеона. Вряд ли де Местр собирался покончить с Наполеоном в личном поединке и в отличие от литературного героя он не занимался сопоставлением чисел своего и «тирана» имен, но идея личных переговоров с Бонапартом овладела им однажды настолько, что в Петербурге он даже предпринял практические шаги для ее осуществления⁶.

Вполне вероятно, что это же чувство заставляло де Местра браться за самые рискованные проекты. Просматривая его «послужной список», не возможно не удивляться легкости этого человека на подъем. Он с готовностью принимает предложение ехать в Петербург посланником сардинского короля. При этом без всякого официального мандата, желая лишь послужить пошатнувшейся Монархии, он ведет переписку с Людовиком XVIII и окружением Густава IV Шведского, на время оказывается приближен к Александру I и, наконец, уже на склоне лет, почувствовав призвание прозелита, добивается места папского нунция. Эта разносторонняя активность неоднократно приводила его к всевозможным неудачам. Де Местр постоянно рисковал репутацией и попеременно портил отношения то с одним, то с другим монархом. И все-таки, какая-то сила удерживала его на плаву. Талант писателя, искушенность в политических вопросах, дипломатичность, красноречие, манеры, обаяние и чувство юмора ценились в высшем

⁶ В сентябре 1807 года, при посредничестве графа Румянцева, де Местру удалось вручить царю записку с изъявлением желания поехать в Париж без официального мандата, не требуя для себя гарантий безопасности и доверяясь «без обсуждения и безусловно в руки императора Наполеона». Александр представил смельчака поверенному в делах Франции, генералу Савари, и тот после семичасовой беседы с де Местром все-таки взял на себя труд отправить 25 ноября в Париж его записку, уточняющую, что свидание, о котором ходатайствуют, касается Савойского дома, но ни о какой его реставрации речь не пойдет. Последовало несколько месяцев ожидания. Наполеон де Местру так и не ответил.

обществе. Однако между взлетами мыслитель переживал моменты ужасающего уныния, когда ему казалось, что он оставлен, отвержен, а посланные испытания ему не по плечу. Тогда в его дневнике появлялись записи, подобные той, что он сделал в день своего рождения 1 апреля 1792 г.: «Сегодня тридцать девять лет как я сделал великую глупость около трех часов пополуночи»⁷.

В последние годы жизни чувство неудовлетворенности посещало его особенно часто: феерическое восхождение от кресла савойского сенатора к салонам, дипломатическим миссиям и государевым кабинетам закончилось возвращением в Савойю к рутинной, хотя и почетной работе в королевской канцелярии. Разочарованный таким исходом де Местр чувствует себя «неудачником» и порой ропщет на жизнь, которая «обвела его вокруг пальца», на «забывчивость» друзей, занявших высокие посты в новом правительстве, на «неблагодарность монархов».

«Обещание Фортуны» осталось неисполненным, и та самая «миссия», которую он всю жизнь с юношеским восторгом старался угадать, ускользает от него. Он укрощает политические амбиции, приучает себя к мысли, что промысел Божий в отношении него самого связан с призванием писателя, погружается в доработку и редактирование рукописей, ведет переписку с издателями, вместе с младшей дочерью Констанцией разбирает и систематизирует корреспонденцию и дневники. Он готовится к уходу, уверенный в том, что время старой Европы истекло, и скоро он будет изъят из мира, где ему уже нет места. В письмах к Бональду он признается, что от новой эпохи ждет только продвижения мира в сторону Апокалипсиса.

Образ жизни Жозефа де Местра скорее свидетельствует, что он верил в то, о чем писал, хотя вера его и отличалась простодушием, требующим подтверждения всемогущества Бога в виде исполнения его собственных надежд и удовлетворения честолюбивых желаний. Эта особенность, по-видимому, была вызвана и духом времени, одержимого жаждой свершений, романтических подвигов и исполнения великих предназначений. Когда события опровергали какое-нибудь из его «пророчеств» или ожиданий, де Местр мучился от того, что Великий покровитель, в чьи промыслы он старался проникнуть, «уклонялся» от него, оставался недостижимым, и тогда «пророк» уступал место растерянному человеку, робеющему перед Божественной тайной.

Латинские классики и иллюминаты

То, что обеспечило успех первой книги де Местра – это открытое исповедование веры писателем, чей язык и стиль были вполне современны, а эрудиция позволяла свободно вести полемику с Просвещением, используя его же оружие. Метафоры и образы из произведений Вольтера, элементы

⁷ Cioren E.M. Joseph de Maistre. P., 1957. P. 306.

политической теории Монтескье и Руссо⁸, получившие совершенно иную – консервативную – интерпретацию, позволяли ему говорить на одном языке с читателями века Просвещения. С энциклопедистами публика была хорошо знакома. Для того, чтобы вызвать необходимую ассоциацию, довольно было намека – известной фразы или просто характерного оборота речи как эпиграфа, предваряющего опровержение этих философов. А вот литература христианского и религиозно-мистического направления широкой публике была знакома меньше, поэтому люди светские с готовностью воспринимали как нечто оригинальное вариации на темы Блаженного Августина, Боссюэ и Сен-Мартена, хотя необычность заключалась не столько в идеях, сколько в их причудливой комбинации, подчинившей хронику современных событий генеральному проекту Всевышнего.

Первое, что бросилось в глаза А. Ламартину, это близость Местра и Жака Бениня Боссюэ: «Стиль Боссюэ был обретен вновь в недрах Швейцарии»⁹. В сочинениях на исторические и политические темы – «Рассуждение о всеобщей истории» (1681), «Политика, извлеченная из священного писания» (1709) – Боссюэ рассматривал историю как осуществление Божественного провидения и отстаивал идею божественного происхождения абсолютной власти монархов. Де Местр подхватил тезисы Боссюэ и интерпретировал Французскую революцию и ее происхождение в русле христианской телеологии.

Мне уже приходилось писать о парадоксе его консервативного взгляда, поэтому ограничусь лишь констатацией того, что, прежде всего, де Местру пришлось искать способ примирить противоположные тезисы – об *историчности* и *антиисторичности* Французской революции. Консервативный акцент на связи настоящего с прошлым заставлял его искать исторические истоки французских событий, но при этом позиция консерватора не допускала оправдания нововведений Революции их исторической необходимостью. И де Местр нашел довольно элегантный логический ход: истоки Революции были обнаружены им не во Франции, а в Германии периода Реформации, создавшей «прецедент» произвольного обращения с духовной властью. Именно тогда, по его мнению, светский авторитет впервые лишился надежного основания, что открыло возможности для обсуждения его правомочности и ревизии традиционных политических ценностей. В контексте рассуждений де Местра, Просвещение стало лишь своеобразным преемником «вируса», возникшего не на французской среде. Эффект «эпидемии», охватившей Европу, автор «Рассуждений» связывал с тем, что французский язык был в то время языком международным и заставлял иностранные идеи «обращаться в пределах Европы быстрее, чем в

⁸ Подробнее см.: Дегтярева М.И. Консервативная эволюция Жозефа де Местра // ФЕ. 2003. М., 2003.

⁹ Цит. по: *Triomphe R. Op. cit. P. 172.*

пределах одной провинции»¹⁰. Вынесение «истоков» Революции за пределы Франции послужило основанием для утверждения: преобразования, не имеющие исторических корней в самой Франции, окажутся не эффективными и не долговечными. Тем самым «историзм» как основной консервативный принцип был соблюден без ущерба для консервативных ценностей.

Но если бы де Местр ограничился только установлением преемственности между Реформацией и Просвещением, его книга напоминала бы обычное историческое исследование. Поиск *высшего смысла* направляет его к тому, чтобы проинтерпретировать то и другое в русле всемирной истории. – Так в «Рассуждениях о Франции» появляются первые наброски концепции, приобретающей более стройный вид в последующих его книгах – концепции воспитания человечества Провидением.

В «Рассуждениях» речь идет о Франции и ее исторической миссии, связанной, по мнению автора, с прозелитизмом. Де Местр награждает Францию титулом «старшей дочери Рима» как законодательницу интеллектуальной моды и мастерскую изящного слога и подчеркивает, что Франция внесла вклад в распространение произведений католических богословов. Он будет возвращаться к идее «национальной карьеры» и «распределения ролей» между европейскими народами и в «Санкт-петербургских вечерах», и в «Четырех главах о России», хотя этой теории так и не суждено было оформиться до конца. Он не достаточно хорошо знал, а потому избегал писать о странах Востока. Все, чем мы располагаем, – это разбросанные по страницам его книг и писем суждения об особой политической одаренности англичан, артистической – итальянцев, о «младенческом» неведении своего национального призвания у русских. (Однако де Местр как-то почувствовал, предугадал, что стремление к обретению национальной индивидуальности в России может привести к появлению большой литературы: русский язык, отмечал он, богато интонирован, а эмоциональность русских может соперничать с утонченностью итальянцев.) В «Четырех главах о России» де Местр особо подчеркивает предрасположенность к искусствам одних народов и практическую ориентированность других. В качестве примера он приводит римлян, «созданных для войны», и с удовольствием обращаясь себе на пользу греческое и малоазиатское искусство и ученость.

«В мире нет *общечеловека*. В своей жизни мне довелось видеть Французов, Итальянцев, Русских и т.д.; я знаю даже, благодаря Монтескье, что можно быть *Персиянином*; но касательно общечеловека я заявляю, что не встречал такового в своей жизни; если он и существует, то мне об этом неизвестно»¹¹, – этот своеобразный личный манифест, провозглашенный еще со страниц «Рассуждений о Франции», будет сопровождать все без исключения работы Жозефа де Местра более поздних лет.

¹⁰ *Maistre J. de. Fragments sur la France // Cioren E.M. Op. cit. P., 1957. P. 195.*

¹¹ *Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. С. 88.*

Через идею о национальном предназначении народов открывается взгляд на историю как на гигантский театр, приводимый в движение Божественной рукой, и тогда созвучие взглядов де Местра и Боссюэ раскрывается наиболее полно. «В вышине небес, - пишет Боссюэ, - Бог держит бразды правления всеми государствами, в его руке все сердца. Он то сдерживает страсти, то ослабляет узду, приводя этим в движение весь человеческий род... И таким-то образом Бог царствует над всеми народами. ...То, что является случайным по нашему слабому суждению, представляет собой заранее рассчитанный план в более высоком суждении, т. е. в вечном суждении, которое заключает все причины и следствия в одной категории»¹².

Приведенный фрагмент размышлений Боссюэ выглядит своеобразным *резюме* содержания нескольких глав деместровских «Рассуждений о Франции». Это сходство не только понимания, но и способа выражения – сходство стилистическое. Де Местр не случайно начинает книгу следующими строками: «Все мы привязаны к престолу Всевышнего гибкими узамы, которые удерживают нас, не порабощая. Одно из самых больших чудес во всеобщем порядке вещей – это поступки свободных существ под божественной дланью. Покоряясь добровольно, они действуют одновременно по собственному желанию и по необходимости: они воистину делают, что хотят, но не властны расстраивать общие начертания»¹³.

Проясняя для непосвященных свою позицию в отношении христианства, он одновременно указывал и на свою интеллектуальную связь с Боссюэ тем, кто был знаком с произведениями католических богословов. В то же время де Местр использовал и узнаваемые поклонниками Вольтера обороты¹⁴. Адресация к философии Просвещения, по-видимому, была у него вполне сознательной. С одной стороны, это было «данью» вкусам века, с другой – бережным, ненавязчивым способом ввести читателя в совершенно иной философский контекст. В этом смысле де Местр не изобрел ничего нового: он следовал методам пропаганды католицизма своих учителей – иезуитов. Орден занимался миссионерской работой, в основном, среди образованных и влиятельных людей, поэтому в системе подготовки иезуитских проповедников огромное внимание уделялось светскому образованию. Богослов-иезуит должен был не только уметь поддерживать интеллектуальную беседу, но и перехватывать инициативу, управлять нитью рассуждений, увлекать собеседников и, наконец, возбуждая у них интерес к чтению уже совсем других книг, обращать в лоно католической церкви. Поэтому соединение Вольтера и Боссюэ не только в одном произ-

¹² *Bossuet F.B.* Discours sur l'histoire universelle. Œuvres complètes. Versailles, 1818. Vol. 35. P. 556-557.

¹³ *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. С. 11.

¹⁴ Подробнее см.: *Дегтярева М.И.* Указ. соч.

ведении, но и в одном абзаце «Рассуждений о Франции» было оправдано целью, которую ставил перед собой автор – пропагандой католицизма.

За вступлением «просвещенного» читателя ждало нечто непривычное. «Игра с Просвещением» внезапно обрывалась на третьей главе, и начиналось открытое наступление на идеи века Разума. У тех, кто открывал эту книгу впервые, нередко возникало впечатление, что рассуждения автора разрознены и не имеют четкого плана. Любопытные наблюдения и мысли по поводу современных событий во Франции вдруг прерывались изложением взгляда на мировую историю, и при этом взгляда совершенно противоположного общепринятым представлениям XVIII века. Но это отнюдь не было проявлением неопытности автора. Де Местр, как пикадор, рассчитывал удары. Заинтриговав читателя в первых двух главах, он в третьей беспощадно опровергал все аксиомы относительно прогрессивного будущего и затем возвращался к Французской революции, уже в ее политическом и социальном аспекте. Но третья глава избавляла его от пространных объяснений по поводу целей политики в последующих главах, и позиция в отношении преобразований Революции казалась более понятной.

Глава «О насильственном разрушении рода человеческого», с одной стороны, как будто ободряла читателя – каким бы ужасным и кровавым событием ни была Французская революция, она не является чем-то совершенно новым. Вся история человечества представляет собой череду непрерывных войн и кровопролитий, а спокойные периоды – лишь короткая передышка. Де Местр проделал огромную работу, не только воспроизводя непрерывную хронику больших и малых исторических потрясений от античности до современности, но и подобрав данные о чудовищных потерях только во время известных сражений древности и средневековья. С другой стороны, глава эта ошеломляла правоммерностью вопроса – не является ли представление о социальном прогрессе человечества, обязанное популярностью просветителям, обыкновенным заблуждением? Мрачная череда фактов свидетельствовала о том, что до сих пор история человеческого рода была связана с непрерывными страданиями. В таком случае, не правильнее ли признать, что человечество продвигается не к освобождению от бремени страданий, а, напротив, к физическому концу, поскольку методы истребления становятся все более изощренными, а побочные следствия технического прогресса – смертоносными? Иначе говоря, не возможен ли прогресс только в страданиях, но не в отношении исправления человеческой природы и общества?

При этом в «Рассуждениях о Франции» де Местр почти ничего не пишет о том, что привело человеческий род к такому состоянию (это станет одной из главных тем «Санкт-петербургских вечеров»); возможно, потому что его задачей было скорее разрушить стереотипы Просвещения и вызвать вопросы, нежели дать ответы в виде переложения основ христианского вероучения. Во всяком случае, ощущение тайны Божественного промысла в «Рассуждениях» преобладает над проповедью. По-видимому, в

этом и заключалась необычность произведения для современников. Де Местр всячески избегал дидактизма и обращался только к чувствам читателя. Эмоциональность, вызов «неоспоримым истинам» и самой современной культуре мышления, так же, как идея Божественного предопределения, напоминали посвященным о «громовержце» Боссюэ.

Как человек светский, не связанный саном, Жозеф де Местр мог позволить себе вольности, за которые пеняли ему позднее люди, не нуждавшиеся в дополнительных источниках веры, кроме канонических христианских текстов. Его размышления о таинственном высшем предназначении имели помимо Писания, и более близкие основания – философию французского иллюмината Луи Клода Сен-Мартена и их общего учителя – Жана-Батиста Виллермоза, восходящую к португальской мистической школе Мартинеса де Паскуали.

Де Местр, по его собственному признанию, обстоятельно изучил мистицизм XVIII века. В Савойе, будучи членом ложи *Trois Mortiers*, он читал Беме, Эккартсгаузена, Сведенборга и долгое время надеялся найти ключ к истинному христианству в масонстве. Жозеф знал о существовании у иудеев некоего тайного учения, и обращение к масонству было вызвано желанием разыскать в тайных обществах следы древнего аллегорического истолкования Писаний. Раннее христианство представлялось ему посвящением в сокровенный смысл этой «истинной и возвышенной каббалы». Разгадка сокровенного смысла Писаний, по убеждению иерархов масонства, должна было послужить делу объединения церквей, и написанная в 1782 г. «Записка к герцогу Брауншвейгскому» свидетельствует о том, что де Местр в то время разделял масонские взгляды. Позднее у него не было панического страха перед масонами, как у автора «Мемуара об истории якобинизма» О. Баррюэля, именно потому, что он сам некогда состоял в ложе и был лично знаком с Виллермозом и Сен-Мартеном¹⁵.

Однако эмиграция и годы, проведенные в России, определили его эволюцию в сторону ультрамонтанства. И сохранение симпатии к мистическому масонству уже не могло удержать его от высказывания убеждения о том, что «полезные в не католических странах», в Европе эти общества подрывают принцип единства и авторитет Церкви. Но позиция де Местра окончательно обозначится только к 1812 г., к моменту выхода «Четырех глав о России», а «Рассуждения о Франции» были написаны под влиянием духа мартинизма.

Учение Сен-Мартена называют иногда трансцендентальным христианством. В основе его лежало представление о разделении мира на зримый и находящийся за пределом чувственного опыта, пронизанный иерархией мир духовных сущностей. Из христианского представления о подобии че-

¹⁵ Переписка де Местра и Виллермоза свидетельствует о том, что де Местр дважды ездил для встречи со своим корреспондентом в Лион. Встреча де Местра и Сен-Мартена состоялась в 1787 г., в Шамбери.

ловека Творцу следовал вывод о способности людей вырваться за пределы видимости в сокровенный мир, идя путем личного духовного совершенствования и медитационных практик, по примеру духовных упражнений португальских мистиков.

Особенное ощущение Тайны, сопровождающей бытие человека в мире, и одновременно напряженное желание проникнуть за завесу физического порядка в иной мир, так свойственные де Местру, возникли под влиянием иллюминизма. Он предполагает, что недоступный для рационального постижения сокровенный план бытия приоткрывается лишь в редкие моменты, когда Провидение творит чудеса, нарушая или приостанавливая действие повседневной физической причинности. Вот почему он скрупулезно коллекционирует случаи «нечаянных совпадений» и «удачных случайностей» во время Революции, стараясь уловить контуры общего рисунка, возникающего под воздействием трансцендентного замысла. Мартинистское ожидание «разгадки» Божественного промысла несколько смягчается в «Рассуждениях» классическим учением Святого Августина о Чуде как о событии, приостанавливающим действие «вторичных причин» – законов природы – и открывающим действие «первопричины». Благодаря почти дословному воспроизведению теодицеи Августина, де Местру удается сгладить некоторую эксцентричность своего взгляда и адаптировать его к основам католического вероучения.

И все же, иллюминизм то и дело пробивается из под его пера. И когда де Местр говорит о таинственном спутнике человеческого рода – Ангелестребителе, появляющемся то здесь, то там, и сеющем смерть от эпидемий и войн, невозможно понять, является ли это лишь символом, аллегорией или речь идет об одной из спиритических сущностей трансцендентного мира Сен-Мартена?

О влиянии Сен-Мартена на де Местра упоминают и в связи с деместровской теорией языка. В рассуждениях о ходульности и страшной неблагозвучности языка Революции прочитывается мартинистское представление о том, что языки и имена не изобретаются по произволению, а усваиваются, поскольку только Бог «вправе давать имена»¹⁶. Ж.Л. Дарсель усматривает влияние мартинизма даже в обращении де Местра к образу «Вечного Архитектора», популярному в масонской среде, и считает, что философ сохранил приверженность масонской символике вплоть до сочинения «О Папе»¹⁷.

О. Виат полагает, что именно Сен-Мартен «научил графа не слишком смущаться судьбой невинных жертв – ведь их несчастья не являются аргументом против Провидения. А главное – не следует бояться карать винов-

¹⁶ *Buat O.* Граф Жозеф де Местр // *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998. С. 460.

¹⁷ *Darcel J.-L.* Maistre, Mentor of the Prince // *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected studies.* Ed. R.A. Lebrun. McGill-Queen., 2001. P. 120-130.

ников: таким образом им оказывают услугу, избавляя от наказаний в ином мире»¹⁸. Вполне возможно, что и деместровская теория греха и искупления, изложенная в «Санкт-петербургских вечерах», была не свобода от влияния Сен-Мартена. Однако вряд ли можно претендовать на «объективную оценку» чувств де Местра по отношению к невинным жертвам. Все же желание объяснить в логике христианского мировоззрения причины страдания невинных еще не свидетельствует об отсутствии сострадания. По-видимому, здесь сказывается то, что взгляды де Местра получают не столько историческую – реконструктивную, сколько идеологическую – ценностную интерпретацию. Либерализм настолько нетерпим к проявлениям человеческой боли, что готов скорее не замечать ее, чем смириться с констатацией неустрашимости страданий, если речь идет о том, что не поддается исправлению с помощью институциональных механизмов. Христианство, напротив, обнаруживая и то, что страдания сопровождают жизнь большинства людей, и то, что средства их облегчения не всеисильны, находит смелость говорить об этом даже ценой потери привлекательности в глазах самых искренних либеральных защитников человека.

Можно ли упрекать в равнодушии к «страданиям невинных» того, чьи суждения и о вождях Революции отмечены если не сочувствием, то, по крайней мере, желанием понять, как произошло ожесточение их характеров? «Никогда, - писал де Местр, - Робеспьер, Колло и Баррер не хотели установления революционного правительства и всех ужасов террора, но они были приведены к этому незаметно, обстоятельствами»¹⁹. А в размышлениях о Мирабо угадывается не только чисто исследовательский интерес, но и оттенок участия и сожаления: «Мятежники менее блестящие, чем он, а на самом деле более ловкие и могущественные, обращали его влияние к своей выгоде. Он гремел на трибуне, а они его одурачивали. Он сказал, умирая, что если бы выжил, то собрал бы разрозненные части Монархии. А когда его влияние было наибольшим и когда он пожелал лишь стать во главе правительства, то был отброшен своими подчиненными как ребенок»²⁰. Тем более сочувственно относился де Местр к тем, кто умирал на гильотине и позднее – в период наполеоновских войн – на полях сражений, в разрозненных остатках брошенной на произвол судьбы армии – от ран, голода и болезней²¹.

Не стоит забывать, что в непосредственном окружении де Местра преобладали люди, исповедовавшие христианство, и сам он, будучи христиа-

¹⁸ *Вуат О.* Указ. соч. С. 645.

¹⁹ *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. С. 15.

²⁰ Там же. С. 17.

²¹ Наибольшее впечатление на де Местра в этом отношении произвело письмо его брата Ксавье, ставшего свидетелем страданий тысяч раненных и умиравших от истощения в «пустыне смерти» от Москвы до самой границы России. (см.: *Местр Ж. де.* Петербургские письма. СПб., 1995. С. 232-233).

нином, искал ответа на вопрос, вызывавший в годы революции и войн сомнения колебания в вере, отчаяние, как в случае маркиза де Борега, – вопрос о причинах страдания безвинных.

Взгляды де Местра на проблему греха и наказания, представленные в «Санкт-петербургских вечерах», вызывали возмущение и упреки, главным образом, у либерально-ориентированной аудитории. Автор статьи в некраковском «Современнике», например, обвинял де Местра в аморализме, в том, что он пишет «крайне дикие и отвратительные обскурантные вещи»²². Но де Местр лишь систематически изложил вполне канонические христианские представления. Следует обратить внимание и на интонацию, с которой мыслитель пишет об этих вещах. В его суждениях нет ни ликования, ни назидательности. Он лишь принимает как факт то, что человеческое существование связано с болью. И нам представляется, что этого не достаточно для того, чтобы признать его «апологетом насилия». Однако либеральная мысль склонна принимать саму констатацию за оправдание, усматривая в ней угрозу преобразовательному отношению к действительности, в то время как для христианского мышления и преобразовательная практика является объектом рефлексии о причинах и формах экзистенциального страдания.

На первый взгляд может показаться, что де Местр «освобождает» христианскую концепцию наказания за грех от непосредственной связи возмездия и преступления божественной заповеди. Наказание может постигнуть виновного не сразу или быть незаметным для окружающих, то есть случаи, когда справедливость торжествует и в глазах свидетелей морального преступления крайне редки. В то же время испытания, выпадающие на долю людей, ведущих праведный образ жизни, бывают настолько тяжелы, что со стороны не удается установить связи между страданием и проступком. Но, в действительности, де Местр не приносит ничего нового в христианскую догматику. Он просто выбирает несколько непривычный ракурс анализа этой проблемы, смещает акценты и на первый план выносит не тему справедливого воздаяния со стороны Провидения, а тему прижизненного испытания человека. В канонических текстах, действительно, можно найти и примеры прижизненных страданий праведников, и торжества нечестивых. Одним из самых известных является ветхозаветная притча о Лазаре. В этом смысле, в идеях де Местра ничего произвольного. И все же он не думает опровергать связь между грехом и наказанием. Он отказывается только трактовать эту проблему с точки зрения житейской, обыденной логики. Грех рассматривается им как отклонение от состояния перводанного совершенства, как общечеловеческое состояние – последствие эдемского искушения. Де Местр воспроизводит суждения Блаженного Августина о двойственности человеческой природы, проистекающей из подобия человека Создателю и одновременно – от испорченности своево-

²² Советы Жозефа де Местра // Современник. 1866. Т. 112. № 2. С. 541.

лием²³. С констатацией греховности как общего свойства связана идея коллективного искупления родового греха. Это значит, что вместе с первородным грехом человечество обрело и первородную болезнь как общую подверженность недугам, краткости жизни и различным бедам. Поэтому, когда страдает безвинный, он страдает не за свою праведность, а только потому что является человеком и обречен страдать. Но на земле есть место и радости, доступной грешнику так же, как праведному. Несчастья и радости, как полагает де Местр, могут выпадать на долю того и другого в равной мере, поскольку оба они находятся в одинаковых условиях испытания, определяющего дальнейшую судьбу каждого человека в новом веке.

Когда де Местра упрекают в том, что он не смущается страданиями невинных жертв, это лишь обнаруживает различие либерального и христианского отношения к человеку. Либерализм, признавая несовершенство человека в принципе, освобождает личность от морального суждения, поскольку индивидуальность признается высшей ценностью и недостатки часто рассматриваются как ее «законное» проявление. В этом случае оценка человеческих действий получает почти исключительно правовое значение. Христианство же, утверждая несовершенство человека, производит оценку человеческих действий в моральных категориях, освобождая личность от морального суждения за очевидностью человеческого несовершенства. Поэтому идея личного спасения связана с исповедованием веры и стремлением к совершенству в любых, даже самых неблагоприятных обстоятельствах, т. к. недостатки, хотя и признаются неустранимыми, но отнюдь не признаются «законными». Де Местр лишь напоминает современникам-христианам о том, что в этом мире личность находится за пределами моральной оценки. В этом смысле «праведный» и «грешник», во мнении людей, равны перед Богом, и удел любого человека – терпеть испытания, выпадающие на долю всех людей его века, до конца, до развязки, до того момента, когда земные дела позволят вынести окончательное суждение о праведности или греховности каждого. «Одиозность» суждений де Местра – не более чем проявление нетерпимости либерализма к скептицизму христианства в отношении изменения условий испытания социальными средствами.

Если уж говорить о необычности идей де Местра, то скорее для христиан, чем для наследников классической либеральной традиции, поскольку упреки со стороны либеральных критиков могут быть отнесены не только к нему. Христианину же нетипичным может показаться то, что *смирение* у де Местра преобладает над *надеждой*, *жертва* – над *милостью*. Но надо принимать во внимание и особые условия, когда создава-

²³ Человеку свойственно, как полагает де Местр, быть «моральным в своем уме и развращенным в своей воле»: «Он не знает, чего он хочет; он хочет того, чего он не хочет; он хотел бы желать». (*Maistre J. de. Quatre chapitres inédites sur la Russie. P., 1859. С. 101-102*).

лись его произведения. Насилие, не только не уменьшающееся, а ставшее привычной практикой, в самых разнообразных своих воплощениях – от террора до войны - располагало скорее к размышлениям о смирении перед наказанием за грех. Впрочем, в «Вечерах» есть и утешительные для христиан строки о силе Молитвы, способной смягчить личные страдания.

Возможно, де Местр мог бы избежать упреков в излишней суровости, если бы ни специфическая резкость его языка, совершенно не свойственная, например, православной традиции. Блеск остроумия, неожиданные, виртуозные обороты, афористичность приносят ему славу «Вольтера наизнанку». Именно это делает его интересным для критиков, но, увы, не всегда вызывает одобрение у сторонников. Парадоксальное обнажение смыслов все же более уместно в работах на политические темы, а в контексте теологических суждений оно оборачивается отступлением от *духа Слова*.

Множество споров вызывает скандально знаменитый афоризм «Война божественна!» В свернутой логической цепочке заключена вполне каноничная идея о том, что несчастья постигают человеческий род за грехи, и ни одно потрясение не может случиться без Божественного произволения и серьезных на то причин. Однако высказанная в форме парадокса, она претерпевает и смысловое изменение, поскольку при его построении сознательно «опускается» слово «наказание», то есть исключительный случай. Речь идет уже не о посылаемом Богом испытании в виде нарушения наиболее желательного и естественного состояния – мира, а о богоугодности и естественности самой войны. Отточенная запоминающаяся фраза чревата изменением коннотации суждения: наказание провозглашается повседневным, а значит, не достигающим и цели – исправления. То, что для светского человека является проявлением неординарности мышления, для человека верующего – скорее смиреннословие, граничащее с вызовом.

Приняв «горькое лекарство» за «хлеб», де Местр охотнее говорит о горечи, чем о лечении. Так, посвятив не один десяток страниц теме возрождения Европы под эгидой обновленной «искупительницы – Франции», прошедшей через горнило Революции и войн, он в «Вечерах» вдруг заявляет с обезоруживающей прямоотой: «Вся земля, непрерывно пропитываемая кровью, – это только лишь безграничный жертвенник, на котором все живое должно погибать без конца, без меры, без остановок до исхода вещей, до искоренения зла, до смерти самой смерти»²⁴.

Жестокие максимы, подобные этой, для христиан свидетельствуют о «неумолимости» самого автора, но отнюдь не Божественного закона, - «неумолимости» не только вызванной пережитыми потрясениями, но и «заимствованной». Навязчивое желание продемонстрировать несоответствие Божественной и человеческой логики было следствием увлечения де Местра мартинизмом, утрирующим недоступность высшего – Божественного – человеческому пониманию. Мистический трепет перед Тайной для

²⁴ *Maistre J. de. Soirées de Saint-Petersbourg. Lion; P., 1874. 12^e éd. Vol. 1. P. 32.*

де Местра, значит больше, чем этика Любви Нового Завета. Подмечая суровость деместровского понимания христианства, исследователи часто говорят о внутреннем тяготении мыслителя к испанскому католицизму, о сходстве его с Доносо Кортесом, классиком испанского консерватизма. Мне представляется, что и российская философская традиция также дает поводы для сравнений. Если бы де Местр имел возможность познакомиться с работами Константина Леонтьева, он наверняка оценил бы афоризм: «прежде всего, должен быть *страх*, а *любовь* уже после».

Друг иезуитов

Во время пребывания в России в качестве посланника сардинского короля, де Местр приобрел известность не только сочинениями религиозно-философского направления, но и участием в кампании иезуитов по пропаганде католицизма. Хотя сам он не состоял в братстве, но все же испытывал к своим учителям неизменное уважение, и поэтому оказывал Ордену, запрещенному в это время в Европе и нашедшему временное пристанище в России, значительную помощь.

Знакомство с иезуитами Петербурга началось практически сразу – с посещения их учебных заведений и присутствия на экзаменах. Будучи сам воспитанником иезуитского коллежа и зная о системе классического католического образования не понаслышке, де Местр остался не удовлетворен уровнем подготовки выпускников петербургского коллежа. Однако нелестная оценка не помешала ему сблизиться с генералом Ордена – Габриэлем Грубером.

Решив не терять связей с католической диаспорой, Жозеф должен был выбрать и занять «стратегическую нишу» в «полку» отца Грубера, где каждому из участников отводилась партия по его способностям и темпераменту. Автор книги об истории пребывания иезуитов в России²⁵, православный священник Михаил Морошкин подробно описал распределение ролей в этой маленькой «армии».

Сам Грубер обладал харизмой вождя, даром политика и обширными познаниями. Его гибель во время пожара, когда он пытался спасти из огня книги, оттенила внушительность этой фигуры и ее значение для ордена: «Грубер в сознании друзей и врагов своих представлялся таким великаном и одаренным таким могуществом умственным, нравственным и даже политико-общественным, что смерть его произвела неумеренные и слишком смелые надежды в одних, и излишние опасения и отчаяния за иезуитский орден в других»²⁶.

²⁵ Морошкин М. Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. Часть вторая, обнимающая историю иезуитов в царствование Александра I-го. СПб., 1870.

²⁶ Там же. С. 370-371.

Не менее легендарной личностью был и молодой красивый бретонец отец Розавен, пользовавшийся у иезуитов славой «янычара братства», потому что в пропаганде католицизма, по замечанию М. Морошкина, «доходил до какого-то безстрашия и дерзости, удивлявших даже самых смелых в иезуитском ордене»²⁷. Легенда о чарах Розавена и силе его воздействия на дамские сердца еще долго сохранялась в среде высшей знати и дала повод для такой характеристики этого персонажа Д. Мережковским: «идол петербургских дам <...> нельзя понять любезничает или исповедует; с одинаковым искусством передает любовные записочки и причащает из тайной дароносицы, тут же на великосветских раутах, своих поклонниц, новообращенных в католичество»²⁸.

Отличительным качеством отца Гривеля была дипломатичность, позволившая ему достичь расположения самого Александра I; легкий и светский отец Журдан славился искусством заводить полезные связи.

Де Местр не обладал ни «мускулистой и тяжелой рукой голландца» - Грубера, ни бретонской красотой Розавена, да и почтенный возраст, казалось, не позволял ему рассчитывать на головокружительный успех у петербургских дам, которые, по отзывам самого де Местра, «не хоронили мужчину в тридцать лет только из вежливости». Но образованность, талант, остроумие де Местра были не сопоставимы ни со знаниями слишком молодого Розавена, ни тем более – поверхностного Журдана. Он выбрал деятельность, наиболее соответствующую его личному опыту – светского проповедника, призванного отстаивать авторитет христианства, а заодно и католической церкви не в схоластических дискуссиях, а на ристалище современной философии и политической мысли.

Очагами католицизма в Петербурге были салон графини Головиной и близкой подруги де Местра Софьи Свечиной, пользовавшийся известностью «католического штаба», дома принцессы Тарентской (бывшей статс-дамы Марии-Антуанетты) и графов Толстых. Там де Местр бывал частым и желанным гостем, а в популярности у дам мог соперничать с самим Розавеном, о чем свидетельствует, например, Нарышкина: «графу де Местру отдавали дань большего восхищения и истинного понимания женщины, а не мужчины моей страны, и он отвечал им теми же чувствами. Веселый и занимательный с молодыми дамами, серьезный с теми, кто мог поддержать умственную беседу, он был бы душой общества, если бы не те внезапные приступы полуборморочного сна, которые иногда одолевали его»²⁹.

Мужское общество нередко предпочитало защищаться от знаменитого, но опасного собеседника с помощью иронии, как Ф.Ф. Вигель, высмеивавший в своих воспоминаниях «вдохновенный и пророческий вид» сардинского посла, когда тот, «вперив взор свой в потолок», возвещал

²⁷ Там же. С. 144.

²⁸ Мережковский Д. Александр I. СПб.; М., 1913. Т. 1. С. 16-17.

²⁹ Цит. по: Местр Ж. де. Петербургские письма. С. 13.

обществу «благую весть»³⁰. Но лишь немногие, подобно С.П. Жихареву, могли искренне рассказать о причинах настороженного отношения к савойцу: «всякое замечание его так и врезывается в память, потому что заключает в себе идею прекрасно выраженную; я не хотел бы остаться с ним неделю один с глазу на глаз, потому что он тотчас бы из меня сделал прозелита. Ума палата, учености бездна, говорит как Цицерон, так убедительно, что нельзя не увлекаться его доказательствами»³¹.

Опасливое отношение к де Местру мужского общества только разжигало интерес к савойцу «прекрасной половины». Некоторые особы питали к своему нему глубокую привязанность и романтическую полувлюбленность. Среди близких петербургских знакомых де Местра особенно выделялись две – жена петербургского генерал-губернатора Софья Петровна Свечина (урожденная Соймонова) и ее подруга, фрейлина Елизаветы Алексеевны Роксандра Скарлатовна Стурдза. На первую из них де Местр оказал серьезное влияние и стал ее личным «падре». Жозеф составил специально для нее программу чтения, куда входили Флери и Боссюэ, Феброниус и аббат Захария, и руководил ее занятиями. В конце концов, не слишком счастливая в семейной жизни любимица петербургских матрон Софи в 1815 г., еще до отъезда из России, перешла в католицизм, а в последствии стала известной писательницей. А вот в случае с Роксандрой де Местр, несмотря на возникшее между ними сильнейшее расположение, встретил железную непреклонность в отношении всех попыток посодействовать и ее обращению в католицизм. Роксандра допускала дружбу, но не духовное «кураторство».

Независимость, вообще, была одним из самых удивительных качеств этой девушки. Такая особенность, недопустимая в высшем свете и порицаемая им, позволила ей позднее, вопреки славе «честолюбивцы», предпочесть добровольное устранение от двора, эмиграцию и брак с рядовым веймарским дипломатом графом Эдлингом нежелательному замужеству с Иоаннисом Каподистрией, хотя роль свата и взял на себя сам Александр I. Как ни странно, именно самостоятельность и осмотрительность этой молодой дамы, не меньше, чем ум и чудом сохраненное при дворе живое обаяние, сделали де Местра ее верным поклонником. Установившаяся между ними переписка продолжалась несколько лет. А во время пребывания в Петербурге де Местр часто предпочитал общество Роксандры Скарлатовны компании дам, искавших его внимания и куда менее твердых в вопросе о перемене веры.

Успеху иезуитов немало способствовало то, что петербургский свет до начала войны 1812 г. был франкоязычным. И дело было не только в «языковом барьере», отделявшем православных священников от аристократической части паствы; язык определял круг чтения, формировал систему

³⁰ Вигель Ф.Ф. Воспоминания. М., 1864. Т. 2. С. 156.

³¹ Жихарев С.П. Записки современника. М.; Л., 1955. С. 318, 390-391.

представлений, самоидентификацию. Приходские священники, приглашаемые по особым случаям в дом придворных, слишком часто были воспринимаемы как пришельцы из иного мира, отделенного от блестящего светского круга тысячью культурных и социальных барьеров. Иезуиты, конечно же, знали об этом, в том числе от дам, сетовавших «на отсутствие взаимопонимания» с исповедниками и «заботливого попечения об их духовном устройении». И де Местр в небольшой работе «О нравах и религии русских» не упустил случая привести примеры отдаленности православных священников от наиболее именитой и состоятельной части дворянства Петербурга. От него не ускользнуло и едва скрываемое пренебрежительное отношение к духовенству, распространенное среди его высокопоставленных знакомых. Он, не без видимого удовольствия, воспроизводит услышанные в свете анекдоты, повествующие о незавидном материальном состоянии и невысоком, с точки зрения света, уровне образования приходских священников, пересказывает душераздирающие истории из жизни религиозных сект и говорит о крайнем духовном невежестве народа. В «Четырех главах о России» он приходит к заключению о том, что в этой стране со времен Петра I, подорвавшего авторитет церкви в глазах общества, лишившего духовенство притока в его ряды аристократов и поддержки со стороны влиятельных семей, суеверие соседствует с обрядоверием. В письме к кавалеру де Росси он мог позволить себе еще большую откровенность: «там, где служители религии суть пустое место, пустым местом является и сама религия»³². Причем, де Местр знал, что его корреспонденция подвергается высочайшей перлюстрации.

В контексте рассуждений из «Четырех глав» о воспитательном значении католической церкви для всей Европы выводы о необходимости латинизации России напрашивались сами собой. Зная о либеральных политических вкусах Александра I, де Местр поставил и успех преобразований в зависимость от того, насколько народ «проникся и руководствуется духом христианства». Невозможно не отдать должное деместровскому искусству построения аргументов. Однако Александр не так-то просто поддавался влиянию. Он, действительно, приблизил к себе Жозефа и даже сделал его на несколько месяцев личным секретарем, имея, однако, собственные представления о том, как следует употребить таланты этого человека. Накануне войны 1812 г. царю нужен был подходящий советник для решения проблем с Польшей и консультаций по вопросам отношений с Францией. Де Местр показался подходящей кандидатурой, к тому же политический раздел его работы о России, в целом, понравился больше, чем «Записка о древней и новой России» Н.М. Карамзина. Графу даже предложили составить план указа о создании королевства Польского и Манифеста, объявлявшего волю царя. Но, поскольку он отверг предложение о переходе на русскую службу, что свидетельствовало и о желании остаться католиком,

³² Местр Ж. де. Граф Жозеф де Местр. Петербургские письма С. 161.

Александр перестал рассматривать его как перспективную политическую фигуру и с началом военных действий совершенно забыл о нем.

Но петербургские дамы не могли с виртуозностью своего государя играть с католицизмом, не давая никаких обещаний. Очарованные образцованностью и обходительностью иезуитских проповедников, они наперебой приглашали их в свои гостиные, тем более что симпатии Александра к католикам тайны не составляли. Полулегальной моде на католицизм способствовало и то, что дружба с иезуитами имела двойную цель: с одной стороны, она придавала жизни салона пикантность и создавала вокруг него ореол «особой посвященности», «исключительности», выделяя из числа подобных; с другой – позволяла хозяйке продемонстрировать милосердие и благотворительность по отношению к жертвам Революции. Переплетение светских амбиций и благовидного сентиментализма, видимо, почувствовал Л.Н. Толстой, изучавший исторические материалы этого периода во время работы над «Войной и миром». Анна Павловна Шерер – собирательный образ, имеющий несколько прототипов, наиболее известным из которых является графиня Головина. Хотя в нем угадываются и черты Софьи Свечиной, например, попечение о судьбах молодых подруг. Как свидетельствуют опубликованные де Фаллу письма³³, Свечина одно время даже питала тайную надежду устроить счастье де Местра и Роксандры Стурдза. Правда, граф был женат и имел в браке троих детей. Но длительная – с 1803 г. – его разлука с женой и дочерьми вызвала у болезненной и романтической Софи внезапный материнский порыв. К счастью, те, о ком она хлопотала, умели лучше справляться с душевными волнениями и удерживать их в раз и навсегда установленном русле твердых правил. Наконец, переполнявшие несчастную Софи смутные и хаотичные чувства, выплеснулись в более желательную для ее «воспитателя» устремленность к христианству латинского образца.

Когда читаешь ее воспоминания об обстоятельствах обращения, невозможно не отметить некоторую экзальтированность восторгов по поводу «внезапного озарения души открытием света христианства и величия католической церкви»³⁴. А в рассказе о сладостных чувствах и слезах, вызванных знакомством с произведениями католических авторов, угадывается умиленная, растроганная и сентиментальная манера знаменитого французского проповедника Ж.Б. Массильона. Это невольно заставляет предполагать, что выбор Софьи Свечиной в пользу католицизма определили факторы психологического и, особенно, эстетического свойства. Сначала дружба с блестящим и внимательным де Местром показалась ей спасением от одиночества. Едва ли она могла догадываться, что, покровитель ее сохраняет голову трезвой и к дружбе примешивает чувство иронии, проскальзывающей особенно часто, когда он упоминает о Софи в письмах к Роксанд-

³³ Madame Swetchine, sa vie et ses oeuvres, publiees par le C-te de Falloux, P., 1860.

³⁴ Ibid. P. 69-70.

ре Стурдза. Затем колебания в вере, благодарность к де Местру, желание сохранить это знакомство нашли оправдание: православие никогда не вызывало в ней тех чувств, как новооткрывшийся католицизм. Между тем, де Местр блистал в ее салоне, послужив прототипом для двух героев «Войны и мира» - аббата в салоне Анны Шерер и некоего иностранного посланника, мнение которого о Кутузове цитирует Толстой, воспроизводя почти дословно текст письма Жозефа де Местра.

Но знала ли Софья православие, и что знал о нем де Местр, с такой легкостью писавший о православном духовенстве? По иронии судьбы, и его резкие замечания, и жалобы его ученицы относятся ко времени Серафима Саровского и Филарета Московского. - О бабушке Серафиме, служащем под Нижним Новгородом, ни он, ни Софья Свечина не слыхать, тем более что в период войны 1812-1814 гг. будущий старец находился в затворе, и поток посетителей начался уже после войны, то о Святителе Филарете Московском они все же могли иметь какие-нибудь представления³⁵. Ведь ни французское воспитание, ни дендизм не помешали Пушкину однажды отозваться на стихотворный призыв Филарета³⁶ без всякого ложного страха выглядеть смешным в глазах блестящих друзей. Но в том-то и дело, что Пушкин сохранил благодаря родному языку непосредственность, позволявшую ему перепрыгивать через «бытие в культуре» - культуре французской – к тому, что отзывалось в нем чувством истины. В случае Софьи Свечиной дело обстояло сложнее. В одном из ее писем, опубликованных графом де Фаллу, и в самом деле, сохранилось весьма эмоциональное и искреннее воспоминание о службе Филарета³⁷. Но де Местр, уже имевший на нее влияние, пресекал любое проявление интереса к православию. И больше о Филарете Софья ни разу не упоминала. В отличие от Пушкина, она легче воспринимала те истины, что были «отлиты в тигле культуры», подобающей ее социальному статусу. Это и послужило основной причиной ее обращения в католицизм.

Что касается де Местра, то приходится констатировать его полное равнодушие к истории церкви той страны, где он провел пятнадцать лет.

³⁵ Филарет был переведен в Петербург в 1809 г., и в период с 1811 – 1819 гг., в сане архимандрита, являлся ректором Санкт-Петербургской Духовной академии.

³⁶ Речь идет об известном стихотворении Филарета – ответе на стихотворение А.С. Пушкина «Дар напрасный, дар случайный, жизнь, зачем ты мне дана?». Филарет уверял Пушкина в стихах, что «Не напрасный, не случайный», и, вообще, во всем, что с Александром Сергеевичем происходит, виноват он сам, поскольку о Боге забыл. Потрясенный и растроганный Пушкин написал не менее проникновенный ответ, заканчивавшийся словами: «И внемлет арфе Филарета в священном ужасе поэт». Правда, потом цензоры попросили автора из уважения к сану Филарета внести исправление, поскольку священник писать стихов не должен. В последней редакции пушкинского ответа эта строка звучала так: «И внемлет арфе Серафима в священном ужасе поэт». См.: *Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 3. М., 1957. С.62, 165, 507.*

³⁷ Madame Swetchine. P. 69-70.

Обычно заботливо поддерживавший реноме энциклопедически образованного человека, в этом случае он вполне довольствуется одним источником – толками в петербургских салонах католического направления. Его познания основаны исключительно на слухах, анекдотах, и работа «О нравах и религии русских» впечатляет смелостью затеи – опубликовать услышанное отнюдь не как источник, характеризующий нравы и восприятие людей его круга, а как подлинные документальные свидетельства о состоянии церкви в России и национальных качествах русских современников. Надо уточнить, что сам де Местр страны практически не знал и выезжал за пределы Петербурга только в 1812 г., когда перед началом войны провел некоторое время в Белоруссии, в Полоцке.

Для утверждений о слабости христианства в России де Местру достаточно того, что православная церковь избежала воплощения в государственную форму, так, как это произошло с католицизмом. Гонения, обрушившиеся на церковь во времена Петра, он склонен расценивать как доказательство тотального уничтожения ее духовного влияния: «Что касается всех этих разговоров о греческой Церкви, то <...> таковая существует только в Греции. Русская церковь ничуть не более греческая, чем сирийская или армянская; это Церковь, придавленная мирским владычеством. <...> Если бы патриарху Константинопольскому вздумалось бы вдруг приказать здесь что-либо, его сочли бы сумасшедшим и вполне справедливым»³⁸.

Россия интересует де Местра с точки зрения возможностей распространения католицизма, и он готов изображать ее буквально как «свободное пространство», не замечая того, что православие сохраняется и в условиях упразднения патриаршества. Тем более неожиданное и сильное впечатление производит на него история одной православной – юной девушки, жительницы Петербурга, подверженной ужасным недугам и ставшей для горожан живым воплощением кротости и христианского отношения к физическим страданиям, с благодарением Бога за все. Для де Местра это, скорее, необъяснимое явление, поскольку подобного смирения он не встречал в своей жизни и меньше всего рассчитывал увидеть в России, о чем он упоминает в «О нравах и религии русских». Однако у него нет ни времени, ни желания погружаться в реалии этой страны. Интересы католической диаспоры предписывают вполне конкретную программу действий, а после гибели генерала Грубера Ордену явно не хватает человека, способного лоббировать интересы братства на самом высоком уровне.

Принимаемый как друг в домах Н.А. и П.А. Толстых, графов Строгановых, Кочубея, князя Белосельского-Белозерского и княгини Вяземской, адмирала П.В. Чичагова и сенатора В.С. Томары (прототип Сенатора из «Санкт-Петербургских вечеров»), де Местр обзаводился полезными зна-

³⁸ Местр Ж. де. Письма из Петербурга в Сардинию // Звезда. 1994. № 12. С. 176.

комствами и добивался внимания Александра к работам, написанным по разным случаям, но неизменно укреплявшим позиции Ордена в России.

Одним из успешных проектов, проведенных при его участии, было подтверждение независимости иезуитских образовательных учреждений и создание Полоцкой иезуитской коллегии. Согласно проекту реформ М.М. Сперанского, иезуитские воспитательные и образовательные центры должны были перейти под контроль Университетов. Это было одним из проявлений государственной монополии в области образования. Уже в 1806 г. новый генерал Ордена – Бржезовский – подал царю записку с ходатайством о сохранении автономии иезуитских школ. До самой смерти Александра послание генерала оставалось погребенным под грудой других бумаг на императорском столе. Не большой успех имело и обращение отца Бржезовского к графу А. Разумовскому с просьбой разрешить создание в Белоруссии на основе иезуитских учебных заведений особого учебного центра – Полоцкой коллегии.

Проект системы общественного образования Сперанского был готов к июню 1809 г. Тогда отчаявшийся глава братства поручил дело де Местру, в которого, по замечанию М. Морошкина, после смерти отца Грубера «как бы перешел дух его друга и который смотрел на орден как на свое детище, завещанное ему умершим другом»³⁹.

Именно де Местру, не занимавшему в Ордене никакого поста, удалось, благодаря его исключительным дипломатическим способностям, добиться реализации «полоцкого проекта». Генерал слишком прямолинейно настаивал на правах братства и уничижительно отозвался о плане российских реформ. Де Местр подошел к вопросу дипломатично и в письмах графу Разумовскому сосредоточил внимание не на недостатках проекта Сперанского, а на несвоевременности подобных преобразований с точки зрения государственных интересов Российской империи. Интересы эти были связаны, прежде всего, с сохранением политической независимости в условиях расширяющегося влияния империи Наполеона, и де Местр начал с главного – опасности копирования демократических систем обучения и подражания Европе в стране, чье историческое «взросление» неудачно совпало с эпохой Французской революции. Высказав порицание «слепому увлечению» русских реформаторов французской культурой, он поставил под сомнение саму ценность классического образования для русских, которые с большей готовностью «приняли бы участие в трех военных кампаниях, чем стали бы изучать греческие спряжения»⁴⁰. С этой точки зрения

³⁹ Морошкин М. Указ. соч. С. 385.

⁴⁰ По мнению автора писем, это вполне отвечало государственной необходимости, т.к. в современных условиях «Его Императорское Величество, в действительности, имеет потребность только в двух типах людей: люди смелые и благородные. Все остальное не является необходимым и приходит само собой». (цит. по: *Triomphe R.* Op. cit. P. 250).

де Местром были подвергнуты критическому разбору учебные программы Царскосельского Лицея и других привилегированных образовательных учреждений.

И лишь затем, воздав хвалы воспитательным заслугам иезуитов и представив Орден в виде бастиона против «экспорта» революции в Россию, де Местр перешел к конкретному требованию – освободить иезуитские учебные учреждения от опеки Виленского университета, подчинив их Полоцкой коллегии. Об успешности его усилий свидетельствует открытие Полоцкой иезуитской коллегии.

Другие его работы – «Эссе о главном принципе политических конституций и других человеческих установлений» (1805), «Четыре главы о России» (1812) – имели ту же цель. С одной стороны, они были направлены против либеральных преобразований и выбивали почву из-под ног М.М. Сперанского, с другой – создавали базу для расширения влияния иезуитов в России. В «Четырех главах», адресованных царю и написанных по просьбе князя А. Голицина, де Местр впервые открыто заговорил о подготовке не католических государств к союзу с Римом, для чего, по его мнению, было бы полезно допустить присутствие «янычар католицизма» (иезуитов) и «пропагандистов религиозного чувства» (масонских лож мистического направления).

Этот прием – пропаганда католицизма под знаком дискуссии на общественно-политические темы – использовался де Местром не единожды. В том же стиле была выдержана и его переписка с Президентом Академии наук и попечителем Санкт-петербургского учебного округа С.С. Уваровым. Обмен соображениями политического характера, завязавшийся в 1810 г. на почве обсуждения уваровского «Проекта Азиатской академии», обнаружил близость их взглядов на основы государственного устройства, но также разную готовность к компромиссу с XVIII веком. Если Уваров в то время разделял увлечение царя проектом христианского объединения на надконфессиональной основе и сочетания основ вероучения с современной философией, то де Местр обнаружил большую твердость, свидетельствующую об эволюции его взглядов в сторону ультрамонтанства. Следствием переписки стало появление нового произведения еще более наступательного в плане пропаганды католицизма, чем все предыдущие сочинения, написанные в России, – «Писем к русскому дворянину об испанской инквизиции». Де Местр взялся объяснить Уварову, насколько несопоставимы перечисленные тем в «Проекте Азиатской Академии» крайности XVIII века – янсенизм и иезуитизм, иллюминизм и протестантизм. Объектом его защиты на этот раз стал институт инквизиции. Де Местр перекладывает ответственность за допущенные судом инквизиции ошибки на светскую власть, и не упускает случая заодно сказать несколько слов в защиту иезуитов, «несправедливо» обвиненных своими противниками. Он утверждает, что именно Орден своей преданностью Папе обеспечивал сохранение мира и порядка в Европе, а его запрещение

создало условия для распространения революции. Мог ли де Местр предполагать, что, ухватив существо идеи, С.С. Уваров со временем применит ее к условиям России, и в системе священных оснований политики место католицизма займет традиционное православие?

В 1817 г., разделив участь иезуитов, подвергшихся изгнанию из России за многочисленные случаи обращения в католицизм представителей столичного света, среди которых оказались и племянник Министра Духовных дел и просвещения – молодой князь Голицин и фаворитка царя – Мария Антоновна Нарышкина, де Местр вернулся в Европу и посвятил себя доработке материалов последней и самой внушительной из своих книг «О Папе». Эта работа подвела итог его многолетних размышлений о католической церкви. Не удивительно, что в ней встречаются почти дословно воспроизведенные мысли более ранних произведений о духовной обстановке в Европе, послужившей питательной средой для Французской революции, о связи протестантизма и политических потрясений, о связи между влиянием церкви и политическим порядком. Новым было лишь то, что де Местр неожиданно «эксплицировал» политическую теорию суверенитета на клерикальную сферу.

Удивительным является в этом случае сам образ мыслей, сам способ построения аргументов, поскольку идея непогрешимости Папы выводится из политического принципа. Де Местр использует в контексте своих рассуждений теорию суверенитета Ж. Бодена, установившего критерии суверенитета власти – независимость, самопроизвольность, неограниченность ничем, кроме Божественной воли. Но если Боден писал лишь о власти короля, поскольку «политический заказ» его времени был связан с обоснованием привилегий законного государя, то де Местр применил логику классика французской правовой мысли к власти римского первосвященника. Главная идея книги заключалась в том, что любые попытки оспорить решения Папы и даже мысль об обсуждении его распоряжений каким бы то ни было собранием духовных или светских лиц несут угрозу самой природе верховной власти, поскольку суверенитет не терпит разделения права решения: «Допустите один раз обжалование его решений, и нет больше правительства, нет больше единства, нет больше зримой Церкви»⁴¹.

Но еще более неожиданно было то, что из природы властных отношений де Местр выводил моральное совершенство, поскольку, по его мнению, «на деле одно и то же, быть правым и ошибаться, не подлежа за это обвинению»⁴². По-видимому, у де Местра не возникало никаких сомнений, когда он говорил о «параллельности и сходстве духовного» и светского суверенитета. Таким образом, стремление к воспроизводству формы государства в рамках церкви, к которому тяготеет католицизм, в доктрине де Местра получило наиболее последовательное и радикальное воплощение.

⁴¹ *Maistre J. de. Du Pape. P., s. a. P. 27.*

⁴² *Ibid. P. 25.*

Не удивительно, что объектом критики в этой книге становятся отнюдь не только протестантизм и англиканская церковь, но и православие. Требуя безусловного признания суверенитета власти римского Папы, де Местр занимает бескомпромиссную позицию даже по отношению к галликанской церкви, хотя в прежние годы он проявлял больше терпения к французским докторам богословия, чьи соборы опосредовали отношения Рима и французских королей. В конечном итоге, де Местр представил систему, в которой условием политического мира и порядка в Европе провозглашалось установление своеобразной духовной империи под эгидой Папы, чье слово должно было быть повсеместно признано «краеугольным камнем» государственной и международной политики.

Однако торжество победителей Наполеона уже не могло вернуть Европу к Старому порядку. Де Местр был не настолько наивен, чтобы верить в возможность возрождения прежней Европы, и принципиальным был для него только вопрос о «цене» компромисса с Новым порядком. Он прекрасно понимал, что сотворенные Наполеоном высочества, величества и титулованные особы не пожелают сложить с себя пышные звания и отказаться от приобретенных благ, но продолжал еще надеяться на то, что монархия и церковь обеспечат преемственность традиций. Обнаружив же, что главным итогом минувшей эпохи стала разделяемая большинством уверенность в относительности авторитета традиционных норм и институтов, де Местр предсказал, что радикальные политические изменения в XIX в. войдут в политическую практику многих государств. Это до сих пор заставляет исследователей задаваться вопросом, чем была его последняя книга – традиционалистской утопией, «психологическим утешением» или проектом, направленным не в завтрашний день, а в то время, когда улягутся страсти и новый порядок потребует гарантий стабильности?

Кем бы ни был де Местр в разные периоды своей жизни – галликанцем или ультрамонтаном, разочарованным реальностью романтиком или политическим прагматиком, тоска по живому христианству была главным стимулом его творчества. Но при этом он оставался христианином, воспитанным XVIII веком, и искренний порыв требовал от него то форсирования чувства, заставляя обращаться к мистикам в поисках «подлинного просвещения», то неперемennого выражения истины в рациональной форме политических норм. Это была ностальгия по христианству в бархатном пространстве салонов века Просвещения, одинаково равнодушных к славе энциклопедистов, мистификаторов и проповедников.