Содержание

Введение 6

Глава первая. «О России никогда не писали с любовью» . . 32

Глава вторая. «Господин Сперанский — великий приверженец Канта» 95

Глава третья. «Каждый язык имеет свой дух, и дух этот един» (Этимологические опыты Ж. де Местра и А.С. Шишкова) 138

Глава четвертая. «Необходимо любить свое отечество и служить ему» (Ж. де Местр и адмирал П.В. Чичагов) . . . 166

Глава пятая. Споры о церкви (А.С. Стурдза, Ж. де Местр, И.А. Розавен) 195

Глава шестая. «Если я буду принадлежать к какой-нибудь секте, то это будет секта независимых» (Религиозный выбор С.П. Свечиной) 255

Глава седьмая. «Единственно возможная политика должна быть моральна» (К истокам политической биографии декабриста М.Ф. Орлова) 294

Глава восьмая. «Всюду нахожу я истину и всюду — счастье» (Религиозные искания П.Я. Чаадаева и М.С. Лунина) 341

Глава девятая. «Билет на вход» Ивана Карамазова 391

Глава десятая. «Наши вероисповедные перегородки до неба не доходят» (Жозеф де Местр и Владимир Соловьев о единстве церквей) 405

Глава одиннадцатая. П.Б. Струве и С.Л. Франк о социализме Жозефа де Местра 456

Глава двенадцатая. Жозеф де Местр и масонство в восприятии Н.А. Бердяева 481

Список сокращений 514

Указатель имен 515

Введение

Жозеф де Местр занимает особое место среди европейских мыслителей, оставивших след в интеллектуальной жизни России XIX века. Интерес к его наследию не иссякал на протяжении всего столетия, перешагнул в XX и, теперь уже можно говорить, в XXI век. Своеобразие же его русской рецепции состоит, пожалуй, в том, что его «последователи» в России (если вообще таковые были) не образуют единой группы русских «местрианцев» по аналогии с гегельянцами, ницшеанцами или марксистами, да и сам образ Местра в русском интеллектуальном пространстве представлен в множестве порой несводимых друг к другу вариантов. Говорить о влиянии Местра на русскую культуру сложно, хотя бы уже в силу неопределенности самого понятия «влияние». К. Скиннер, предупреждая об опасности впасть в «поверхностное объяснение», предложил ряд условий, позволяющих установить факт влияния одного автора на другого:

> 1) Между теориями A и B наличествует подлинное сходство; 2) B не мог найти соответствующей теории ни у какого другого автора, кроме A; 3) вероятность случайного сходства очень низка (т.е. даже если сходство присутствует и показано, что на B мог повлиять именно A, все равно должно быть показано, что B на самом деле не сформировал данную теорию независимо)[1].

Если соблюдать все эти условия, то говорить о влиянии Местра даже на Чаадаева, именуемого в России «Местром

1. *Скиннер К.* Значение и понимание в истории идей // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев и М. Велижев. М., 2018. С. 81; пер. Т. Пирусской.

номер один», невозможно, тем более это касается других авторов, о которых пойдет речь в этой книге. В дальнейшем я постараюсь избегать термина «влияние», и если это слово будет встречаться в тексте, то исключительно в его общеязыковом значении.

Более плодотворной представляется методология «культурного трансфера», которую с 1980-х годов разрабатывает французский исследователь Мишель Эспань. С его точки зрения, «культурный трансфер *не* есть изучение литературного влияния одного автора на другого, даже если эти авторы принадлежат разным лингвистическим ареалам»[1].

В центре культурного взаимодействия ставится тот, кто это взаимодействие осуществляет. Это переводчик в узком и широком значении этого слова. Чаще всего это отдельный человек — «знаковая фигура интеллектуальной жизни страны в ее взаимодействии с чужими культурами». Но, как правило, такую фигуру окружают «и менее значимые посредники, чьи взаимоотношения и связи с известными личностями способствуют круговороту различных типов поведения и идей»[2]. Такие люди образуют «сеть культурных взаимодействий», а само это взаимодействие строится по коммуникативной модели, описанной следующим образом:

> Культура отправляет некое сообщение — как это делает и говорящий. Сообщение передается воспринимающему субъекту, который его декодирует. Но адресат и адресант не находятся в вакууме, за ними наблюдают третьи лица, которые могут зачастую фигурировать и в самом сообщении, которое в свою очередь учитывает их присутствие. К тому же переданное сообщение должно быть переведено с референциального кода системы передающей на код системы воспринимающей. Это семантическое присвоение глубинным образом трансформирует объект, переходящий из одной системы в другую[3].

1. *Эспань М.* История цивилизаций как культурный трансфер / Пер. с фр. под общ. ред. Е.Е. Дмитриевой. М., 2018. С. 76.
2. Там же. С. 74.
3. Там же. С. 60.

Нетрудно заметить, что в основе такого подхода лежит несколько модифицированная концепция отдельного коммуникативного акта, разработанная Р.О. Якобсоном[1]. Таким образом, культурное взаимодействие Эспань представляет как систему отдельных трансферов.

Можно предположить, что Местр является вполне подходящей фигурой для осуществления культурного трансфера. Он находится на пересечении различных культурных миров: политического мира Сардинского королевства, французской культуры XVIII века во всех ее проявлениях (католицизм, масонство и Просвещение) и придворного мира александровской России первых десятилетий XIX века. И тем не менее видеть в Местре культурного посредника между тремя национальными культурами было бы упрощением. Сам он вряд ли мыслил себя и свою миссию в национальных категориях, хотя национальный вопрос занимает в его сочинениях не последнее место. По службе он был представителем Савойского дома в России и отстаивал интересы своего монарха при русском дворе. По собственной воле, вне своих полномочий, он распространял в России религиозную культуру Рима и государственные интересы французских Бурбонов. В качестве обратной связи он транслировал политические и культурные представления Петербурга в Европу.

На первый взгляд, все это хорошо укладывается в теорию «культурного трансфера». Но сама эта теория при более детальном анализе материала оказывается в данном случае недостаточной по ряду причин. Следует согласиться с Е.Е. Дмитриевой, что

> русскому языку слово «трансфер» в целом чуждо; ставшая укорененной область его применения связана прежде всего с туризмом и банковскими операциями, мало общего имеющими с культурой[2].

1. *Якобсон Р.О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 193–230.
2. *Дмитриева Е.Е.* Застывшая жизнь в янтаре: Заметки о научной биографии Мишеля Эспаня // Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. С. 31.

Кроме того, этим термином Эспань покрывает широкое и неоднородное поле, включающее в себя и историю идей, и артефакты материальной культуры, и демографические процессы, и многое другое:

> Совершенно не случайно термин «трансфер» употребляется одновременно в экономике для обозначения финансовых потоков, а также для обозначения перемещения населения, и в психоанализе, означая один из его этапов. И в самом деле, культурный трансфер имеет экономическую, демографическую, психическую и интеллектуальную составляющие, совокупно представляя жизнь соответствующих социальных групп[1].

Между тем речь здесь идет о совершенно разных вещах. Нельзя, например, трансфер книг и «трансфер» идей рассматривать в одной плоскости. Эспань это отчасти понимает, когда говорит о приоритетности «интеллектуальной и художественной жизни» и о том, что именно они «выполняют функцию отличительного знака той или иной культуры»[2]. Но дело не только в том, что в одном случае передаются конкретные вещи, а в другом «абстрактные формы». Сам характер связи здесь различен. В случае с материальными ценностями действует закон сохранения: сколько ушло, столько и пришло. Разумеется, вмешательство внешних обстоятельств может нарушать этот закон, но не может его отменить. В случае передачи идей объем и содержание получаемой информации никогда не совпадает с объемом и содержанием отправленной. И если в первом случае мы имеем дело с трансфером в его прямом значении, то во втором случае — с процессом, генерирующим новую информацию. В первом случае фактор времени не играет роли, трансфер осуществляется в пространстве, во втором же время становится необратимым, обратный «трансфер» невозможен. Если перевести Местра с русского языка обратно на французский, то подлинника мы не получим.

1. Там же. С. 35.
2. Там же. С. 58.

Более продуктивным было бы сохранить за транснациональным перемещением материальных объектов термин «трансфер», а для движения идей использовать термин «диалог», в том его значении, какое оно получило в работах Ю.М. Лотмана, создавшего оригинальную теорию взаимодействия культур примерно лет на десять раньше исследований Эспаня. Оба исследователя исходят из общих предпосылок, состоящих в том, что имманентное развитие культуры, ограниченное национальными рамками, невозможно и самое понятие «национальное» представляет собой сложный сплав «своего» и «чужого». Внешние импульсы для развития культуры столь же необходимы, как и ее стремление сохранить собственную идентичность. Следовательно, изучение любой национальной истории неизбежно предполагает изучение ее взаимодействия с другими культурами. Но при этом если Эспань в основу такого изучения кладет понятия «трансфер», то Лотман — «диалог», в «специфическом значении»:

> В отличие от обычного представления о диалоге, в данном случае «ответ» может быть адресован совсем другой культуре, чем та, которая была его активным возбудителем. Существенными в изучаемом явлении будут другие признаки: во-первых, то, что в ходе межкультурного общения потоки текстов меняют свое направление; во-вторых, в момент перелома в направлении потока тексты переводятся с «чужого» языка (в широком семиотическом значении понятия «язык») на «свой». Одновременно они подвергаются разнообразной трансформации по законам воспринимающей культуры. В-третьих, процесс этот имеет лавинообразный характер: ответный поток текстов всегда значительно превосходит мощностью и культурным значением провоцирующее воздействие[1].

Если сопоставить данный фрагмент с теорией трансфера, то можно заметить совпадение лишь в одном из пунктов, где речь идет о переводе с «чужого» языка на «свой».

1. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 121.

Различия же состоят в том, что Эспань представляет трансфер как линейный и однонаправленный процесс, осуществляемый либо одним человеком, либо небольшой социальной группой. Иными словами, некий посредник, находящийся на границе двух или более культур, перемещает тексты из одного культурного пространства в другое. В результате сложный процесс взаимодействия культур сводится к набору простых трансферов.

Принципиально иначе строится теория диалога. Отдельно взятый диалог, какое бы количество участников он в себя ни включал, является всего лишь исследовательским конструктом, искусственно вычленяемым из некоего континуума, представляющего собой непременное условие для любой коммуникации. Такой континуум Лотман назвал семиосферой, но дело, разумеется, не в названии. Важно то, что диалог, в отличие от трансфера, не имеет ни начала, ни конца. Он всегда является продолжением другого диалога и всегда переходит в последующий. Диалог Жозефа де Местра с его русскими современниками и их потомками, о котором пойдет речь в книге, был бы невозможен, если бы сам Местр и его собеседники не были участниками более широкого диалога с культурой Просвещения и, шире, с культурой XVIII века. В этом диалоге важно выделить два этапа. Первый можно условно назвать устным, когда Местр широко и красноречиво пропагандировал свои идеи в великосветских салонах Петербурга. В.А. Мильчина замечательно показала, с каким мастерством велись эти беседы[1]. Благодаря ее исследованию мы не только получаем представление о языковой личности Местра, но и можем частично восстановить содержание его речей. На этом этапе Местр выступал в роли передающей стороны, а его слушатели — в роли принимающей. При этом именно принимающая сторона являлась инициатором диалога. Русские собеседники Местра — люди, читавшие Вольтера и Руссо, пережившие Французскую революцию и переживающие

1. *Мильчина В.А.* «И вечные французы...»: Одиннадцать статей из истории французской и русской литературы. М., 2021. С. 8–27.

период Наполеоновских войн, состоящие в масонских ложах и увлекающиеся оккультизмом и мистикой. Бурные события творимой на их глазах истории порождали желание разобраться в них и получить ответы на многие вопросы. Местр с его опытом европейской жизни, огромными познаниями и парадоксальным мышлением оказался именно тем человеком, в котором нуждалось русское общество. Он был востребован Петербургом и поэтому был в нем популярен.

Второй этап диалога — это осмысление наследия Местра его младшими современниками и потомками его первых собеседников. На этом этапе диалог становится письменным и меняет свое направление. Теперь передающей стороной оказываются русские авторы, а принимающей — все время увеличивающаяся читательская аудитория сначала в России, а потом и в Европе. Диалог ведется уже не только с текстами Местра, но и с его интерпретаторами, число которых быстро растет, а сами интерпретации становятся все более разнообразными.

Вряд ли в европейской интеллектуальной истории XIX века найдется другая фигура, вызывающая столь широкий диапазон взаимоисключающих толкований, как Местр. У истоков одного из самых популярных образов Местра стоит близкий к нему католический мыслитель П.С. Балланш, назвавший Местра «пророком прошлого», а его сочинения «лебединой песней умирающего общества»[1]. Воздав должное гениальности Местра, его красноречию, оригинальности его идей, наполненных высокой философией, Балланш сформировал основу того образа, который будет сопровождать имя Местра на протяжении всего последующего времени. Часто повторяемая формула «пророк прошлого» применительно к Местру у Балланша имеет вполне конкретное значение — пророк наоборот. Местр в его изображении — человек, пребывающий в состоянии грез, плохо понимающий, что происходит на его глазах, и совершенно неспособный предсказать даже

1. [*Ballanche P.S.*] Essais de palingénésie sociale. T. 1. Paris, 1827. P. 208.

ближайшее будущее. Он умер 26 февраля 1821 года в Турине, где буквально через несколько дней началась революция, ставшая звеном в цепи южноевропейских революций начала 1820-х годов: король Виктор Эммануил I отрекся от престола в пользу своего брата Карла Феликса, который при помощи австрийских войск подавил революцию в Пьемонте. Конечно, упрекать Местра, тяжело больного человека, заканчивавшего в борьбе с недугом свою последнюю книгу «Санкт-Петербургские вечера», в том, что он не смог предвидеть новую революционную волну в Европе, поднявшуюся еще при его жизни в Испании, вряд ли правомерно. Но Балланш придавал этому символическое значение. Его Местр не просто живет в прошлом, он носитель древней цивилизации, времен даже не Карла Великого, а императора Константина, когда христианство становится государственной религией[1]. И действительно, для Местра христианство как бы не существует вне государства. Отсюда происходит та недооценка роли Христа, которую отмечает Балланш:

> Местр полностью остался за пределами закона милосердия и прощения! Следовательно, не признавал поступательный ход событий! Он не помнил, что сказал Иисус Христос евреям, объясняя им необходимость и причину суровых законов Моисея. Он забыл заменившее обрезание крещение, двойная символика которого выражает все[2].

Местр, в представлении Балланша, человек дохристианской эпохи, «он не имеет никакой жалости к людям. Он неумолим, как судьба, и не милосерд, как Провидение»[3].

1. «Он одним прыжком перескочил обломки империи Карла Великого, чтобы взять в руки оружие в лагере Константина» (Ibid. P. 210). Здесь явный намек на уверенность Местра в истинности Константинова дара: «Нет ничего столь истинного, как Константинов дар» (*Maistre J. de.* Œuvres complètes. T. 2. Lyon, 1881. P. 196. Далее ссылки на это издание в тексте с указанием римскими цифрами номера тома, арабскими — страницы).
2. [*Ballanche P.S.*] Essais de palingénésie sociale. T. 1. P. 213.
3. Ibid. P. 212.

Ему незнакома тайна бескровной жертвы. Он верит в спасение через кровь, в войне видит «ужасную гармонию социального мира», эшафот для него — «алтарь, воздвигнутый в общественных местах», а палач — «связующее звено человеческого общества». Вообще Местру чужда, как считает Балланш, идея компромисса и развития: «Он пренебрежительно отбросил непоследовательность сделок[1], чтобы самым непосредственным образом вступить в царство неподвижности»[2]. И хотя образ, созданный блестящим пером Балланша, ожидало большое будущее, сам Местр был слишком многогранной фигурой, чтобы в него уместиться. Его пророческий дух (пророческий не в узкофутурологическом смысле, а в более широком — предостерегающем и предвещающем) оказался востребован различными политическими группами.

В период южноевропейских революций начала 1820-х годов имя Местра уже не привлекало к себе такого внимания, как несколько лет назад, когда на французский престол вернулись Бурбоны и переиздание книги «Рассуждения о Франции» напомнило европейскому читателю предсказание Местра, сделанное им в 1797-м и сбывшееся в 1814 году. И хотя Реставрация не принесла тех результатов, которые ожидал от нее сардинский посланник в Петербурге, само это событие создало вокруг него ореол политического пророка или, как выразился Ш.О. де Сент-Бёв, «пророка поневоле (contre-cœur), подобного Кассандре, чудесной предсказательнице»[3]. В такого «пророка поневоле» превратили Местра последователи А. Сен-Симона, увидев в авторе «Рассуждений о Франции» предшественника социализма. С их точки зрения, Местр стал выразителем «палингенетического кризиса» (Балланш), когда совершался переход от критической эпохи XVIII века к новой органической

1. Ср. в письме Местра С.С. Уварову: «С XVIII веком нельзя вступать в сделки» (*Степанов М.* [*Шебунин А.Н.*] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29–30. Русская культура и Франция. Ч. 1. М., 1937. С. 683).

2. [*Ballanche P.S.*] Essais de palingénésie sociale. T. 1. P. 210.

3. *Sainte-Beuve Ch. A.* Le comte Joseph de Maistre // Revue des deux mondes. Nouvelle série. 1844. XIII[e] année. T. 3. P. 383.

эпохе романтизма, отразившейся с наибольшей полнотой в «новой религии» их учителя, на появление которого якобы указал сам Местр в «Санкт-Петербургских вечерах»:

> Будем готовы, как выражается де Местр, к огромному событию в божественной области, к которому мы шествуем со все возрастающей быстротой, долженствующей поразить всех наблюдателей. Скажем подобно ему: на земле нет больше религии, человеческий род не может остаться в этом положении. Но мы, более счастливые, чем де Местр, не ждем больше гениального человека, о котором он пророчествовал и который, по его словам, должен открыть вскоре миру естественное сродство между религией и наукой. Явился Сен-Симон[1].

Первое издание «Санкт-Петербургских вечеров» вышло в 1821 году, в год смерти автора, а в 1825 году, в год смерти Сен-Симона, появилось его «Новое христианство», которое, по мнению его ученика П. Анфантена, и стало тем религиозным обновлением общества, о необходимости которого писал Местр еще в 1796 году в своих «Рассуждениях о Франции». Таким образом, Местр из консерватора, смотрящего назад, превращался в предтечу нового учения. В основе подобного рода сближения лежала общая для обеих доктрин критика индивидуализма, а также представление о религии как о всеобщей социальной связи и основе научного знания. Б. Сарразен предположил, что, если бы «Ж. де Местр писал не в разгар Французской революции, а в 1830-х годах, то он бы перенес свою критику социального порядка с политического либерализма на либерализм экономический»[2].

Между тем в текстах Местра политики и публицисты в определенных политических контекстах при желании находили либеральные идеи. Одним из первых интерпретаторов Местра как либерального мыслителя

1. Изложение учения Сен-Симона / Пер. с фр. М.Е. Ландау. М.; Л., 1947. С. 453–454.
2. *Sarrazin B.* Le comte et le sénateur ou la double religion de Joseph de Maistre // Romantisme. 1976. No. 11. P. 25.

выступил итальянский политик и юрист Альбер Блан. Как и Местр, Блан был родом из Шамбери и, как пишет современный исследователь Б. Бертье, «вознамерился повторить его путь, сделавшись не только литератором, но также и дипломатом»[1]. Однако время было уже другое. Местр создавал свои произведения в период крушения Сардинского королевства, и его мечты о восстановлении Савойской династии и объединении под ее властью Северной Италии не выходили за пределы принципа легитимизма, провозглашенного на Венском конгрессе. Блан, республиканец и социалист, деятель Рисорджименто, исходил из идеи народовластия и приветствовал революцию, борьбе против которой Местр посвятил свою жизнь. Правда, Французская революция, в отличие от итальянской, в своих истоках была космополитна, и Местр выдвигал против нее принцип национальностей: универсальной республике французских революционеров он противопоставлял национальные монархии[2]. «У каждой нации, — писал он, — свой особый характер, который соединяется с ее правительством и изменяет его»[3]. Это важное уточнение необходимо, чтобы понять отношение Местра к так называемому «итальянскому духу». В той мере, в какой он питается Французской революцией, он представляет опасность и ведет «к большой трагедии», но этот же дух может быть благотворен в борьбе против Австрии: «Лелейте итальянский дух. Австрийский дух — это чудовище»[4]. Исходя из принципа национальных монархий, Местр рассчитывал на поддержку Александра I в объединении Северной Италии под властью Виктора Эммануила I. При этом он допускал, исходя из того же принципа, что Савойя останется в составе Франции и после Реставрации. Желание

1. *Бертье Б.* Еще один парадокс Жозефа де Местра: Местр как вдохновитель либералов / Пер. с фр. В. Мильчиной // Актуальность Жозефа де Местра. С. 183.
2. *Ploncard d'Assac J.* Enquête sur le nationalisme. Joseph de Maistre. Lisbonne, 1969. P. 94.
3. *Maistre J. de.* Correspondance diplomatique. 1811–1817 / Recueilli et publiée par A. Blanc. T. 2. Paris, 1860. P. 36–37.
4. Ibid. T. 1. P. 393.

Местра освободить Италию от австрийского господства послужило Блану достаточным основанием для превращения Местра в республиканца. В качестве эпиграфа к публикации отрывков из дипломатической переписки Местра Блан взял его слова: «Надо непрестанно проповедовать народам благодеяние власти, а королям благодеяние свободы». Блан как бы переносит Местра в ситуацию середины XIX века и показывает его национальную идею в ее возможном развитии. Следуя его логике, Местр должен был бы перейти от национальной монархии к национальной республике:

> Вероятно, граф Местр принял бы конституционный строй как переходную меру, вызванную эпохой распада и антагонизма, но в конце концов он принял бы его на практике, так как в старой монархии он видел столько присущих ей пороков и нарушений национальной независимости, законность которой он живо чувствовал[1].

То, что концепция Блана до сих пор вызывает желание спорить с ней[2], свидетельствует, что она не может быть отвергнута, хотя бы уже в силу того, что сами термины «либерал» и «республиканец» понимаются весьма неоднозначно, как, впрочем, «консерватор» и «реакционер». Нет необходимости доказывать, что Местр не был либералом в том смысле, в каком им был, например, Бенжамен Констан. Но и видеть в нем мрачного реакционера, мечтающего о возвращении старого режима, было бы столь же неверно. Дж. Берти создал двойной образ Местра: с одной стороны, он «фанатик, реакционер и католический доктринер»[3], а с другой — «дипломат и государственный

1. *Blanc A.* Mémoires politiques et correspondance diplomatique de Joseph de Maistre. Paris, 1858. P. 380.
2. См.: *Бертье Б.* Еще один парадокс Жозефа де Местра; *Zaganiaris J.* Spectres contre-révolutionaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIX–XX siècles. Paris, 2005. P. 49–55.
3. *Берти Дж.* Россия и итальянские государства в период Рисорджименто / Авториз. пер. с ит. Т.С. Злочевской и Ю.А. Фридмана. М., 1959. С. 257.

деятель», не чуждый либерализма в подходе к итальянскому вопросу[1]. Правда, это был не тот либерализм, который приписывал ему Блан. Речь шла лишь об объединении Северной Италии и о пропаганде «итальянского духа». Отношение к революции у Местра, по мнению Дж. Берти, двоилось. В теории он был ее последовательным и непримиримым врагом, а как реальный политик понимал, что не только невозможно не считаться с изменениями, произведенными революцией, но и нельзя открыто противоречить ей. В одной из своих депеш от 18 июля 1814 года он писал:

> Революция была сначала демократическая, затем олигархическая, затем тираническая; сегодня она роялистская, но всегда она идет своим чередом. Искусство государя состоит в том, чтобы овладеть ею и потихоньку задушить ее в *объятиях*; прямо противоречить ей или оскорблять ее означало бы рисковать оживить ее и погибнуть под ее ударом[2].

Такой вполне либеральный взгляд на революцию, состоящий в заигрывании с ней, для того чтобы свести на нет ее действия, напоминает политику Александра I.

В XX веке к образам Местра-паписта, ретрограда, социалиста и либерала добавится еще образ идеолога тоталитаризма и фашизма. Его автором станет Исайя Берлин, увидевший сходство идей Местра с «параноидальным миром современного фашизма»[3]. В изображении И. Берлина Местр опять становится пророком, но уже отнюдь не либерального свойства, а «первым теоретиком выдающейся и сильной традиции, достигшей апогея в воззрениях предтечи фашистов Шарля Морраса, а также тех католиков, антидрейфусаров и сторонников Виши, о которых часто пишут, что они были прежде всего католиками,

1. *Берти Дж.* Россия и итальянские государства в период Рисорджименто. С. 248.
2. *Maistre J. de.* Correspondance diplomatique. 1811–1817. T. 1. Paris, 1860. P. 379.
3. *Берлин И.* История свободы. Европа. М., 2001. С. 231.

а уже потом христианами»[1]. Здесь следует отметить, может быть, не вполне очевидное противоречие в рассуждениях И. Берлина. Одним из аргументов для приписывания Местру задним числом фашистской идеологии является его антирационализм[2]. Между тем Моррас, через которого Местр связывается с фашизмом, воспринимал Местра как исключительно рационального мыслителя, причем позитивистского толка, близкого к Огюсту Конту[3].

Второй этап диалога постепенно переходит в третий[4], когда начинается научное исследование проблемы «Местр и Россия». Как верно заметил Эспань, «зачастую интерпретация предшествует научному осмыслению объекта, который она пытается истолковать»[5]. К этому следует добавить, что не только предшествуют, но часто еще и воздействуют на это истолкование. Поэтому вопрос о месте личности исследователя в собственном исследовании имеет важное значение. Как бы мы ни стремились к объективности и внеположности по отношению к тому, что мы изучаем, добиться этого невозможно, а не придавать этому значения — все равно что отказаться от методологической рефлексии. Когда мы слышим чей-нибудь, пусть не относящийся к нам разговор и по каким-то причинам пытаемся его осмыслить, то есть перевести его на язык своих представлений, — это означает, что мы фактически становимся участниками этого диалога. Точно так же исследователь

1. Там же. С. 294. Любопытно отметить, что из русских (и не только русских) авторов, с точки зрения Берлина, к Местру ближе всего Л. Толстой: «Из всех, кто писал в XIX веке на общественные темы, тон Местра более всего напоминает тон Толстого» (*Берлин И.* История свободы. Россия. М., 2014. С. 246–247). Не следует ли из этого, что автора «Войны и мира» также можно записать в предтечи фашизма?
2. Кроме антирационализма, по мнению Берлина, с фашизмом Местра сближают якобы присущая ему ненависть к наукам, искусствам, интеллектуалам и, конечно, пресловутое прославление палача и инквизиции.
3. *Zaganiaris J.* Spectres contre-révolutionaires. P. 151–171.
4. Речь идет не только о хронологическом, но и о типологическом противопоставлении публицистического и научного осмысления Местра.
5. *Эспань М.* История цивилизаций как культурный трансфер. С. 62.

становится частью того мира, который он изучает. Поэтому Лотман считает необходимым «не устранение исследователя из исследования (что практически и невозможно), а осознание его присутствия и максимальный учет того, как это должно сказаться на описании»[1].

Особенно актуально это становится при исследовании межкультурного диалога, когда исследователь принадлежит одной из исследуемых культур. Шарль Корбе, изучая мнение французов о России XIX века, противопоставил «русофобскую» и «русофильскую» точки зрения. Местра с некоторыми оговорками он отнес к русофилам[2]. Было бы, наверное, неправомерно переносить эти характеристики на французских исследователей русской истории. Тем не менее следует отметить, что, во-первых, само это противопоставление является исследовательским конструктом, а значит, отражает возможные методологические подходы к теме, а во-вторых, за ним скрывается общее представление об отсталости России. Разница лишь в том, что «русофобы» считают Россию рабской и дикой страной, представляющей угрозу для европейской цивилизации, а «русофилы» видят в русских немало хороших качеств, которые, при должном просвещении со стороны Европы, помогут ей избежать исторических ошибок, совершенных европейскими странами. Как особую разновидность «русофильства» первой четверти XIX века Корбе выделяет «александрофильство»[3], особенно заметное у Местра. Так или иначе, это обстоятельство оказало влияние на французских исследователей интересующей нас темы.

Одним из первых авторов, писавших о пребывании Местра в России, был его сын Родольф, издавший два тома писем и сочинений отца. В написанном им небольшом биографическом очерке бóльшую часть составляет

1. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек — Текст — Семиосфера — История. М., 1996. С. 383.
2. *Corbet Ch.* A l'ère des nationalismes. L'opinion française face à l'inconnue russe (1799–1894). Paris, 1967. P. 86–91, 102–106.
3. Это отсылка к подписи Местра под «Запиской об общественном образовании» (1811) — «Philalexandre».

рассказ о Местре в Петербурге. Однако автор, проживший двенадцать лет в России, служивший в русской армии, получивший ранение при Бородино, знавший русский язык и исполнявший обязанности переводчика и секретаря при своем отце, написал гораздо меньше, чем мог бы, фактически ограничившись лишь историей взаимоотношений Местра и Александра I, представив ее как историю милостей, которыми царь осыпал семейство Местр в России: брата Местра, Ксавье, император назначил директором библиотеки Адмиралтейства, а самого Родольфа принял на службу в кавалергардский полк, где тот дослужился до полковника.

По мнению Родольфа, деятельность его отца в России характеризуется двумя чертами:

> непоколебимая преданность своему государю и надежда или, скорее, стойкая вера в неизбежную реставрацию[1].

Преданность Виктору Эммануилу I, потерявшему две трети своих владений, полностью зависящему от милостей России и Англии, к тому же отличавшемуся узостью государственных взглядов и непомерностью политических претензий, не подкрепленных ровным счетом ничем, человеку амбициозному и неблагодарному, требовала от Местра большой выдержки и незаурядной преданности монарху из чувства дворянской чести. Вера в реставрацию во Франции на протяжении почти двух десятилетий была главным стимулом многосторонней деятельности Местра как писателя, дипломата, проповедника католицизма и общественного деятеля.

Основываясь на публикациях Родольфа де Местра и Альбера Блана, М. де Лескюр создал весьма положительный образ Местра — либерала и прекрасного семьянина, страдающего от «жестокого контраста» между милостями, которые расточают его семье Александр I и его министры, и «сухостью, скупостью, ревностью и неблагодарностью сардинского двора, причем не только двора, но и народа»[2].

1. *Maistre J. de.* Lettres et opuscules inédits. T. 1. Paris, 1853. P. 13.
2. *Lescure M. de.* Le comte Joseph de Maistre et sa famille. Paris, 1893. P. 165.

«Александрофильство» Местра, как и разрыв, который он видел между царем и его подданными, отмечали почти все французские авторы, писавшие на эту тему. Но при этом одни делали акцент на дипломатической стороне дела и представляли Местра как просителя субсидий у Александра I для своего короля и как дипломата, стремящегося направить политику царя на освобождение Италии от австрийского господства[1]. Другие видели в этом стремление Местра направлять как внешнюю, так и внутреннюю политику России в сторону сближения с католическим Римом. Ф. Вермаль обратил внимание на то, что Местр писал свои донесения в Турин в расчете, что они будут прочтены Александром I. Таким неочевидным образом он выступал в роли Ментора при царствующем Телемахе. Благодаря этому можно судить «об устных советах, которые Местр давал царю» и которые, по словам Ф. Вермаля, «имели большой успех в окружении Александра I»[2]. Политическая борьба, идущая при дворе, трактуется Вермалем как столкновение реформаторов во главе со Сперанским и противников реформ, которых он называет «старорусской партией». Идеология этой партии была сформулирована Местром в его «Четырех главах о России». Особое место в этой борьбе «партий» Ф. Вермаль отводит А.Н. Голицыну — «странному персонажу»[3]. Его влиянию исследователь приписывает мистические настроения, овладевшие царем после военных поражений 1805–1807 годов. В контексте этих настроений Александр воспринимал Местра как пророка, доносящего до него «мнение Бога католиков»[4].

Этот образ Местра — пророка и наставника Александра — получил дальнейшее развитие в монографии Р. Триомфа, где довольно подробно прослеживается связь Местра с петербургскими иезуитами, его роль в истории отставки

1. *Madoule J.* Joseph de Maistre et la politique de la Maison de Savoie. Paris, 1900. P. 210–219; *Берти Дж.* Россия и итальянские государства. С. 228–254.
2. *Vermale F.* Joseph de Maistre, émigré. Chambéry, 1927. P. 96–97.
3. Ibid. P. 109.
4. Ibid. P. 113; *Vermale F.* Notes sur Joseph de Maistre inconnu. Chambéry, 1921. P. 33.

Сперанского и дается характеристика окружения сардинского посланника по следующим кругам: французские эмигранты, дипломатический корпус, русские друзья, женщины, или, как автор их называет, «прихожанки» (paroissiennes) Местра. Р. Триомф проводит исторические параллели между Местром и философом-неоплатоником Проклом, который давал пророческие советы в греческих городах Римской империи. Двигаясь дальше вглубь веков, исследователь сравнивает Местра с пророками Египта, Вавилона, Дельф и Рима[1].

По мнению Ж.-Л. Дарселя, книга Триомфа, «несмотря на ее злонамеренную предвзятость[2], является самым лучшим, самым полным и самым тонким исследованием» отношений Местра и Александра I[3]. Сам Ж.-Л. Дарсель, развивая эту концепцию Ментора при государе, может быть не без некоторого преувеличения, пишет:

> При обращении к рукописям (Местра. — *В.П.*) бросается в глаза, что все они, кроме *Рассуждений о Франции*[4], написанные

1. *Triomphe R.* Joseph de Maistre. Études sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève, 1968. P. 260.
2. Имеется в виду стремление автора разрушить образ Местра, созданный прежде всего членами его семьи, а также «клерикалами» и «реакционерами». Противопоставляя легендарному Местру его «исторический» облик, Триомф пишет: «Юноша, который в пятнадцать лет надевает монашескую рясу Братства Черных кающихся и идет разделить последние минуты осужденных на смерть, франк-масон, желающий „заставить замолчать предателей", дипломат, начинающий свою карьеру с донесения и шпионажа, сардинский посланник, годами обращающийся к царю через шифрованные письма, посылаемые своему королю (которые русская разведка перехватывает и дешифрует), католик, стремящийся вернуться в ложи в качестве агента правительства, муж, весело переносящий отсутствие своей жены, думающий о ее приезде, только чтобы пресечь злонамеренные слухи, старик, который смутно предвидит духовное призвание и пишет своего „Папу" в момент, когда он думает о выборе нового папского нунция в Петербург, — все эти лица, последовательно скрываемые под маской добродетели и чести, напоминают скорее Тартюфа, чем Евангелие» (*Triomphe R.* Joseph de Maistre. P. 32).
3. *D*[*arcel*] *J.-L.* Alexandre I[er], Empereur de Russie // Maistre J. de. Œuvres suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre / Ed. P. Glaudes. Paris, 2007. P. 1119.
4. Курсив здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, принадлежит цитируемому тексту.

> в России с целью опровергнуть политический проект Александра, должны быть интерпретированы прежде всего как духовное увещевание, адресованное русскому государю его тайным католическим советником[1].

Если Местр и претендовал на роль Ментора при молодом царе, то Александр явно не считал себя Телемахом. Даже по отношению к своему настоящему ментору Ф.С. Лагарпу он скорее лишь разыгрывал эту роль.

Ф. Лафаж предлагает другую роль для Местра: «серый кардинал» (éminence grise), который закулисно влиял на внешнюю и внутреннюю политику царя и сыграл решающую роль в отставке Сперанского[2]. Этот же образ, правда дополненный новой параллелью: «Местр — Александр/Гете — Наполеон» был повторен в книге Б. Микеля[3].

В целом французские авторы, изучающие русские отношения Местра, опираются если и не исключительно, то в основном на его собственные тексты. Призыв Ж.-Л. Дарселя к своим французским коллегам — обратиться к русским архивам и изучать пребывание Местра в Петербурге в «контексте личности Александра I, идейных споров

1. *Maistre J. de.* Œuvres suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre. P. 1120. См. также: *Darcel J.-L.* Joseph de Maistre, nouveau mentor du prince: le dévoilement des mystères de la science politique // Darcel J.-L. Écritures du pouvoir et pouvoirs de la littérature. Montpellier, 2001 [https://books.openedition.org/pulm/209].
2. *Lafage F.* Le compte Joseph de Maistre (1753–1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique. Paris, 1998. P. 177, 179. О роли Местра в отставке Сперанского см. главу I.
3. *Miquel B.* Joseph de Maistre. Un philosophe à la Cour du Tsar. Paris, 2000. P. 189. Эта единственная французская книга о пребывании Местра в России, к сожалению, почти ничего не добавляет к уже имеющимся работам. Автор прекрасно осознает важность петербургского периода в жизни своего героя и даже склонен считать, что вся его предшествующая жизнь «подготовила это великое путешествие». Своей целью он ставит «проследовать на мгновение (*l'espace d'un moment*) за этим савойским мыслителем XIX века в город его изгнания Санкт-Петербург» (p. 12). Пребывание Местра в Петербурге описывается живо и увлекательно, но при этом сам Петербург в изображении автора предстает скорее как декорация, чем живой мир, с которым сложно взаимодействовал Местр на протяжении очень разных четырнадцати лет.

и проблем эпохи» — все еще не был услышан. Между тем идея межкультурного диалога русских и французских исследователей в этой области напрашивается сама собой. Тем более что плодотворное начало такого диалога, к сожалению оборванного не по вине его участников, было положено уже около ста лет назад сотрудничеством русского историка А.Н. Шебунина и уже упомянутого французского историка Ф. Вермаля. Результатом стала публикация в «Литературном наследстве» источников о пребывании Местра в России, предваряемая классической статьей А.Н. Шебунина, которая, в свою очередь, выросла из его обширного и, к сожалению, незавершенного исследования Священного союза.

А.Н. Шебунин сумел вписать Местра одновременно в европейский контекст идейной борьбы с наследием Французской революции[1] и в русский контекст Александровской эпохи[2]. Международный успех книги Местра «Рассуждения о Франции» на фоне богатой контрреволюционной публицистики объясняется тем, что другие авторы, как правило, предлагали конкретные меры по борьбе с революцией, а поскольку революция не стояла на месте, то эти рекомендации быстро устаревали. Местр же был фаталистом, абсолютно уверенным в поражении революции; он не знал лишь точной даты реставрации. Это позволило ему создать, как пишет А.Н. Шебунин, «стройную цельную доктрину. 18-му веку с его верой в разум и свободную волю человека противопоставляется здание исторического фатализма, увенчанное религиозным куполом»[3]. Революция должна изжить себя сама внутри Франции, интервенция не только нежелательна, но и вредна. Единственное, что может сыграть роль, — это мир и дипломатическое давление на Францию со стороны европейских держав.

Деятельность Местра делилась между его дипломатическими обязанностями и пропагандой католицизма. И то

1. *Шебунин А.Н.* Европейская контр-революция в первой половине XIX века. Л., 1925. С. 30–36.
2. *Степанов М.* [*Шебунин А.Н.*] Жозеф де Местр в России. С. 577–625.
3. *Шебунин А.Н.* Европейская контр-революция. С. 47.

и другое встречало определенные трудности. В первом случае ничтожность сардинского короля, его зависимость от милостей Александра I сильно ограничивали Местру свободу действий. Во втором случае возможности католической пропаганды в православной стране при всей религиозной терпимости начала александровского царствования не были безграничны. Только заметное общественное положение могло обеспечить Местру успешное, насколько это вообще было возможно, продвижение в обоих направлениях. Его энциклопедическая эрудиция, парадоксальность мышления и ораторское мастерство быстро позволили ему занять видное место при дворе и в домах русской знати. А.Н. Шебунин показал, как менялось окружение Местра на протяжении его пребывания в России. До Тильзитского мира оно состояло из наиболее близких к царю людей, круг которых не был единым и включал в себя «реакционные салоны (Толстых и Вяземской) и салоны „тористские“, т.е. проправительственные (Кочубея и Строгановых)»[1]. После Тильзита Местр, который де-юре был французским подданным, вынужденно отдалился от придворных сфер, но круг его петербургских знакомств значительно расширился и, «что важно, составил оппозицию правительству»[2]. Местр оказался в сложном положении. С одной стороны, он понимал, что мир с Наполеоном — вынужденная и временная мера («Александр в 1807 г. не мог не пойти на мир и союз с Наполеоном»[3]), но, с другой стороны, развернувшиеся в этот период реформы Сперанского вызывали у него активное неприятие. В равной степени для него был неприемлем и выдвинувшийся одновременно со Сперанским Аракчеев («Мы погибли, если это революционное капральство пустит корни» (XI, 38–41; 328)[4]). Верный своей тактике быть близким к правительственным кругам, Местр через своего

1. *Степанов М.* [*Шебунин А.Н.*] Жозеф де Местр в России. С. 590.
2. Там же. С. 593.
3. Там же.
4. Там же. С. 594.

друга — военного министра и франкофила П.В. Чичагова — стремится поддерживать отношения и с профранцузской партией. Он принимает решение съездить во Францию для личных переговоров с Наполеоном об интересах Савойской династии. Это намерение получает поддержку министра иностранных дел Н.П. Румянцева, и Местр через французского посла Рене Савари передает письмо Наполеону, но ответа не получает — «разговаривать Наполеону с ним было не о чем»[1]. Период между Тильзитом и войной 1812 года — время наибольшей активности Местра. По мере ослабления его дипломатических возможностей возрастала его общественная активность: он сближается с петербургскими иезуитами, становится частым собеседником русских женщин, принявших католицизм. Дружеские отношения связывают его с Роксандрой Стурдза, фрейлиной императрицы, и ее братом Александром Стурдзой, делающим дипломатическую карьеру. Министру просвещения А.К. Разумовскому Местр дает «дружеские» советы, направленные на формирование образовательной политики в России. Он посещает заседания «Беседы любителей русского слова».

1812 год становится пиком русской карьеры Местра. Отставка Сперанского, новый курс на разрыв с Францией и подготовка войны с ней сближают Местра с Александром I. Но прекрасные перспективы, открывшиеся на мгновение перед сардинским посланником, исчезают так же быстро, как и появляются. С началом войны царь теряет к нему интерес. Послевоенный период, отмеченный мистикой Священного союза, деятельностью Библейского общества и изгнанием иезуитов из обеих столиц, сводит деятельность Местра фактически на нет, в результате чего он вынужден покинуть Россию.

Тем не менее его влияние на русское общество, как показал А.Н. Шебунин, «распространялось и за пределы реакционных группировок»[2]. В своем кратком обзоре истории

1. Там же. С. 594.
2. Там же. С. 615.

этого влияния исследователь указал декабристов М.Ф. Орлова и М.С. Лунина, а также П.Я. Чаадаева, Ф.И. Тютчева и Л. Толстого[1]. Продолжил бы А.Н. Шебунин изучение этой темы — остается предметом печальных догадок, так как еще до выхода статьи он был арестован и вскоре погиб в сталинских лагерях. Его работа, опубликованная под псевдонимом, до сих пор не утратила своего научного значения и составляет фундамент дальнейших исследований в этом направлении. После гибели ученого тема «Местр в России» на долгие годы выпала из поля зрения отечественных исследователей. Спустя более двадцати лет она вновь появляется в советской печати, правда в виде переводной работы итальянского историка-марксиста Джузеппе Берти. Хрущевская оттепель плюс коммунистическое мировоззрение автора, а также то, что Местру посвящена всего лишь глава в большой монографии, сделали эту публикацию возможной. И хотя читатель не найдет на ее страницах имени А.Н. Шебунина, зависимость итальянского исследователя от работы репрессированного русского историка вполне очевидна.

В 1962 году к русским отношениям Местра возвращается К.В. Пигарев в связи с изучением публицистики Тютчева:

> Предсказание Жозефа де Местра о том, что европейский мир стоит на пороге новой, неслыханной по своим размерам революции — социальной и религиозной — и что французская революция 1789 года была лишь ее преддверием, запало с юных лет в сознание Тютчева[2].

Усвоив одну из главных идей Местра — идею мирового единства, Тютчев, по мнению К.В. Пигарева, создал «свою систему великого славянского единства, систему Жозефа де Местра наизнанку»[3]. Исследование тютчевского

1. Об отношении Л. Толстого к Местру см.: *Эйхенбаум Б.М.* Лев Толстой. Книга вторая. 60-ые годы. М.; Л., 1931. С. 308–317.
2. *Пигарев К.В.* Жизнь и творчество Тютчева. М., 1962. С. 191.
3. Там же. С. 127.

восприятия Местра было продолжено В.А. Мильчиной[1]. Ею же в соавторстве с А.Л. Осповатом была опубликована и тщательно прокомментирована архивная статья Л.П. Карсавина о Местре[2].

В начале XXI века В.А. Мильчина опубликовала в двух изданиях на французском и английском языках обширную работу о восприятии Местра в России[3]. Исследовательница прослеживает реакцию на личность и сочинения своего героя на протяжении двух столетий, начиная с его современников и заканчивая своими. И хотя статья носит обзорный характер и в ней есть лакуны, неизбежные в работах такого рода, она имеет важное значение. Во-первых, она вводит европейского читателя в незнакомую ему область — восприятие Местра русскими мыслителями; во-вторых, она положила начало дальнейшим исследованиям этой темы в России. Количество работ по русской рецепции Местра постоянно растет. Различные ее аспекты рассматриваются в работах М.Б. Велижева[4], И.Ю. Виницкого[5], М.И. Дегтяревой[6], Е.Е. Дмитриевой[7], А.Л. Зорина[8],

1. *Мильчина В.А.* Тютчев и французская литература (Заметки к теме) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1986. Т. 45. № 4. С. 338–340.
2. *Карсавин Л.П.* Жозеф де Местр / Публ. А.Л. Осповата, прим. В.А. Мильчиной и А.Л. Осповата // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 93–118.
3. *Miltchina V.* 1) Œuvres de Joseph de Maistre en Russie: Aperçu de la réception // Revue des études maistriennes. 2001. No. 13. P. 63–89; 2) Joseph de Maistre's Work in Russia: A Look at their Reception // Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selectes Studies / Ed. by R.A. Lebrun. Monreal; Kingston; London; Ithaca, 2001. P. 241–270.
4. *Велижев М.Б.* Чаадаевское дело. Идеология, риторика и государственная власть в Николаевской России. М., 2022 (ук.).
5. *Виницкий И.Ю.* Граф Хвостов и граф де Местр. Гео-филологические фантазии в эпоху наполеоновских войн // Летняя школа по русской литературе. 2017. Т. 13. № 2. С. 91–126.
6. *Дегтярева М.И.* Жозеф де Местр и его русские «собеседники»: опыт философской биографии и интеллектуальные связи в России. Пермь, 2007.
7. *Дмитриева Е.Е.* Обращение в католичество в России в XIX в. (историко-культурный контекст) // Arbor mundi. Мировое древо. 1996. Вып. 4. С. 84–110.
8. *Зорин А.Л.* Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001 (ук.).

М.Л. Майофис[1], О.В. Марченко[2], Б.В. Межуева[3], В.А. Мильчиной[4], А.Ю. Минакова[5], М.В. Пантиной[6], Л.В. Полякова[7], А. Рачинского[8], Д.А. Ростиславлева[9], С.С. Хоружего[10], Е.Н. Цимбаевой[11], К. Арментерос[12], Д. Эдвардса[13]. Однако, несмотря на значительность полученных ими результатов, время для

1. *Майофис М.Л.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008 (ук.).
2. *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете) // Соловьевские исследования. 2014. № 4 (44). С. 124–141.
3. *Межуев Б.В.* Владимир Соловьев и де Местр: опыт переосмысления средневекового сознания // Тетради по консерватизму. 2017. № 1. С. 32–37.
4. *Мильчина В.А.* 1) При чем тут Кондильяк? (комментарий к одной фразе из романа Тургенева «Отцы и дети») // Шаги/Steps. 2019. Т. 5. № 2. С. 149–156; 2) «И вечные французы…». С. 8–27, 134–135.
5. *Минаков А.Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011 (ук.).
6. *Пантина М.В.* 1) Письма Жозефа де Местра к Роксандре Стурдза: к вопросу о коммуникативных стратегиях сардинского дипломата при Российском дворе // Русская литература. 2023. № 1. С. 98–112; 2) Жозеф де Местр и Петр Чаадаев: культурный трансфер католических идей. Вестник СПбГУ. Серия «Язык и литература». 2023. Т. 20 (3). С. 567–578; 3) К проблеме рецепции Ж. де Местра русской культурой рубежа XIX–XX вв. (Вл. Соловьев, Н. Бердяев) // Studia Litterarum. 2018. Т. 3. № 4. С. 26–39.
7. *Поляков Л.В.* У истоков российского консерватизма: Николай Карамзин и Жозеф де Местр // Тетради по консерватизму. 2016. № 4. С. 40–60.
8. *Рачинский А.* Большая «семья» Жозефа де Местра в России // Тетради по консерватизму. 2017. № 1. С. 21–31; *Rachinski A.* Napoléon et Alexandre I. La guerre des idées. Paris, 2002. P. 180–245.
9. *Ростиславлев Д.А.* Жозеф де Местр о целях и перспективах просвещения в России // Человек эпохи Просвещения. М., 1999. С. 188–202.
10. *Хоружий С.С.* Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 79–93.
11. *Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М., 1999.
12. *Armenteros C.* Preparing the Russian Revolution: Maistre and Uvarov on the History of Knowledge // Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin. Leiden; Boston, 2011. P. 213–248.
13. *Edwards D.W.* Count Joseph de Maistre and Russian Educational Policy, 1803–1828 // Slavic Review. 1977. Vol. 36. No. 1. P. 54–75.

написания обобщающих трудов еще не наступило. Предлагаемая читательскому вниманию книга ни в коей мере не претендует на подведение итогов. Ее цель — внести посильный вклад в изучение связей Местра с Россией. Насколько весомым окажется этот вклад, предоставляю судить читателю.