

*Пантина Марина Викторовна*

Университет Сорбонна,  
Франция, 75005, Париж, ул. Виктора Кузена, 1  
pantinamarina@gmail.com

## Жозеф де Местр и Петр Чаадаев: культурный трансфер католических идей\*

**Для цитирования:** Пантина М. В. Жозеф де Местр и Петр Чаадаев: культурный трансфер католических идей. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература*. 2023, 20 (3): 567–578. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2023.310>

Влияние Жозефа де Местра на П. Я. Чаадаева считается подтвержденным фактом, однако до сих пор не был проведен текстологический анализ заимствований в «Философических письмах». Проблематика данной темы заключается в многообразии интерпретаций мысли савойского философа в России, приводящей к парадоксальной возможности приходиться к противоположным выводам, основываясь на одних и тех же произведениях де Местра. Им вдохновлялись и консервативные мыслители, и Чаадаев, произведения которого воспринимались современниками как оппозиция теории официальной народности. Для исследования этой проблемы использована методология изучения рецепции М. Эспаня, предполагающая возможность создания нового семантического значения при восприятии идеи в ином культурном или политическом аспекте. В данной статье мы сосредотачиваемся на стратегиях Чаадаева при интерпретации мысли де Местра и значимых различиях, которые возникают при адаптации идей савойского философа для читателей «Философических писем». Новизна исследования заключается в сопоставительном анализе текстов двух авторов, что позволяет уйти от констатации самого факта заимствования к его специфическому использованию, характерному для Чаадаева и эпохи создания произведения в России. При данном подходе фокус исследования смещается на текст реципиента и восприятие мысли савойского философа в конкретном историческом контексте. Автор статьи приходит к выводу, что и Чаадаев, и де Местр совпадали в своих воззрениях на влияние раскола на развитие России, считая его пагубным. Однако для де Местра перспектива синтеза между Востоком и Западом представляется возможной в случае, если Россия примет католичество. С точки зрения Чаадаева, такая возможность уже упущена, что придает его мысли пессимистическое звучание.

*Ключевые слова:* история рецепции, культурный трансфер, католичество, русская литература XIX в.

Жозеф де Местр прибыл в Санкт-Петербург, чтобы занять дипломатический пост сардинского посланника в 1803 г. Череда встреч, публикация работ философа и непрерывная корреспонденция между де Местром и представителями российского истеблишмента и интеллигенции сделали это путешествие частью россий-

---

\* Исследование выполнено в рамках гранта № 21-78-10052 «От Кадисской конституции к Петербургскому восстанию: трансфер дискурсов, идей, эмоций в эпоху бидермайера» Российского научного фонда, <https://rscf.ru/project/21-78-10052/>.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

ской интеллектуальной истории. Одним из ее частных вопросов является проблема влияния консервативного философа де Местра на П. Я. Чаадаева.

Чаадаев был одним из первых видных русских читателей де Местра, который не встречался с ним лично, однако во время своего заграничного путешествия в 1823–1826 гг. мог ознакомиться с идеями де Местра в парижском салоне его последовательницы С. П. Свечиной. По словам И. С. Гагарина, этот салон был одним из ключевых мест распространения католицизма среди русских эмигрантов и путешественников того времени [Gagarine 1860].

Наиболее явно влияние де Местра на Чаадаева отразилось в его «Философических письмах»: это подтверждали еще его современники. Так, А. И. Тургенев, лично знакомый с Чаадаевым, писал брату в письме от 10 июля 1831 г.: «...система его (Чаадаева. — М. П.) есть точь-в-точь графа Мейстера (де Местра. — М. П.), модифицированная чтением немецких писателей» [Тургенев 1989: 157], а также в письме 1832 г. к П. Я. Вяземскому отмечает, что Чаадаев склоняется к системе де Местра и Бональда<sup>1</sup>. Легкость прочтения отсылок к савойскому философу подтверждает не только само влияние де Местра на «Философические письма» Чаадаева, но и указывает на степень распространения идей савойского философа в русском обществе середины XIX в.

Что касается непосредственных доказательств знакомства Чаадаева с творчеством де Местра, в переписке есть всего одно упоминание: в письме Тургеневу 1836 г. Чаадаев просит отправить ему «Исследование философии Бэкона» де Местра [Чаадаев 1989: 249]. Также мы знаем, что произведение «О Папе» входило в библиотеку Чаадаева [Абдуселимов 2008: 66].

В дальнейшем к теме этого влияния возвращались биографы и исследователи Чаадаева. Так, в 1897 г. П. Н. Милюков говорит о влиянии савойского философа на Чаадаева как о давно известном факте, но предпринимает попытку реконструкции обстоятельств, при которых русский мыслитель мог ознакомиться с творчеством де Местра [Милюков 1913: 333–334]. В 1931 г. французский исследователь К. Кене проводит параллели между произведением «О Папе» де Местра и «Первым философическим письмом Чаадаева», но не углубляется в текстологический анализ [Quénet 1931: 157–159]. История влияния Жозефа де Местра на русское общество XIX в. уже неоднократно становилась объектом исследований, как в статьях «Литературного наследия» 1930-х гг. [Степанов, Вермаль 1937; Маркович 1939], так и в более современных работах [Дегтярёва 2007]. В настоящее время практически ни одна статья о Чаадаеве не обходится без упоминания о влиянии де Местра [Мильчина, Осповат 1989; Велижев 2010; 2018].

Среди новейших исследований о Чаадаеве стоит упомянуть книгу М. Б. Велижева «Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в России» [Велижев 2022], которая является результатом более чем десятилетних исследований о русском философе. Автор рассматривает дело Чаадаева в политическом контексте, в качестве иллюстрации общественных процессов николаевской эпохи. Исследователь комментирует рецепцию де Местра следующим образом:

Главной новацией автора «Философических писем» в сравнении с теорией де Местра стал знаменитый скептицизм в отношении исторических перспектив России. Если де

<sup>1</sup> «...neigt er sich zu dem Maistre-Bonaldschen Systeme» (нем.) [Вяземский, Тургенев 1921: 301].

Местр пребывал в уверенности, что разрыв России с православием и союз с римским папой чисто гипотетически, но были вероятны, то Чаадаев уже не предвидел никакой возможности интеграции России в Европу на корректных религиозных основаниях, что стало очевидно по окончании Русско-турецкой войны [Велижев 2022: 34].

Вектор изучения различий, выходящий за рамки констатации заимствований у де Местра в «Философических письмах» Чаадаева кажется нам продуктивным. Такой подход позволяет поместить исследование в область рецепции европейских мыслителей в России, а также задаться вопросом о том, какой именно трансформации подвергалась мысль де Местра после его отъезда из России. В методологическом отношении мы опираемся на работы М. Эспаня, в которых автор призывает обратить внимание на изменение семантического кода идеологического послания при его переносе на другую культурную почву [Espagne 1999: 8, 19–21]. В нашей статье мы используем сравнительный анализ текстов, который не был проведен в более ранних исследованиях, для того, чтобы определить тот новый смысл, который придает Чаадаев идеям известного консервативного философа.

Исследование этой трансформации поможет также в понимании развития восприятия де Местра в России, чьи читатели зачастую приходили к диаметрально противоположным выводам, накладывая на мысль савойского философа собственные убеждения. Де Местра читали одновременно и славянофилы, вдохновляясь его консервативными идеями, и западники, в поисках нового европейского, католического пути развития России [Miltchina 2001: 76]. Таким образом, возможно поставить вопрос не только о влиянии де Местра на Чаадаева, но и о культурном трансфере европейских идей, которые начинают циркулировать и интерпретироваться в зависимости от горизонта восприятия самого автора, а затем и его читателей.

В статье мы рассмотрим произведение де Местра «О Папе» («Du Pape»), в большей степени ассоциировавшимся у русских читателей с его именем. Этот трактат, в свою очередь, был ответом на «Рассуждения о духе и доктрине Православной церкви» («*Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*») А. С. Стурдзы [Sturdza A. 1816], в котором автор высказывался о католицизме критически [Gervas 2008: 193]. Де Местр, лично знакомый с семьей Стурдзы, счел нужным написать фундаментальное опровержение. Именно «О Папе» привлекало внимание русских читателей, которые интересовались возможностью католического влияния в России. Среди них были и Чаадаев, и, позднее, В. С. Соловьев.

Как известно, после публикации першого «Философического письма» в 1836 г. разразился скандал. Много новых нюансов его возникновения раскрывает последняя книга Велижева [Велижев 2022]. В интеллектуальной среде критике подвергался в первую очередь пессимизм Чаадаева в отношении будущего России, вызывая возмущение как традиционалистов, так и либералов.

Чаадаев утверждает, что у страны нет ни прошлого, ни будущего, и это отдаляет ее от европейских стран, которые пережили свою «юность» в период Средневековья и смогли пройти период становления благодаря католицизму и гуманистической традиции. Эта традиция долга по отношению к ближнему позволила европейцам найти свое собственное место в социальной системе. Россия, лишенная этого опыта после церковного раскола, выбрала путь Византии и вследствие этого подверглась татаро-монгольскому нашествию, что окончательно отделило ее путь

развития от общемирового. В изоляции от всего мира, русские чувствуют себя чужими и в своей стране.

Решение, которое предлагает Чаадаев, — пережить заново этапы истории Европы, начиная с разделения церквей, чтобы пройти через все необходимые стадии развития общества. Ключевая роль отводится религии: единство таинств и веры в католической церкви являются основой европейского единства. Идеал Европы для Чаадаева ни в коей мере не был воплощен в современности. Он выступает против секуляризированной философии века Просвещения. Спасение России для Чаадаева — в единении с дореволюционной Европой. Именно это сближает его с европейским консерватизмом.

Первая идея, которую Чаадаев заимствует у де Местра, — это разрушительная роль раскола. Сравним:

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
<p>Прекрасное явление — Россия. Расположенная между Европой и Азией, она принадлежит им обеим. Азиатский элемент, которым она обладает и который бросается в глаза, не должен быть для нее унижительным. В этом скорее можно было бы увидеть преимущество, но без связи с религией Россия имеет очень большие недостатки, такие, что я не уверен, что в глазах истинного судьи она ближе к истине, чем протестантские народы.</p> <p>Плачевный раскол греков и нашествие татар не позволили русским принять участие в великом движении европейской легитимной цивилизации, которое началось в Риме. Кирилл и Мефодий, славянские апостолы, получили свои полномочия от Святого Престола и даже отправились в Рим, чтобы сообщить о своей миссии. &lt;...&gt; Россия, таким образом, не получила общего влияния и не могла проникнуться вселенским духом, поскольку едва успела почувствовать руку понтификов. Поэтому ее религия находится снаружи и не проникает в сердца людей. &lt;...&gt; Как жаль, что самая могущественная из славянских семей в своем невежестве избежала великого учредительного скипетра, чтобы броситься в объятия жалких греков поздней Империи (Du Paire. P. 425–426, 429)<sup>2</sup>.</p>	<p>Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. &lt;...&gt;<sup>3</sup></p> <p>А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы — воображение и разум — и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. &lt;...&gt;</p> <p>В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. &lt;...&gt;</p> <p>В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства. Все там из него происходило, все к нему сходилось. Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и любое побуждение исходило из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу новых времен. Чуждые этому чудотворному началу, мы стали жертвой завоевания. И когда, затем, освободившись от чужеземного ига, мы могли бы воспользоваться идеями, расцветшими за это время среди наших братьев на Западе, мы оказались отторгнутыми от общей семьи, мы подпали рабству, еще более тяжкому и притом освященному самим фактом нашего освобождения. Сколько ярких лучей тогда уже вспыхнуло среди кажущегося мрака, покрывающего Европу. Большинство знаний, которыми ныне гордится человеческий ум, уже угадывалось в умах; характер нового общества уже определился и, обращаясь назад</p>

<sup>2</sup> [Maistre 1928]. (Далее — Du Paire.) Перевод с французского — автора настоящей статьи.

<sup>3</sup> [Чаадаев 1991]. (Далее — Письмо первое.)

к языческой древности, мир христианский снова обрел формы прекрасного, которых ему еще недоставало. До нас же, замкнувшихся в нашем расколе, ничего из происходившего в Европе не доходило. <...> После этого ясно, что если та сфера, в которой живут европейцы и которая одна лишь может привести род человеческий к его конечному назначению, есть результат влияния, произведенного на них религией, и ясно, что если слабость наших верований или несовершенство нашего вероучения удерживали нас вне этого всеобщего движения, в котором социальная идея христианства развилась и получила определенное выражение, а мы были отнесены к числу народов, которым суждено использовать воздействие христианства во всей силе лишь косвенно и с большим опозданием, то необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и наше воистину христианское побуждение, ибо ведь там все совершило христианство (Письмо первое. С. 323–334).

Можно отметить, что текст де Местра гораздо более синтетичен, чем соответствующие части первого «Философического письма». Де Местр начинает этот отрывок с комплимента географическому расположению России — между Европой и Азией. Чаадаев подхватывает эту мысль, и развивает до идеи о нереализованной возможности России объединить духовные начала воображения и разума и вобрать мировой исторический опыт. Если для де Местра возможность такого синтеза еще существует, то Чаадаев исполнен пессимизма и подчеркивает, что Россия упустила свой шанс и была оставлена Провидением. Если де Местр писал с оптимизмом о Европе и Азии, то Чаадаев подменяет их понятиями Запада и Востока, которые для него воплощаются в конкретных государствах — Китае и Германии.

В то же время сложно не заметить явную неприязнь де Местра к немецкой философии и протестантизму. Она выражается и в процитированном нами отрывке: «...без связи с религией Россия имеет очень большие недостатки, такие, что я не уверен, что в глазах истинного судьи она ближе к истине, чем протестантские народы». Идеалы старой Европы для него не могли бы воплотиться в протестантской стране. Чаадаев же, как и многие дворяне в то время, учился в Германии и со студенческих лет вдохновлялся трудами Ф. Шлегеля и других немецких романтиков [Зорин 2001: 352]. Именно эта страна воплощает для Чаадаева достижения европейской мысли.

Авторы сходятся в определении причин разрыва между европейской и русской культурой: это церковный раскол и выбор России в пользу Византийской церкви. В приведенном выше отрывке мы можем проследить не только идейное, но и текстологическое заимствование. Об этом свидетельствует одинаковое использование эпитета *miserable* по отношению к Византии во французском оригинале: у де Местра «*misérables Grecs du Bas-Empire*» (Du Pape. P. 429), у Чаадаева «*misérable Byzance*»<sup>4</sup>, которую презирают европейские народы. Таким образом, Чаадаев делает отсылку к мнению савойского философа, придавая его мысли общеевропейское значение. Говоря о татарском нашествии, Чаадаев сожалеет об упущенных возможностях в культурном развитии страны и о продолжившемся разрыве с Европой.

<sup>4</sup> [Tchaadaev 1970: 48]. (Далее — Lettre I.)

Существенная разница в интерпретации де Местра и Чаадаева состоит в роли, которую савойский философ приписывает благотворной власти понтификов. Если для де Местра вопрос католичества первостепенной важности и стоит выше государственного устройства, то Чаадаев апеллирует к более позднему понятию культурной традиции.

Что касается интерпретации роли религии у Чаадаева, она также находится в диалогических отношениях с текстом де Местра. Чаадаев пишет: «...слабость наших верований или несовершенство нашего вероучения удерживали нас вне этого всеобщего движения»; во французском тексте «Первого письма» использовано выражение «insuffisance de notre dogme» (Lettre I.P.60), которое ближе к терминам, которыми оперирует де Местр, чем слово *вероучение*. Де Местр же в процитированном выше отрывке прямо указывает на отсутствие благотворного католического влияния. Таким образом, текст Чаадаева как бы дополняет высказывание де Местра, не повторяя его в точности. Если для де Местра католицизм — это единственно возможная религия, совпадающая с личными религиозными убеждениями автора, то Чаадаев рассматривает католицизм как способ постижения культурного и исторического наследия Европы, столь необходимого для развития России.

Однако в способе реализации католического пути для России авторы расходятся: если для де Местра достаточно того, чтобы страна приняла католичество и продолжила свое развитие в правильном русле, Чаадаев предлагает более утопическую концепцию, а именно отказаться от исторического прошлого и начать с начала, повторяя этапы развития европейской истории в русле католичества. В невыполнимости этого условия Велижев и видит пессимизм Чаадаева в сравнении с де Местром [Велижев 2022: 34].

Сравним два других отрывка о роли церкви в общественном развитии:

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
Пресвитерианские церкви, таким образом, своими разговорами пытаются заставить нас принять возможность республиканской формы, которая вообще не принадлежит им, кроме как в разделенном и конкретном смысле; то есть, что в каждой стране есть своя Церковь, которая является республиканской; но нет и не может быть республиканской христианской Церкви; так что пресвитерианская форма стирает часть Символа, которую служители этой веры, тем не менее, обязаны пронести, по меньшей мере, каждое воскресенье: «Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую» <sup>5</sup> . Ибо как только больше нет ни общего центра, ни управления, не может быть единства, и, следовательно, не может быть вселенской (или католической) церкви, поскольку нет конкретной церкви, которая, в этом случае, имеет конституционные средства, чтобы знать, находится ли она в единстве веры с другими (Du Pape. P. 5).	По отношению к внешним условиям вам пока достаточно знать, что учение, основанное на высшем начале единства и непосредственной передаче истины в непрерывном преемстве ее служителей, только и может быть самым согласным с подлинным духом религии, потому что дух этот заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил — в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей. Всякое иное учение, вследствие одного уже отпадения от учения первоначального, далеко отталкивает от себя возвышенное обращение Спасителя: «Молю тебя, Отче, да будут они одно, как мы одно» <sup>6</sup> и не желает водворения царства божьего на земле (Письмо первое. С. 321).

<sup>5</sup> Никео-Цареградский (Константинопольский) Символ веры. Курсив в источнике.

<sup>6</sup> Сокращенный текст Евангелия от Иоанна, 17.11. Современный полный перевод: «Отче Святы! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (комментарий из [Чаадаев 1991: 693]). Курсив в источнике).

В этих двух отрывках основная идея — сравнение церковного устройства с государственным. Де Местр использует метонимию, говоря о католической церкви и о государстве так, как если бы они подчинялись одним и тем же законам. Его цель — доказать несостоятельность республиканской формы правления, с независимыми церквями, в рамках единой апостольской церкви. Метафора республики отсылает к контрреволюционным идеям де Местра. Философ рассматривал институцию папской власти как опору для монархии и призывал европейских монархов подчиниться церковной католической власти, взять ее за образец, чтобы укрепить свои позиции. Что касается Чаадаева, он не поддерживал политику Николая I и никоим образом не содействовал укреплению царской власти в России. Также, несмотря на общественный и политический отклик на события французской революции, революционная угроза для монархии в России во второй четверти XIX в. еще не приобрела конкретных очертаний.

Однако Чаадаев заимствует некоторые идеи у де Местра. Следуя логике последнего, он пишет о служителях церкви, используя слово *ministres* (Lettre I. P. 4), а также характеризует саму церковь как «социальную систему». В своей аргументации де Местр цитирует Никео-Цареградский (Константинопольский) Символ веры, в то время как Чаадаев приводит сокращенную цитату из Евангелия от Иоанна на ту же тему единства церкви. В первом случае речь идет о символе веры, который имеет догматическую силу, во втором — о молитве, обращенной к Создателю, и Чаадаев стремился смягчить утверждение савойского философа посредством использования другой цитаты.

Разница стилистических регистров объясняется в том числе целями, которые преследуют оба философа. Если для де Местра первостепенным является доказательство политической значимости католической церкви, то для Чаадаева она становится источником вдохновения и новых идей для его собственных сочинений, даже если иногда он заимствует политическую терминологию де Местра. Согласно Велижеву, Чаадаев был в большей степени «салонным философом», в чьи задачи входило популяризировать уже существующие известные теории, не претендуя на создание собственной независимой философской системы [Велижев 2018: 16]. Де Местр, в свою очередь, стремился создать максимально логически и юридически обоснованную систему доказательств, преследуя в своих сочинениях не только литературные, но и вполне конкретные политические цели.

Сравним использование другой метафоры — тела Церкви, которую используют оба автора:

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
<p>Давайте никогда не забывать, что Церкви, отделенной от своего Главы, не было дано никаких обетований, и это логическая догадка, поскольку Церковь, как и любое другое нравственное тело, не может существовать без единства, и обетования могли быть даны только для единства, которое неизбежно исчезает с появлением Суверенного Понтифика (Du Pare. P. 15).</p>	<p>Народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство. Несмотря на их разделение на ветви латинскую и тевтонскую, на южан и северян, существует общая связь, соединяющая их всех в одно целое, явная для всякого, кто углубится в их общую историю. Вы знаете, что еще сравнительно недавно вся Европа носила название Христианского мира и слово это значилось в публичном праве. Помимо общего всем характера, каждый из народов этих имеет свой особый характер, но все это только история и традиция. Они</p>

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
	составляют идейное наследие этих народов. <...> Это мысли о долге, справедливости, праве, порядке. Они происходят от тех самых событий, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейского человека. А что вы видите у нас? (Письмо первое. С. 326–327).

На сей раз мы приводим эти отрывки не для того, чтобы обнаружить их сходство, но чтобы подчеркнуть значимые различия интерпретации. Де Местр заимствует понятия из «Общественного договора» Руссо, в четвертой главе которого естественное состояние человека противопоставляется общественному договору [Rousseau].

Для Чаадаева общая «физиология европейцев» подкрепляется повторяемостью католического обряда и традиции. В этом случае метафора «тела Церкви» отсылает к таинству Евхаристии, которое повторялось на протяжении веков во время мессы в разных европейских странах. Во время причастия верующие присоединялись к телу Церкви, и вследствие этого можно говорить о единой физиологии европейца в контексте экклесиастического единства. Таким образом, используя одну и ту же метафору «тела Церкви», авторы находятся в различных плоскостях: де Местр в социально-политической, а Чаадаев — в духовной и традиционной.

Однако в «Письме шестом» Чаадаев присоединяется к политическому высказыванию де Местра, повторяя структуру текста последнего:

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
Наиболее естественным и наименее опасным для наций, особенно новых и свирепых, несомненно, было вмешательство духовной силы. Гипотеза всех христианских государей, объединенных религиозным братством в своего рода вселенскую республику под мерным верховенством высшей духовной власти; эта гипотеза, говорю я, не шокирует и даже может быть представлена разумом как превосходящая институт Амфикионии. Я не вижу, чтобы современность придумала что-то лучшее или даже сопоставимое (Du Par. P. 274–275).	К несчастью, слишком долго держалась привычка видеть в Европе только отдельные государства. Устойчивость нового мира и его огромное превосходство над древним еще не оценены. Не обращали внимания на то, что в продолжение ряда веков Европа составляла настоящую федеральную систему или скорее как бы один народ и что эта система была разорвана лишь Реформацией. Но когда реформация произошла, общество уже было воздвигнуто навеки. До этого рокового события народы Европы смотрели на себя как на одно социальное тело, хотя и разделенное территориально на различные государства, но в нравственном отношении принадлежащее к одному целому <sup>7</sup> .

В приведенных отрывках оба автора описывают систему управления католической церкви. На сей раз де Местр прибегает к метафоре церкви как единой республике, в то время как Чаадаев говорит о федеральной системе управления, обвиняя реформацию в нарушении изначального единства церкви. Зная о нетерпимости де Местра к протестантизму, мы можем говорить о синтезе этих двух идей в «Письме шестом».

<sup>7</sup> [Чаадаев 1991: 401–402]. (Далее — Письмо шестое.)



Чаадаев также заимствует идею о роли папской власти, которая стирает национальные различия во имя единства католической церкви:

Ж. де Местр	П. Я. Чаадаев
<p>Ни один здравый и чистый ум не откажется признать действие Провидения в том всеобщем мнении, которое проникло в Европу и показало всем ее жителям, что Суверенный Понтифик — это источник европейского суверенитета, потому что одна и та же власть, действующая повсюду, стирает национальные различия, насколько это возможно, и потому что ничто так не объединяет людей, как религиозное единство (Du Pare. P. 411).</p>	<p>А папство, пусть оно и будет, как говорят, человеческим учреждением — как будто предметы такого порядка совершаются руками людей, — но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что в свое время оно возникло по существу из истинного духа христианства, и сегодня оно, оставаясь постоянно видимым знаком единства, является еще и знаком воссоединения. &lt;...&gt; Когда-то его поддерживало преклонение мира христианского и внутреннее чувство народов, которое заставляло их видеть в нем основу их спасения, временного и вечного; теперь то же производит его униженное положение среди земных держав; но все же оно в совершенстве выполняет свое назначение; оно и в наши дни централизует христианские мысли; оно и в наши дни их сближает помимо их воли, оно напоминает людям, отрекшимся от единства, высший принцип их веры и, благодаря этой черте своего небесного призвания, которым оно все проникнуто, оно величественно витает над миром земных интересов (Письмо шестое. С. 416–417).</p>

Де Местр в своем рассуждении ставит религиозную идентичность выше национальной, в то время как Чаадаев пишет о том, что религиозное единство сближает нации помимо их воли. Здесь мы можем говорить о прямом заимствовании идеи де Местра, однако текст Чаадаева, как и в других случаях, более просторен, содержит больше развернутых предложений и является толкованием мысли савойского философа.

Можно констатировать, что Чаадаев вне всякого сомнения вдохновлялся трактатом де Местра «О Папе» для создания «Философических писем», что подтверждают многочисленные заимствования и косвенные цитаты, а также текстовые совпадения. Чаадаев искал у савойского философа решения вопроса о европейском развитии России, которое тот предложил ранее, призывая Россию принять католичество.

Однако для Чаадаева католицизм был одним из возможных способов культурного единения с Европой, в то время как де Местр настаивает на догматическом и политическом аспектах папской власти. Если де Местр высказывается за расширение власти понтифика до управления государствами, то Чаадаев не сосредотачивается на аспекте власти и политики, предпочитая путь культурной интеграции. В случае де Местра, верного иезуитским традициям, речь идет об экспансии католического влияния; у Чаадаева можно найти программу интеграции России в общеевропейский исторический процесс, что определяет разницу предложенных стратегий.

Таким образом, философский и политический дискурс де Местра приобретает более литературную форму под пером «салонного философа» Чаадаева, который не

ставит своей целью убедить читателя в правоте своей мысли, а выражает пессимистические чувства при поиске новых путей развития России. Дискуссия о статусе философского произведения в России не нова, в частности в отношении творчества Чаадаева, и мы можем с уверенностью констатировать, что русский мыслитель изобретает форму, гораздо более близкую к жанру эссе, чем исходный философский трактат, на который он опирается.

В заключение можно подвести итог об изменениях идей де Местра под пером Чаадаева. Оба автора сходятся во мнении о пагубном влиянии раскола на развитие России, однако для де Местра возможность синтеза между Востоком и Западом еще существует, если Россия примет католичество. Для Чаадаева же такая возможность уже упущена, что придает его мысли пессимистическое звучание.

Мыслители придают ключевое значение католической церкви в преодолении разрыва между Россией и Европой. Для де Местра особенно значимой является фигура самого понтифика, в то время как Чаадаев апеллирует к более позднему понятию культурной традиции Европы, к которой могла бы присоединиться Россия. Католичество под пером Чаадаева становится средством к постижению европейского опыта, но не основной целью, как предлагал в своем проекте обращения России в католицизм савойский философ.

Де Местр неоднократно сравнивает устройство католической церкви с социальным и политическим, ставя знак равенства между монархией и властью Ватикана. В своей интерпретации Чаадаев не поддерживает монархические идеи де Местра, известного своими контр-революционными убеждениями, но сосредотачивается на метафоре «Тела церкви» в духовном смысле, поразумевая единство ритуала, которое, по его мнению, и служит гарантией общности европейского пути развития. Философы видят в реформации угрозу и новый раскол, а также считают, что католичество служит сближению наций даже вопреки их воле.

В дальнейшем рецепция де Местра в России приобретет два направления: католическое, западническое, и консервативное, традиционное. В силу политического контекста в России второй половины XIX в. читатели де Местра зачастую приходили к противоположным выводам, опираясь на одни и те же исходные тексты, на которые, в свою очередь, накладывалась интерпретация идей савойского философа, предложенная Чаадаевым в «Философических письмах».

## Источники

- Вяземский, Тургенев 1921 — *Переписка А. И. Тургенева с кн. П. Я. Вяземским*. Т. 1, 1814–1833. Пг.: Отд-ние рус. яз. и словесн. Рос. акад. наук; Рос. гос. акад. тип., 1921.
- Тургенев 1989 — Тургенев А. И. *Политическая проза*. М.: Советская Россия, 1989. С. 157.
- Чаадаев 1989 — Чаадаев П. Я. *Статьи и письма*. М.: Современник, 1989.
- Чаадаев 1991 — Чаадаев П. Я. *Полное собрание сочинений и избранные письма*. Т. I. М.: Наука, 1991.
- Maistre 1928 — Maistre J. de *Du Pape*. In: *Œuvres complètes*. Т. II. Lyon-Paris : Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1928.
- Rousseau — Rousseau J. J. *Du contrat social, ou principes du droit politique*. <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0004.pdf> (дата обращения : 29.06.2022).
- Sturdza 1816 — Sturdza A. *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*. Stuttgart: Chez J. G. Cotta, 1816.
- Tchaadaev 1970 — Tchaadaev P. *Lettres philosophiques*. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1970.

## Литература

- Абдуселимов 2008 — Абдуселимов М. А. *Социально-политические идеи Жозефа де Местра и консервативная мысль XIX века*. Дис. ... канд. полит. наук. М., 2008.
- Велижев 2010 — Велижев М. Б. Петр Яковлевич Чаадаев. В кн.: Чаадаев П. Я. *Избранные труды*. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–34.
- Велижев 2018 — Велижев М. Б. Чаадаев и официальный национализм. В кн.: *Чаадаев против национализма*. М.: Common Place, 2018. С. 6–50.
- Велижев 2022 — Велижев М. Б. *Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в России*. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Дегтярёва 2007 — Дегтярёва М. И. *Жозеф де Местр и его русские собеседники: опыт философской биографии и интеллектуальные связи в России*. Пермь: Астер, 2007.
- Зорин 2001 — Зорин А. *Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России последней трети XVIII — первой трети XIX века*. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
- Маркович 1939 — Маркович А. [Шебунин А. Н.] Жозеф де Местр и Сен-Бёв в письмах к Р. Стурдзе-Эдлинг. В сб.: *Литературное наследство: Русская культура и Франция III*. Т. 33/34. М.: Изд-во Акад. наук, 1939. С. 379–456.
- Милюков 1913 — Милюков П. Н. *Главные течения русской исторической мысли [1897]*. СПб.: Изд-во М. В. Аверьянова, 1913.
- Мильчина, Осповат 1989 — Мильчина В. А., Осповат А. Л. О Чаадаеве и его философии истории. В кн.: Чаадаев П. Я. *Сочинения*. М.: Правда, 1989. С. 3–12.
- Степанов, Вермаль 1937 — Степанов М., Вермаль Ф. [Шебунин А. Н.] Жозеф де Местр в России. В сб.: *Литературное наследство: Русская культура и Франция*. Т. 29/30. М.: Госиздат, 1937. С. 577–726.
- Espagne 1999 — Espagne M. M. *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Gagarine 1860 — Gagarine I. *Tendances catholiques dans la société russe*. Paris: C. Douniol, 1860.
- Ghervas 2008 — Ghervas S. *Réinventer la tradition: Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Miltchina 2001 — Miltchina V. *Ceuvres de Joseph de Maistre en Russie: aperçu de la réception de son œuvre*. *Revue des études maistriennes*. 2001, (13): 63–89.
- Quénet 1931 — Quénet C. *Tchaadaev et Les Lettres Philosophiques*. Paris: Honoré Champion, 1931.

Статья поступила в редакцию 15 декабря 2022 г.

Статья рекомендована к печати 15 мая 2023 г.

*Marina V. Pantina*

Sorbonne University,  
1, rue Victor Cousin, Paris, 75005, France  
pantinamarina@gmail.com

### Joseph de Maistre and Peter Chaadaev: Cultural transfer of Catholic ideas\*

**For citation:** Pantina M. V. Joseph de Maistre and Peter Chaadaev: Cultural transfer of Catholic ideas. *Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature*. 2023, 20 (3): 567–578. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2023.310> (In Russian)

The influence of Joseph de Maistre on P. Chaadaev is a confirmed fact, though the textological analysis of his “Philosophical Letters” has not yet been carried out. The problematic aspect

---

\* The study was carried out within the framework of grant no. 21-78-10052 “From the Cadiz Constitution to the St. Petersburg Uprising: Transfer of Discourses, Ideas, Emotions in the Biedermeier Era” of the Russian Science Foundation, <https://rscf.ru/project/21-78-10052/>.

of the topic is the variety of interpretations of the thought of the Savoyard philosopher in Russia, which leads to the paradoxical possibility of reaching opposing conclusions based on the same works of de Maistre. He also inspired the conservative thinkers and Chaadaev, whose works were perceived by his contemporaries as opposing the theory of official nationality. The methodology used to investigate this problem is M. Espagne's methodology of reception studies, which suggests the possibility of creating a new semantic meaning when an idea is perceived from a different cultural or political perspective. In this article, we focus on Chaadaev's strategies in interpreting de Maistre's thought and the significant differences that arise in adapting the Savoyard philosopher's ideas for the readers of the "Philosophical Letters". The novelty of the study lies in comparative analysis of the texts, which makes it possible to move away from stating the fact of borrowing to its specific use, characteristic of the author and the era when the work was written in Russia. With this approach, the focus of the study shifts to the recipient's text and the perception of the Savoyard philosopher's thoughts in a specific historical context.

*Keywords:* history of reception, cultural transfer, Catholicism, Russian literature of the 19<sup>th</sup> century.

## References

- Абдуселимов 2008 — Abduselimov M. A. *The socio-political ideas of Joseph de Mestres and nineteenth-century conservative thought*. Thesis for PhD in Political Sciences. Moscow, 2008. (In Russian)
- Велижев 2010 — Velizhev M. B. Petr Yakovlevich Chaadaev. In: Chaadaev P. I. *Izbrannyye trudy*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. P. 5–34. (In Russian)
- Велижев 2018 — Velizhev M. B. Chaadaev and the official nationalism. In: *Chaadaev protiv natsionalizma*. Moscow: Common Place Publ., 2018. P. 6–50. (In Russian)
- Велижев 2022 — Velizhev M. B. *The Chaadaev Affair: Ideology, Rhetoric and State Power in Russia*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2022. (In Russian)
- Дегтярёва 2007 — Degtiareva M. I. *Joseph de Maistre and his Russian interlocutors: an attempt at a philosophical biography and intellectual connections in Russia*. Perm: Aster Publ., 2007. (In Russian)
- Зорин 2001 — Zorin A. *Kormia dvuglavogo orla... Literature and State Ideology in Russia in the Last Third of the Eighteenth to the First Third of the Nineteenth Century*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. (In Russian)
- Маркович 1939 — Markovich A. [Shebunin A. N.] Joseph de Maistre and Saint-Beuve in letters to A. Sturdza-Edling. In: *Literaturnoe nasledstvo: Russkaia kul'tura i Frantsiia III*. T. 33/34. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk Publ., 1939. P. 379–456. (In Russian)
- Миллюков 1913 — Miliukov P. N. *The main currents of Russian historical thought (1897)*. St Petersburg: Izdatel'stvo M. V. Aver'ianova Publ., 1913. (In Russian)
- Мильчина, Осповат 1989 — Mil'china V. A., Ospovat A. L. On Chaadaev and his philosophy of history. In: Chaadaev P. I. *Sochineniia*. Moscow: Pravda Publ., 1989. P. 3–12. (In Russian)
- Степанов, Вермаль 1937 — Stepanov M., Vermal' F. [Shebunin A. N.] Joseph de Maistre in Russia. In: *Literaturnoe nasledstvo: Russkaia kul'tura i Frantsiia*. T. 29/30. Moscow: Gosizdat Publ., 1937. P. 577–726. (In Russian)
- Espagne 1999 — Espagne M. M. *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Ггарин 1860 — Gagarine I. *Tendances catholiques dans la société russe*. Paris: C. Douniol, 1860.
- Ггервас 2008 — Ghervas S. *Réinventer la tradition: Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Мильчина 2001 — Miltchina V. *Œuvres de Joseph de Maistre en Russie: aperçu de la réception de son œuvre. Revue des études maistriennes*. 2001, (13): 63–89.
- Квэнет 1931 — Quénet C. *Tchaadaev et Les Lettres Philosophiques*. Paris: Honoré Champion, 1931.

Received: December 15, 2022

Accepted: May 15, 2023