

УДК 821.0
ББК 87.3(4Фра)+87.3
(2Рос=Рус)53

К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ Ж. ДЕ МЕСТРА РУССКОЙ КУЛЬТУРОЙ РУБЕЖА XIX–XX ВВ. (Вл. СОЛОВЬЕВ, Н. БЕРДЯЕВ)

© 2018 г. М.В. Пантина

*Университет Париж-Сорбонна,
Париж, Франция*

Дата поступления статьи: 28 июня 2018 г.

Дата публикации: 25 декабря 2018 г.

DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-26-39

Аннотация: В статье рассматривается рецепция Жозефа де Местра в русской культуре на рубеже XIX и XX вв. Ж. де Местр — французский философ начала XIX в., который провел четырнадцать лет в Санкт-Петербурге, исполняя обязанности посла короля Сардинии. В этот период Ж. де Местр посещает салоны петербургского общества и оказывает значительное влияние на светскую и интеллектуальную жизнь города. В дальнейшем его образ, как писателя, так и как персонажа, остается в сознании интеллектуалов XIX и начала XX вв. В нашей статье мы анализируем интерпретацию идей де Местра у Вл. Соловьева и Н.А. Бердяева. Соловьев пишет статью о Ж. де Местре в словаре Брокгауза и Эфрона. Комментарии русского философа свидетельствуют о глубоком изучении творчества де Местра, но также и о критичном восприятии некоторых его идей. Важной темой для обоих философов становится «Вселенская церковь», каждый из них понимает ее по-своему. В статье мы анализируем сочинения Ж. де Местра и Вл. Соловьева, а именно «О папе» де Местра и «Россия и вселенская церковь» Соловьева. Н.А. Бердяев, в свою очередь, вдохновлялся как Соловьевым, так и де Местром. В своей работе «Философия неравенства» он ставит философов в один ряд и особенно сосредоточивается на контрреволюционных аспектах творчества де Местра. Мы прослеживаем динамику рецепции савойского философа и ее изменение в зависимости от исторического контекста на рубеже веков.

Ключевые слова: Жозеф де Местр, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, философия, религия, политика, Вселенская Церковь, контрреволюция.

Информация об авторе: Марина Викторовна Пантина — докторантка университета Paris-Sorbonne, École Doctorale III «Littératures françaises et comparée». Université Paris-Sorbonne, Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris.

E-mail: pantinamarina@gmail.com

Для цитирования: Пантина М.В. 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. DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-26-39



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

THE PROBLEM OF RECEPTION OF JOSEPH DE MAISTRE IN THE RUSSIAN CULTURE AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES (VLADIMIR SOLOVYOV, NIKOLAY BERDYAEV)

© 2018. M.V. Pantina

Paris-Sorbonne University,

Paris, France

Received: June 28, 2018

Date of publication: December 25, 2018

Abstract: The article examines the reception of Joseph de Maistre in Russian culture at the turn of the 19th and 20th centuries. J. de Maistre is a French philosopher of the early nineteenth century, who spent fourteen years in St. Petersburg acting as the Ambassador of the King of Sardinia. During this period, de Maistre visits conservative salons of St. Petersburg society and has significant influence on the social and intellectual life of the city. The main works of the philosopher are written in the “northern capital”. Later, his image, both as a writer and as a literary character, fuels the imagination of intellectuals in the 19th and early 20th centuries. This paper analyzes the interpretation of de Maistre’s ideas in Vladimir Solovyov’s and Nikolay Berdyaev’s works. Solovyov writes an article about de Maistre for the dictionary of Brockhaus and Efron. Comments of the Russian philosopher on the legacy of de Maistre reveal both his deep knowledge of the latter’s work, and critical attitude to some of his ideas. The concept of the “Universal Church” was important for both philosophers. But the question is: what does each of them put into this concept mean for each of them? What was their attitude towards Catholicism and Christianity? In order to answer these questions, I analyze the works by de Maistre and Solovyov, namely “About the Pope” by de Maistre and “Russia and the Universal Church” by Solovyov. Berdyaev, in his turn, was inspired by both Solovyov and de Maistre. In his work “The Philosophy of Inequality,” he puts these philosophers on a par with each other, and especially focuses on the counter-revolutionary aspects of de Maistre’s work. The article traces the dynamics of de Maistre reception and its dependence on the historical context at the turn of the century.

Keywords: Joseph de Maistre, Solovyov, Berdyaev, philosophy, religion, politics, counter-revolution, Universal Church.

Information about the author: Marina V. Pantina, doctoral student of the Paris-Sorbonne University, École Doctorale III “Littératures françaises et comparée”. Université Paris-Sorbonne, Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris.

E-mail: pantinamarina@gmail.com

For citation: Pantina M.V. The Problem of Reception of Joseph de Maistre in the Russian Culture at the Turn of the 19th and 20th Century (Vladimir Solovyov, Nikolay Berdyaev). *Studia Litterarum*, 2018, vol. 3, no 4, pp. 26–39. (In Russ.)

DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-26-39

Жозеф де Местр родился в Савоие и был вынужден эмигрировать после французской революции. Его идеи до конца формируются уже после отъезда из Шамбери, где он занимал должность магистрата и не помышлял всерьез о литературной карьере. Беспокойная жизнь в эмиграции, сблизившая его с соотечественниками в изгнании, дала де Местру доступ в литературные салоны Женевы. Он начинает писать произведения острой контрреволюционной направленности, что привлекает к автору внимание государей. В 1803 г. он получает назначение в Санкт-Петербург посланником короля Сардинии. Де Местру предстоит непростая задача: добиться поддержки Александра I для королевства, потерявшего земли Пьемонта, не имея достаточных средств даже на жизнь в соответствии с занимаемым статусом. Чтобы наладить нужные связи, де Местр начинает вести светский образ жизни, становится вхож в петербургские салоны. Как показывает в своей статье В.А. Мильчина, он не был равнодушным «мастером светской беседы», но использовал свою риторику для того, чтобы «обращать собеседников в свою веру» [3, с. 137], независимо от того, шла речь о его политических и философских убеждениях или о религиозных. Умение убеждать и послужило причиной неудовольствия российского императора: карьера де Местра в России заканчивается с изгнанием иезуитов; его обвиняют в прозелитизме и приписывают его влиянию обращения в католичество в знатных кругах. Несмотря на сложности, с которыми приходится сталкиваться автору, именно северная столица становится местом, где написаны его основные произведения. Популярность де Местра не заканчивается с его отъездом в Турин, но становится частью русской литературной и политической мысли XIX в.

В нашей работе мы хотели бы обратиться ко второй волне рецепции философа, а именно преломлению его идей на рубеже XIX и XX вв. Для сравнения мы выбрали Владимира Соловьева и Николая Бердяева, чтобы проследить динамику изменения восприятия Жозефа де Местра до и после революции 1917 г.

Соловьев был знаком с работами философа, о чем свидетельствует статья о Жозефе де Местре, опубликованная им в словаре Брокгауза и Эфрона [4]. В интерпретации Соловьева важным становится отношение де Местра к власти, которое, с его точки зрения, превалирует над духовным предназначением римской церкви. Желание мирской или политической власти становится сильнее духовного предназначения церкви. С точки зрения Соловьева, которую он излагает в работе «*La Russie et l'église universelle*» [10] («Россия и Вселенская Церковь», опубликована в Париже в 1889 г.), если церковь теряет свою отдельную от мирской власти позицию, то тем самым она лишается и духовной составляющей и самодискредитируется. С другой стороны, чувство ненависти и презрения, которое Жозеф де Местр испытывает к противникам власти папы, не соответствует христианскому мировоззрению.

Соловьев также не принимает теорию искупления де Местра, согласно которой ответственность за грехи предков лежит на каждом человеке, и Бог может покарать народы для человечества по своему смотрению. Объясняя истоки его мировоззрения, Соловьев говорит о смешении языческих и христианских понятий в дискурсе де Местра:

Забывая, что христианское понятие жертвы и искупления хотя и связано исторически с известными до-христианскими учреждениями, но в силу именно этой связи упраздняет их, М. постоянно смешивает христианский смысл искупления с языческим и доходит до защиты смертной казни и до своего пресловутого риторического апофеоза палача, который доставил репутацию кровожадности писателю, бывшему в частной жизни великодушным, мягким и добрым [4, с. 350].

С точки зрения Соловьева, «Для доктрины, желающей быть всецело христианскою, признавать окончательным принципом человеческой общности факт поглощения низшими существами друг друга — значит

произнести себе смертельный приговор» [4, с. 351]. Критика Соловьева относится в первую очередь к пониманию христианства де Местром, а не к его политическим убеждениям или личным качествам.

Чтобы лучше разобраться в сходствах и различиях философской интерпретации религии у Соловьева и де Местра, обратимся к их собственным сочинениям. В «О Папе» де Местр утверждает превосходство галликанской национальной церкви над остальными: «Христианство в добрый час дошло до Французов, с легкостью, которая могла быть только результатом особенной близости. У Галликанской церкви почти не было детства; так сказать, с рождения она стала первой из национальных церквей и наибольшей опорой единства»¹ [7, р. XXVII].

Что касается формы управления церковью и понимания Вселенской Церкви, де Местр совершает перенос от духовной стороны вопроса к политической: «Либо, если есть что-то очевидное как для разума, так и для веры, это то, что Вселенская Церковь — это монархия. Сама идея универсальности подразумевает эту форму правления, абсолютная необходимость которой основана на двух причинах — количества субъектов и географической обширности империи» [7, р. 3].

Объясняя свою позицию, де Местр говорит о том, что церковь должна быть управляема, как и любое другое государство, а если власть не будет абсолютной, то управлять ею будет невозможно: «Точно так же и с Церковью: так или иначе, необходимо ею управлять, как и любой другой организацией; иначе не будет большего соединения, единства и единения. Это управление по своей природе непогрешимо, то есть абсолютно, иначе оно и не сможет управлять» [7, р. 3].

Согласно мысли философа, Вселенская церковь может быть единой только при монархическом, а не республиканском устройстве, и поддерживать можно лишь такую Вселенскую церковь: «Поддержать множество независимых церквей, значит поддержать, другими словами то, что политические правительства Европы являются единым и универсальным правительством» [7, р. 5]. Для де Местра в первую очередь важна монархическая форма управления церкви, через которую можно достичь вселенского единства.

¹ Здесь и далее перевод мой. — М.П.

Соловьев видит вселенское единство в автономии церкви от государства:

Национальная Церковь, если она не хочет покориться абсолютизму Государства, то есть перестать быть Церковью и сделаться департаментом гражданской администрации, необходимо должна иметь реальную опору вне Государства и нации; связанная с этой последней природными и историческими узами, она должна в то же время в своем качестве Церкви входить в состав более широкого социального круга, с независимым центром и вселенской организацией, при чем местная Церковь может быть лишь частным органом этой последней [5].

Вселенская Церковь у Соловьева становится способом противостояния притязаниям светской власти через общий и универсальный духовный центр, в то время как у де Местра вселенская церковь служит для укрепления монархии.

Согласно Соловьеву, каждый человек, нация или класс, утверждаясь отдельно от богочеловеческого единства, встает на ложный путь, уводящий его от истины:

Каждое отдельное существо — нация, класс, индивид — поскольку оно утверждает в себе для себя и обособляется от богочеловеческого целого, действует против истины; и если истина жива в нас, она должна противоборствовать и проявиться, как справедливость. Таким образом, познав вселенскую солидарность (единство в целостности) как истину, осуществив ее на деле, как справедливость, возрожденное человечество будет в состоянии ощутить ее, как внутреннюю свою сущность, и вполне овладеть и наслаждаться ею в духе свободы и любви [5].

Если у де Местра речь идет об экспансии монархического принципа на церковь и на управление всеми государствами, то Соловьев говорит о духовных основах, которые должны противостоять любой временной и мирской власти. Мирская же власть должна по доброй воле ориентироваться на христианские ценности и искать поддержки у церкви.

Соловьев критикует славянофилов за бессмысленный протест против папской власти: «Таким образом, все ваше “православие” и вся ваша

“русская идея” в сущности только национальный протест против вселенской власти папы. Но, *во имя чего?*» [5].

Приверженцы национальной русской идеи теряют свою точку опоры, признав папство легитимной властью, но, возможно, нашлись бы другие основания для церкви, предполагает философ: «Но если признать папство законным учреждением, то что делать тогда с “русской идеей” и с привилегией национального православия? Итак, раз наше религиозное будущее не может опереться на официальную Церковь, нельзя ли найти для него более глубоких основ в самом русском народе?» [5].

Как де Местр, так и Соловьев приводят в качестве образца взаимодействия государства и церкви времена Карла Великого. Жозеф де Местр видит в качестве продолжателей этого дела французскую церковь и государственность, русский философ — славянские церкви. Однако в этих, казалось бы, симметричных подходах, использующих схожую историческую аргументацию, есть принципиальные отличия. Соловьев ищет единства и самобытности (самоопределения) славянских церквей за счет включения в общемировой процесс, и при этом выступает за автономность церкви от государства. Быть духовным ориентиром для христианских государств — это, по мнению философа, задача Вселенской Церкви. Жозеф де Местр видит предназначение французской католической церкви в реставрации монархии, а Вселенская Церковь, по его мнению, должна также работать на укрепление этой вертикали власти во всех странах. То есть власть и церковь едины, но центр смещен в сторону церковной власти папы.

Если для де Местра, пережившего французскую революцию, которая раз и навсегда изменила его уклад жизни, важна в первую очередь консерваторская и традиционалистская идея возвращения государственных устоев, которые не должны подвергаться сомнению, то дискурс Соловьева более открыт и диалогичен. Русский философ не поддерживает позицию официальной церкви и не раз упрекает православие в некотором бездействии в надежде на спасение путем одной лишь молитвы. Он ищет синтеза и слияния тенденций западной церкви с восточной и стремится к утопии власти духовной, осуществляемой Вселенской церковью над душами людей.

Различно и отношение философов к смертной казни: если де Местр в «Санкт-Петербургских вечерах» оправдывает необходимость палача как орудия в руках божьей власти, то для Соловьева это совершенно неприем-

лемо. Так, на восемьдесят лет позже издания «Санкт-Петербургских вечеров», в русской философии оформляется мысль Вл. Соловьева, обращающаяся к тем же вопросам католичества и Вселенской Церкви, но под новым углом ненасилия и автономной христианской религии, не стоящей на службе у государств.

Соловьев, в свою очередь, повлиял на всю философию Серебряного века, в том числе и на ту ее часть, которая развивалась в эмиграции после революции 1917 г. Идеи контрреволюции, так занимавшие де Местра, выходят на первый план в новом русском контексте. Н.А. Бердяев в работе «Философия неравенства» ставит в один ряд де Местра и Соловьева, объединяя их по принципу «не-революционности»:

Лучшие люди не были с вами. Они черпали творческую энергию в глубине жизни. И если чужд им был консерватизм внешний и политический, то начало консерватизма глубинного и духовного всегда можно найти у них. Эта консервативная глубина есть у самых больших людей XIX века, она есть у Гете, у Шеллинга и Гегеля, у Шопенгауэра и Р. Вагнера, Карлейля и Рескина, у Ж. де Мэстра, у Вилье де Лиль Адана и Гюисманса, у Пушкина и Достоевского, у К. Леонтьева и Вл. Соловьева. Она есть у тех, которые жаждут новой, высшей жизни и не верят в революционные пути ее достижения [2, с. 374].

Интересно, что Бердяев называет чуждость идеям революции консерватизмом, при этом находя именно в нем творческое начало. Продолжая мысль Бердяева, мы можем интерпретировать творческое начало как разницу между горизонтом ожидания читателя и новизной произведения, которые и составляют, согласно теории рецептивной эстетики Х.-Р. Яусса, феномен искусства [6]. Таким образом, мы можем проследить, как, апеллируя к категориям, которыми пользуется де Местр в своих работах в начале XIX в., его читатель Вл. Соловьев дает им новое звучание на рубеже XIX и XX вв. и как, после революции 1917 г. они находят новое прочтение в русской эмиграции.

Если для Соловьева неприемлема теория возмездия де Местра, Бердяев, наоборот, выбирает для обоснования своих идей в «Философии неравенства» идею о сатанинской природе всякой революции и интерпретирует ее как кару за грехи предков:

Революция есть свыше ниспосланная кара за грехи прошлого, роковое последствие зла. Так смотрели на французскую революцию те, которые глубже вникали в её смысл, не останавливались на её поверхности. Для Ж. де Мэстра революция была мистическим актом, он считал её providенциальной ниспосланной свыше за грехи прошлого [2, с. 258].

В «Философии неравенства» много идейных пересечений с де Местром: о сатанинской природе революции, о ее понимании как кары за грехи народа, о бесполезности конституций, о теологическом начале власти. Мы приведем некоторые сравнения.

О революции	
Жозеф де Местр	Н.А. Бердяев
...любое покушение против верховной власти, <i>во имя нации</i> , всегда в большей или меньшей степени национальное преступление; так как это всегда в большей или меньшей степени ошибка Нации, если хоть сколько-нибудь значительное количество людей дошли до состояния, чтобы совершить преступление в ее имя [8, р. 204].	Революция предшествует процесс разложения, упадок веры, потеря в обществе и народе объединяющего духовного центра жизни. К революциям ведут не созидательные, творческие процессы, а процессы гнилостные и разрушительные. Чувство любви, порывы творчества, акты созидания не ведут к революциям. На всякой революции лежит печать безблагодатности, богооставленности и проклятия [2, с. 259].
Каждая капля крови Людовика XVI будет стоить потоков [крови] Франции; возможно четыре миллиона французов заплатят своими головами за большое национальное преступление антирелигиозного и антисоциального восстания, увенчавшегося цареубийством [8, р. 205].	
О конституции	
Наилучшим образом устроенный народ тот, который менее всего писал законы конституции; и каждая написанная конституция ничего не стоит [9, р. 705].	Вера в конституцию — жалкая вера. Конституции можно устраивать согласно требованиям исторического дня, но верить в них бессмысленно [2, с. 434].

Однако труды обоих философов затрагивают не только вопросы революции. Например, они рассматривают вопрос о «естественном состоянии человека». Согласно де Местру, который вступает в полемику с Руссо, «есте-

ственное состояние человека» — это цивилизация. Все остальное — верные признаки его деградации. Деградация же обусловлена грехом. Как мы уже отмечали выше, речь идет скорее о первородном грехе всего человечества, чем о конкретных злодеяниях. Единственным спасением, по мнению философа, может стать молитва, которая отведет зло от того или иного человека или народа:

...состояние цивилизации и науки, в некотором смысле и есть естественное и примитивное состояние человека [9, р. 494];

Естественное состояние... это цивилизация [9, р. 494];

...никаких сомнений по поводу деградации, я осмелюсь это сказать, никаких сомнений о причине деградации, которая заключается только в преходности [9, р. 495];

...эта деградация, без конца довлеющая над потомками, в конечном итоге привела к тому, что мы называем *дикими* [народами]. Это последняя стадия результата, который Руссо и подобные ему называют *естественным состоянием* [9, р. 494].

Для Бердяева естественное состояние человека — это зло: «Человек по “естеству” своему не добр и не безгрешен. Все “естество” во зле лежит. В “естественном” порядке, в “естественном” существовании царит вражда и суровая борьба» [2, с. 433].

В оппозиции этому естественному злу стоит аристократия как класс и аристократия духа. Приблизиться к ней может любой, но необходимо преодолевать иерархические преграды.

Излучение света в этом мире должно происходить по ступеням. Есть вечное различие между эзотерическим и экзотерическим: оно охраняет возможность высшей творческой духовной жизни для избранной части человечества, для подлинной его аристократии. Не может быть мгновенно допущена к высшему свету вся необъятная хаотическая тьма человеческой массы. Человеческая масса выводится из царства тьмы, из плена у хаоса по ступеням,

в процессе воспитания. Иерархические преграды для разлива хаотической тьмы, для мгновенного торжества количественной массы спасают источники света, охраняют светильники, защищают светоносный дух от растерзания его душевным и материальным хаосом [2, с. 299–300].

Право на неравенство (т. е. сопротивление злу) становится у Бердяева естественным правом личности, залогом свободы творчества:

Свобода и равенство несовместимы. Свобода есть прежде всего право на неравенство. Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы [2, с. 426];

Во имя свободы творчества, во имя цвета жизни, во имя высших качеств должно быть оправдано неравенство [2, с. 494];

Бытие личности связано с онтологическим неравенством [2, с. 509].

Что касается верховной власти, воплощенного проявления неравенства, то она не только может становиться орудием кары в руках Божьих, как это описано у де Местра, но сама по себе является результатом насилия, против которого не имеет права восставать темная масса:

Власть государственная родилась в насилиях, но насилия эти были благостны, и они поставили цели мирового движения во тьме, не способной ни к каким различиям. Первый насильник, образовавший власть в хаосе, установивший различия, поставивший цели, был благодетелем человечества, на нём почил Божье помазание. Вы же ведете процесс против этого насильника и против его рода, вы в нем видите источник зла, от которого хотите освободить мир. В этом ваша ошибка [2, с. 327].

Если Соловьев сдержан в оценке Жозефа де Местра, интерпретируя его работы с христианской позиции, то Бердяев восхищается новизной реакционной мысли савойского философа:

Явление Жозефа де Мэстра было самым замечательным результатом французской революции, более замечательным, чем явление Марата и Робеспьера внутри революции. «Прогрессивное», творческое значение идей

Ж. де Мэстра начинают признавать самые позитивные и объективные исторические мысли XIX века. В глубине своего духа пережил он страшный опыт революции, и от этого произошло углубление всей католической мысли. Ж. де Мэстр был уже новым человеком, человеком пореволюционным, а не дореволюционным. Он осуждал французских эмигрантов и их внешние реставрационные замыслы. И все французское католичество XIX века было новым, пореволюционным католичеством, углубленным по сравнению с католичеством XVII и XVIII веков. «Реакционер» Ж. де Мэстр шел так далеко, что допускал возможность нового откровения, откровения Св. Духа [2, с. 265–266].

Творчество Бердяева и де Мэстра объединяет контекст их появления после революций, богатая полемическая направленность, борьба с идейными противниками, а также политическая направленность произведений. Соловьеву, который вписывается более в эпоху богоискательства конца XIX столетия, политическое у де Мэстра неинтересно. Его интерпретация Вселенской Церкви духовная и не ищет сближения с государством; он старается вписать де Мэстра в российский контекст и заимствовать у него темы, которые кажутся Соловьеву важными для современников.

Контрреволюционный дискурс де Мэстра и Бердяева можно интерпретировать как реакцию на разрушение прежней жизни в контексте вынужденной эмиграции. Сам Бердяев позже пишет в 1923 г., что отказывается от власти отрицательных эмоций, владевших им во время написания «Философии неравенства»:

Книга моя «Философия неравенства» написана летом 1918 года в атмосфере страстного духовного противления торжествовавшей коммунистической революции. В книге этой, быть может, слишком отразились негативные чувства, которые сейчас уже не владеют мной. Для меня тогда еще не наступил духовный катарсис, я не пережил еще тогда до глубины духовный опыт революции и не осмыслил его до конца в религиозном свете. Я разделяю и в 1923 г. все основные иерархические социально-философские мысли, выраженные в 1918 г., но настроенность моя более очищенная и освобожденная от власти отрицательных чувств, от всякой ненависти, хотя бы она возгоралась во имя истинной идеи и правой веры [2, с. 592].

Что касается использования имени де Местра для более поздних политических интерпретаций, это привлекло не только Бердяева. Так, например, Action française, ультраправое движение монархистов националистской направленности, провозглашает де Местра одним из своих идейных руководителей [11]. Впоследствии это наложило отпечаток на современное восприятие философа в Европе, которого за пределами круга его исследователей, ассоциируют прежде всего с ультраправыми движениями. Примером подобной интерпретации может послужить и книга И. Берлина «Жозеф де Местр и истоки фашизма» [1]. В нашей работе мы стараемся рассматривать отдельно каждый случай рецепции, не прибегая к обобщениям.

Список литературы

- 1 Берлин И. Жозеф де Местр и истоки фашизма // Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 76–110.
- 2 Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Бердяев Н.А. Собр. соч.: в 4 т. Paris, 1990. Т. 4. С. 251–596.
- 3 Мильчина В.А. «Человек острого ума сказал...» Жозеф де Местр как мастер светской беседы // Актуальность Жозефа де Местра: материалы русско-французской конференции. М.: РГГУ, 2012. С. 127–144.
- 4 Соловьев В.С. Жозеф де Местр // Словарь Брокгауза и Эфрона: в 86 т. СПб.: Семеновская Типо-Литография И.А. Ефрона, 1897. Т. 20. С. 349–352.
- 5 Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь / пер. с франц. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1911. 451 с.
- 6 Jausse Hans Robert. Pour une esthétique de la réception. Paris: Gallimard, 1978. 305 p.
- 7 Maistre J. de. Du Pape // Maistre J. de. Oeuvres complètes contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite: 14 vol. Lyon: Vitte et Perrussel, 1892. Vol. 2. 570 p.
- 8 Maistre J. de. Considérations sur la France // Maistre J. de. Œuvres / éd. Pierre Glaudes. Paris: R. Laffont, 2007. P. 177–195.
- 9 Maistre J. de. Les Soirées de Saint-Petersbourg // Maistre Joseph de. Œuvres / éd. Pierre Glaudes. Paris: R. Laffont, 2007. P. 455–785.
- 10 Soloviev V. La Russie et l'Église universelle. Paris: Albert Savine, 1889. 336 p.
- 11 Zaganiaris J. Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIX–XX siècles. Paris: L'Harmattan, 2005. 285 p.

References

- 1 Berlin I. Joseph de Mestr i istoki fashizma [Joseph de Maistre and the origins of fascism]. *Filosofii svobody. Evropa* [Philosophy of freedom. Europe]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001, pp. 76–110. (In Russ.)
- 2 Berdiaev N.A. Filosofii neravenstva. Pis'ma k nedrugam po sotsial'noi filosofii [Philosophy of inequality. Letters to the foes in social philosophy]. *Berdiaev N.A. Sbranie sochinenii: v 4 t.* [Collected works: in 4 vols.]. Paris, 1990, vol. 4, pp. 251–596. (In Russ.)
- 3 Mil'china V.A. “Chelovek ostrogo uma skazal...” Joseph de Mestr kak master svetskoi besedy [“The man of keen mind said ...” Joseph de Maistre as a master of secular conversation]. *Aktual'nost' Josepha de Mestra: materialy russko-frantsuzskoi konferentsii* [Relevance of Joseph de Maistre: proceedings of the Russian-French conference]. Moscow, RGGU Publ., 2012, pp. 127–144. (In Russ.)
- 4 Solov'ev V.S. Joseph de Mestr. *Slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 t.* [Dictionary of Brockhaus and Efron: in 86 vols.]. St. Petersburg, Semenovskaia Tipo-Litografiia I.A. Efrona Publ., 1897, vol. 20, pp. 349–352. (In Russ.)
- 5 Solov'ev V.S. *Rossia i Vselenskaia tserkov'* [Russia and the Ecumenical Church], transl. by G.A. Rachinskogo. Moscow, Put' Publ., 1911. 451 p. (In Russ.)
- 6 Jauss Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978. 305 p. (In French)
- 7 Maistre J. de. Du Pape. *Maistre J. de. Oeuvres complètes contenant ses oeuvres posthumes et toute sa correspondance inédite: 14 vol.* Lyon, Vitte et Perrussel, 1892. Vol. 2. 570 p. (In French)
- 8 Maistre J. de. Considérations sur la France. *Maistre J. de. Œuvres*, éd. Pierre Glaudes. Paris, R. Laffont, 2007, pp. 177–195. (In French)
- 9 Maistre J. de. Les Soirées de Saint-Pétersbourg. *Maistre Joseph de. Œuvres*, éd. Pierre Glaudes. Paris, R. Laffont, 2007, pp. 455–785. (In French)
- 10 Soloviev V. *La Russie et l'Église universelle*. Paris, Albert Savine, 1889. 336 p. (In French)
- 11 Zaganiaris J. *Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIX–XX siècles*. Paris, L'Harmattan, 2005. 285 p. (In French)