

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 2

2024

*Г. Н. Самуилов*

## Платон и Жозеф де Местр

УДК 1(44)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_2\_199  
EDN PJRUHY



*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос о влиянии философии Платона на Жозефа де Местра, творчество которого принадлежит к интеллектуальной традиции, имеющей глубокие корни в античной культуре. Метафизический, религиозный и социально-политический аспекты образуют единую общую форму, в которой реализует себя мысль Местра и Платона. Общим ключом для понимания теологических аргументов Местра и Платона может служить их религиозное восприятие всей реальности и идеализм, но с той разницей, что если в случае Платона основным способом верификации теологических аргументов является диалектика, то у Местра это будет его вера в универсализм христианских истин в их эмпирическом и историческом аспектах.

*Ключевые слова:* метафизика, естественная теология, бытие, интеллект, душа, доказательства бытия Божия, провидение.

*Об авторе:* **Геннадий Николаевич Самуилов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук МГЛУ; доцент Сретенской духовной академии.

E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

*Для цитирования:* Самуилов Г. Н. Платон и Жозеф де Местр // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 199–214.

Статья поступила в редакцию 24.01.2024; одобрена после рецензирования 18.02.2024; принята к публикации 17.03.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 2

2024

---

*Gennady N. Samuylov*

## Plato and Joseph de Maistre

UDK 1(44)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2024\_2\_199  
EDN PJRUHY



*Abstract:* The article examines the question of the influence of Plato's philosophy on Joseph de Maistre, whose work belongs to the intellectual tradition that has deep roots in ancient culture. Metaphysical, religious and socio-political aspects form a single general form in which Maistre and Plato's thought realizes itself. The common key to understanding the theological arguments of Maistre and Plato can be their religious perception of all reality and idealism, but with the difference that if in the case of Plato the main way to verify theological arguments is dialectics, then in the case of Maistre it will be his belief in universalism Christian truths in their empirical and historical aspects.

*Keywords:* metaphysics, natural theology, being, intellect, soul, arguments for the existence of God, providence.

*About the author:* **Gennady Nikolaevich Samuylov**

Ph.D., Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences at Moscow State Linguistic University; Associate Professor at Sretensky Theological Academy (Moscow).

E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

*For citation:* Samuylov G.N. Plato and Joseph de Maistre. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 199–214.

The article was submitted 24.01.2024; approved after reviewing 18.02.2024; accepted for publication 17.03.2024.

## Введение

Прошло более 200 лет со дня смерти Жозефа де Местра, но интерес к его наследию не ослабевает. Напротив, продолжают появляться работы об этом мыслителе, пишутся книги, проводятся конференции, существует Институт исследований творчества Жозефа де Местра (CEFI) в Шамбери.

Ученые из разных стран продолжают свои исследования, проводятся семинары и круглые столы, их участники приезжают из Франции, Италии, Англии, Канады, США, России, Бразилии... Все это свидетельствует о сохраняющемся интересе и востребованности наследия савойского мыслителя.

Хорошо известно, что в основе всего творчества Жозефа де Местра находится религиозно-философская проблематика, которая задает вектор и проявляется во всех аспектах знания, которые мы называем метафизикой, эпистемологией, этикой, социологией, политологией, лингвистикой, антропологией или историей культуры.

Если мы обратимся к научной литературе, посвященной философско-религиозному контексту творчества Жозефа де Местра, то увидим широкий круг тем и разнообразие типов и форм его творчества.

В данной статье представлены результаты исследований вопроса о месте философских идей Платона в книгах Местра, их историко-философскому измерению. Эта работа является частью исследований, которые призваны осветить идеи савойского аристократа в их связи с богословско-философскими системами античности. Задача состоит в том, чтобы исследовать источники, которыми он вдохновлялся, сопоставить идеи и установить соответствия и различия между ними. Среди античных источников наиболее важными и влиятельными направлениями для Местра являются платоническая, стоическая и перипатетическая традиции. Основная цель работы — показать характер связи между идеями «универсальной теологии» Жозефа де Местра и философией Платона.

Жозеф де Местр хорошо знал античную культуру (см.: [Triomphe, 1968, 382]), в частности греческий язык, литературу и философию. Но его отношение к этой культуре было неоднозначное: он был далек от романтического восприятия греческой цивилизации и культуры и явно отдавал предпочтение римскому духу и латинской культуре. В «Du Pape» [Maistre, 1996, 324–333] мы найдем немало страниц, посвященных критике греков. Местр усматривает в основании греческой культуры негативные тенденции, своего рода дух разделения, который проявляется во всем: в языке, в формах правления, в склонности греков к сектантству и, наконец, в непригодности греков к политическому и моральному объединению: они никогда не имели счастья быть народом. Он утверждает, что в науках греки также не сделали ничего нового, чего бы не знали до них: в математике, в астрономии они были лишь имитаторами египтян, халдеев и финикийцев. То же и в философии, философский талант греков объявляется Местром относительным. Философия, говоря словами Климента Александрийского, достигла греков лишь после того, как сделала круг в универсуме. Их истинная заслуга заключается в том, что они были великими посредниками между Азией и Европой. Знанием обладали на Востоке, и там не спорили о пустом. В отличие от греков, которые постоянно дискутировали, не зная ничего точно.

Вместе с тем Местр признает, что древние греки обладали склонностью к тонким метафизическим построениям и синкретизму. На примере христианской истории он указывает, что, «желая одновременно быть и философами, и христианами, они [греки] не были ни теми, ни другими. Они соединяют и смешивают Евангелие с платоническим спиритуализмом и со снами Востока. Вооруженные бессмысленной диалектикой, они хотели разделить неделимое и проникнуть в непроницаемое» [Triomphe, 1968, 397]. Отсюда проистекает склонность греков к всевозможным ересям.

Но при всей этой критичности книги Местра полны ссылками на греческих авторов. Он явно любит творчество Гомера. Охотно цитирует его и комментирует,

полагает, что Гомер сохранил память о божественном языке, на котором говорило в начале своей истории человечество. Он акцентирует внимание на творческой силе языка самого Гомера, противопоставляя ее бессилию языка, начавшего философски рефлексировать и заимствовать слова. С его точки зрения, Гомер порой употребляет слова, предполагающие экстраординарные знания, например эпитет *physiоos* по отношению к земле. Различая действие духа от действия души, Гомер провозглашает практически христианский тезис о различных волях — «воле тела и воле духа» [Triomphe, 1968, 440]. У него же Местр находит критику на привычное для людей сетование и обвинение в несправедливости богов, привычку говорить, что несчастья исходят от богов, тогда как их единственной причиной являются преступления самих людей. В «Размышлениях о Франции» Местр уверяет нас, что Гомер, заявляя, что всякое благо исходит от бога, рассуждает, как ап. Павел. Эпиграфом к «Du Pere» Местр выбирает гомеровское «Пусть будет единственный суверен!» [Maistre, 1966, 1]. Но как близок Гомер де Местру, так чужд ему пессимизм и форма богопочитания Гесиода, которого он упоминает лишь мимоходом. Он также обращается к трагедиям Эсхила, которые ему нравятся, если судить по цитатам. Также Местр считает, что мало кто так высоко поднимался в вопросах теологии, как Еврипид: по его мнению, он говорил, как Исайя (см.: [Triomphe, 1968, 402]).

Обращаясь к рассмотрению отношения Местра к философам и философским школам античности, следует сразу отметить, что более всего его интересует и более всего была ему близка пифагорейско-платоническая традиция. Вопрос о значении для Местра пифагорейских учений поднимался в исследовательской литературе на Западе, часто в связи с масонской практикой, например Р. Триомфом. Этот вопрос вкупе с эзотерической и оккультной проблематикой мы не будем затрагивать, поскольку он требует специального изучения.

### **Платон и Местр**

Показать, насколько творчество Платона было важно для савойского мыслителя, несложно, для этого достаточно процитировать самого Местра. В различных своих книгах он не перестает восхвалять Платона. В этой связи чаще всего вспоминают письмо графа к князю Яну Потоцкому от 5 (17) июня 1810 г., где он прямо пишет: «Я всегда возвращаюсь к Платону», а в «Санкт-Петербургских вечерах» он заявляет, что не существует ни одного великого вопроса, который он не сверял бы с тем, что думает по этому поводу Платон.

Местр охотно обращается к философии Платона, он считает, что этот греческий философ всегда был первым на путях постижения всех великих истин, и соглашается с теми, кто считал, что философия Платона была *приготовлением к Евангелию*. Идеи философии Платона вдохновляют его метафизические, теологические и политические размышления, он использует их в борьбе против сенсуализма, сциентизма и атеизма XVIII в.

Однако и Платон не избежал критики Местра. «Читая Платона, вы на каждой странице будете сталкиваться с потрясающей двойственностью. Всякий раз, когда он говорит как грек, он наводит скуку и часто раздражает. Но Платон велик, тонок, глубок, когда выступает в качестве теолога, то есть когда он формулирует вечные, положительные догматы, явно несущие на себе печать Востока и не имеющие ничего общего со спорами» [Maistre, 1966, 327; Glaudes, 2007, 1252]. Согласно Местру, Платон достиг понимания догматов о Св. Троице, Мессии, аде, первородном грехе и даже знает догмат о чистилище, поэтому неудивительно, что он проповедовал аскетизм вкупе с молитвой и чистотой. Платон много читал и много ездил, в его книгах тысяча доказательств, что он непосредственно прикасался к источникам древних традиций.

Вместе с тем Местр признает, что Платона нелегко понять, он скрывает свои настоящие религиозные взгляды и облекает их в мифы и философемы [О. С., 1882–1887, т. II, 482–496]. В его лице сочетается софист, философ и теолог, пифагорец, грек,

халдей, египтянин. Непросто также понять, насколько в книгах Местра остается от самого Платона, в какой степени можно говорить об аутентичности идей Платона: нужно суметь отделить различные позднейшие напластования и их синтез со стоическим и христианским учениями. Это непросто сделать ввиду того, что Местр явно читает Платона глазами Цицерона, Сенеки и особенно Плутарха, каждый из которых является сам по себе значительной фигурой в истории философии. Также следует помнить о системе образования, которая сложилась к XVIII в. в Европе, и о воспитании, в случае с Местром это была традиция ордена иезуитов. Попытаться увидеть это можно, опираясь на современные исследования в платоноведении и местероведении, в сравнении полученных результатов с тем, что пишет Местр в своих книгах. С содержательной точки зрения будут выделены диалоги, которые использовал Местр, и несколько конкретных тем, общих для этих мыслителей.

Основной литературой для нашего исследования заявленной темы являются: сборник произведений Жозефа де Местра, изданный Пьером Глодом в 2007 г. в Париже (*Joseph de Maistre. Oeuvres. Édition établie par Pierre Glaudes. Vouquin* [Glaudes, 2007]; монография Роберта Триомфа «Жозеф де Местр, исследование жизни и учения одного мистика-материалиста» [Triomphe, 1968]; статья Ричарда Лебрена «Неизданные сборники прочитанной Местром литературы, с его заметками и рассуждениями к ним» («Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits» [Lebrun, 1985]).

Книга Роберта Триомфа была опубликована в Женеве издательством «Дроз» в 1968 г., спустя 12 лет после защиты ее в качестве докторской диссертации на филологическом факультете в Париже в мае 1955 г. Этот капитальный труд объемом более 600 стр. состоит из двух частей, первая из которых посвящена подробному биографическому исследованию, а вторая предлагает анализ источников местеровской мысли в двух ракурсах: первая книга этой второй части называется «Жозеф де Местр и Греция», а вторая — «Жозеф де Местр и Германия». Для целей данной статьи это исследование греческого влияния на мысль Местра является базовым и в целом отправной точкой, поскольку данная тема выделена в нем в отдельный параграф и представляет собой добротную основу для дальнейшей разработки. Французский ученый широко рассматривает влияние греческой культуры на Местра, греческой литературы, прежде всего религиозной, поэтической и философской, а учитывая платонический фундамент мыслительных конструкций савойского аристократа, Р. Триомф проводит обзор платонической традиции вплоть до ее самых значительных рецепций в XVII–XVIII вв.

Благодаря опубликованной в «Обзрении (журнале) местеровских исследований» в 1985 г. (№ 9) статье «Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits» за авторством Ричарда Лебрена, использовавшего в своем исследовании количественный метод, мы можем увидеть панораму того, что, как и когда читал Жозеф де Местр, поскольку он оставил соответствующие записи. О значении этих записей мы можем косвенно судить на основании отрывка из Девятой беседы в «Санкт-Петербургских вечерах», где дано описание, которое совпадает с тем, что содержат в себе эти регистры. Это, прежде всего, выписки из всего, что поразило Местра в процессе чтения, иногда это просто указатели и заметки, а порой это слово в слово переписанные существенные отрывки, часто они сопровождаются замечаниями и записями собственных мыслей философа по их поводу. К этим «записям прочитанного» относятся семь переплетенных томов, находящихся в архивах потомков Жозефа де Местра.

Канадский исследователь дает их подробное описание. Мы ограничимся только некоторыми деталями, которые могут нам помочь представить масштаб исследовательской лаборатории Местра и место, которое в ней занимает Платон.

Сборник А (*Mélanges A*) представляет собой настоящий калейдоскоп, в котором редко можно встретить выдержки, посвященные какой-либо книге или автору, изложенные более чем на одной или двух страницах. Содержание тома включает в себя разделы по истории, политике, философии, поэзии, языкам, физике и религии. Сборник Б (*Mélanges B*) имеет тот же формат, что и предыдущий, в нем отсутствуют

оглавление, но по рубрикам сборник идентичен предыдущему и в нем также большая часть выдержек и комментариев очень короткие. В сборнике Философия С (Philosophie C) и Философия Д (Philosophie D) мы найдем более пространные части, посвященные конкретным авторам и некоторым темам. Например, на страницах с 65 по 207 сборника С представлены выписки из «Précis de la philosophie de Bacon» de Jean André de Luc, на страницах с 3 по 92 сборника D мы найдем записи, посвященные уяснению философии Бэкона, которые послужили в качестве подготовительного материала для книги Местра «Исследование философии Ф. Бэкона». На страницах того же сборника D (с 93-й по 336-ю) мы найдем результаты работы Местра над трактатом Д. Локка «Философское исследование человеческого разума». В томе Религия E (Religion E) содержатся материалы, которые использованы в основном для подготовки книги «Du Rare» и «Пяти писем о публичном образовании в России». Также Р. Лебрен включает в эти семь томов Выписки F и G. Кроме этих семи «регистров прочитанного» в архивах писателя есть другие сборники и материалы. Это Рукописи (Manuscrits), Сборник (Miscellanea) и Заметки к прочитанному (Notes de lecture).

На основании этих регистров проф. Р. Лебрен составляет четыре таблицы; в первой фиксируются имена авторов, чаще всего цитируемых Местром; во второй — названия цитируемых книг, в третьей — названия тех книг вместе с выписками из них, каждая из которых превышает более 15 страниц; и наконец, в четвертой представлены авторы, которые чаще всего цитируемы в индексах этих регистров. Имя Платона представлено в трех из четырех таблиц, а именно: в первой, где он занимает шестую позицию по частоте цитируемости; в третьей таблице мы видим, что в 1809 г. Местр очень внимательно читал «Законы» Платона, из которых им сделаны выписки на 53 страницах; а в четвертой Платон занимает первую строчку по частоте цитируемости.

Полученные результаты полностью согласуются с исследованием профессора Жана-Луи Дарселя, согласно которому уже только количественный анализ наглядным образом показывает «возвращение к античности и классической литературе Жозефа де Местра». К этому выводу французский исследователь пришел в результате обзора библиотек, в разное время принадлежавших Местру.

Исходя из представленного в Приложении A (Appendice A) индекса авторов и ссылок, мы видим, к каким диалогам и в какое время обращался Жозеф де Местр. Это следующие диалоги: «Кратил», «Критий», «Законы», «Государство», «Горгий», «Менексен», «Менон», «Федр», «Филеб», «Политик», «Тимей», «Теэтет».

На вопрос, какой или какие диалоги наиболее важны для Местра, ответить непросто, но, опираясь на статистику цитирования и на рассмотрение содержания его книг, можно сказать, что таким диалогом являются «Законы»: в их отношении как раз и происходит совпадение количественного индекса с пересечением общих для Платона и Местра тем и проблем. Оба мыслителя венцом своих исследований считают политическую метафизику, оба подробнейшим образом исследуют вопрос о началах знания, и для того и для другого предметом пристального внимания становится морально-этическое и юридическое измерение человека, социума и мира. Сами же «Законы» Платона, будучи одним из поздних его диалогов, могут рассматриваться как ключ ко всем предыдущим. Так думает, например, французский исследователь творчества Платона Оливье Реверден.

В письме Местра к графу Уварову мы находим перечень общих для Платона с христианством тем. По мнению Местра, нет никаких сомнений в том, что у Платона явным образом присутствуют учение о единственном Боге, учение о бессмертной и нематериальной душе, о воздаянии в загробной жизни, учение об аде и чистилище, о действительности молитвы и жертвоприношений как для живых, так и для мертвых, о деградировавшей природе человека, о необходимости Божественного посредника и, наконец, о Троице (существует, например, интерпретация Оригеном 2-го и 7-го писем Платона, а также диалога «Тимей» как содержащих учение о Троице).

Найдя у Платона столько латентного христианства, Местр, согласно Триумфу, должен был бы кричать от восторга: ведь савойский ультрамонтанист не довольствуется

повторением известного предположения, что Платон был знаком с книгами Ветхого Завета, в «Законах» он находит то, что, по его мнению, могло быть написано самим блж. Августином или Луи Бурдалу. Это совпадение Местр рассматривает как свидетельство универсальности основных религиозных истин, что очень хорошо согласуется с известным утверждением, что человеческая душа по своей природе христианка.

Философия Платона по настоящее время остается предметом пристального изучения и различного рода интерпретаций. Самим Платоном теологическое знание объявляется наиважнейшим, поскольку богословие служит фундаментом для всякой другой деятельности (см.: [Drozdek, 2007, 151–152]), но при этом в диалогах мы нигде не найдем систематически изложенного учения о природе и атрибутах бога и богов. Этот факт стал основанием для самых разных толкований его теологических взглядов (см.: [Фишер, 2004, 289]). Любой исследователь богословия Платона обречен на то, чтобы собирать мозаику из разбросанных по диалогам и письмам элементов теологической мысли Платона.

Религиозная мысль Платона тесно связана с его философией. Французский исследователь В. Гольдшмидт видит в платонизме систему, которая стремится преодолеть противостояние религии и философии (*Государство*, VI, 506d–e; *Федр*, 275d, 278a; *Тимей*, 28c; *Письма*, VII, 344c–e). Он утверждает, что религиозная космология, эсхатологическая мифология и государственная религия Платона не только основываются на его теории божественных идей, но естественным образом вытекают из нее. Саму религиозную проблематику у Платона нельзя свести ни к критике религиозных представлений, ни к политическому аспекту [Goldschmidt, 1970, 11]. Хотя все эти аспекты имеют место в творчестве Платона, его критика народных верований преследует и позитивные цели, в «Законах» мы найдем не только религиозную политику государства, но и политическую религию.

Среди историков философии, интересовавшихся теологией Платона, нет согласия. Особенно противоречивы мнения при трактовке связи богословия Платона с его теорией идей. Большинство исследователей, следуя авторитетной неоплатонической традиции, отождествляют божество с высшей идеей, будь то «Единое», «Благо» или «Бытие». Некоторые из них, например Э. Целлер, отличают идею бога от всех других, полагая ее не только как разумную, но и как активно мыслящую. Другие же, например И. Э. Эрдман, видят в боге и идее блага две разные субстанции, объясняющие чувственный мир, которые выступают одновременно: одна как причина, действующая и движущая, другая — как образец и цель. Иные исследователи подчиняют идеи божеству, по их мнению, они есть не что иное, как его мысли. И. В. Риттер считает, что божество у Платона может пониматься как всеохватывающая сфера идей, идея блага является лишь одним из его совершенств.

Такому типу интерпретаций противостоит другая позиция, а именно, что идея блага обозначает более общий род, где бог является лишь одним из видов блага. Так утверждает Ф. А. Тренделенбург. Наконец, А. Фулье полагает, что у Платона бог, как единство всех вещей в совершенстве, одновременно реален и идеален, универсален и индивидуален, надличностен и личностен. П. Бове убежден, что философия Платона не исчерпывается его теорией идей. Нужно учитывать развитие взглядов философа, учитывать эволюцию его философской мысли [Bovet, 1902, 177–178]. Он выделяет в творчестве Платона разные этапы и показывает, что в этих разных системах, соответствующих разным этапам его творчества, вопрос о месте и значении бога занимает разные положения. Он считает, что понятие «бог» не вписывается в теорию идей и что нет никаких оснований отождествлять его с идеей блага.

Приведем перечень наиболее важных имен и дескрипций, которые мы находим в диалогах Платона и которые относятся к понятию «бог». Согласно Платону, именно бог является мерой всех вещей, а вовсе не человек, как заявлял Протагор (*Законы*, 716c; *Тезет*, 152a). Это бог содержит начало и конец, а также сердцевину всех существующих вещей (*Законы*, 715e); это бог, который именуется царем, а также правителем всего сущего (*Законы*, 903b, 904a). Бог является тем, кто творит одушевленную

природу; изменения в ней обусловлены (в конечном счете) логосом и божественным знанием, исходящими от бога (*Софист*, 265с). Бог есть разумное бытие (*Филеб*, 30с, е); он также есть душа и живое бытие (*Политик*, 271е); он причина равномерного движения мира (*Софист*, 267с), и только благодаря его вмешательству может быть восстановлен утраченный в природе порядок (*Софист*, 273d, е); он творец смыслов (*Государство*, 507с) и творец небес (*Государство*, 530а); бог — это демиург, кормчий для всех вещей, отец (*Политик*, 269а, 270а, 272а, 273b, d).

Сравним этот перечень со списком, который предложил аббат Монтмассон для систематизации богословских аспектов понятия «Бог» у Жозефа де Местра. Он предложил следующие семь смыслов: Бог понимается как верховный глава разумных (духовных) существ (*Dieu recteur des esprits*), как источник движения мира и воля (*Dieu est le moteur universel, moteur des volontées*), как Царь мира (*Dieu roi du monde*), как Отец (*Dieu Père*), как законодатель (*Dieu législateur*), как судья (*Dieu justicier*), как управитель и украститель вселенной (*Dieu ordonnateur de l'univers*). Местр убежден, что все было создано разумом и для разума, «Бог есть место для разумных существ, подобно пространству — для тел» [Montmasson, 1928, 2]<sup>1</sup>. Бог является источником движения и первопричиной всего, но при этом каждое сотворенное существо движется собственным, в согласии со своей природой, способом (см.: [Montmasson, 1928, 17]). Особое значение для Местра имеет религиозное измерение социально-политического аспекта бытия: Бог как царь мира является сувереном, абсолютным, непререкаемым и непогрешимым источником власти: «Бог буквально творит королей...», «короли, призванные править, становятся представителями и управляющими Божественного Провидения» [Montmasson, 1928, 44–45]. Человек называет Бога Отцом, подчеркивая тем самым подчиненное положение в отношении твари к Творцу, но никогда человек, опираясь только на собственные силы, не мог бы сказать: „Мой Отец!“ Это отношение отеческой любви не было известно даже на горе Синай, оно полностью раскрывается только на Голгофе» [Montmasson, 1928, 48]. Истинным законодателем может быть только Бог, над человеческими законами располагаются Божественные законы, над законодателями — единственный Божественный Законодатель. Конституции людей — это разного вида выражение Божественного закона, закона, который не упраздняет, не порабощает человеческую свободу, но предполагает ее [Montmasson, 1928, 55, 58]. Все в мире страдает, и причиной страданий является зло. Поскольку зло непрестанно совершается, оно непрестанно наказывается. Наказывая, Бог восстанавливает разрушенное. Каждый человек, испытывая страдание, искупает тем самым или собственные прегрешения, или страдает как потомок Адама, как принадлежащий к человеческому роду [Montmasson, 1928, 82].

## Аргументы и доказательства бытия Божия

Местр в своих книгах напрямую не ставит задачу доказывать существование Бога, хотя, как и в большей части диалогов Платона, мы можем найти у него все основные стратегии доказательств. Современный французский исследователь Жан-Ив Праншер подчеркивает, что «у Местра нет систематического доказательства бытия Божия, но он активно использует ставшие уже традиционными доказательства», которые Праншер систематизирует, прибегнув к классификации И. Канта (см.: [Pranchère, 2004, 316]).

Первый вид доказательства имеет долгую историю — от Платона с Цицероном до интерпретаций Фенелона и Мальбранша, оно соотносится с тем, что Кант называл физико-теологическим доказательством; вывод о существовании Бога как разумной причины делается на основании порядка в мире. Во всем существующем

<sup>1</sup> Ср. у Мальбранша («Разыскание истины»): «Следует также знать, что Своим присутствием Бог тесно связан с нашими душами, так что можно сказать, что Он есть место духов, как пространство в известном смысле есть место тел» [Мальбранш, 1999, 282].



мы видим упорядоченность, симметрию, взаимозависимости, причины, цели, что, в свою очередь, указывает на разумную причину таким образом устроенного мира [Maistre, 1989, 93]

Второй вид доказательства обосновывается исходя из того, что цепочка причин не может быть бесконечной, следовательно, должна существовать первопричина существования космоса, которая сама в себе имеет причину собственного существования и которая не может быть материальной. Это также древняя традиция, наиболее яркие интерпретации которой представлены Аристотелем и Авиценной. Моделью для понимания такой причинности, как нематериальное может воздействовать на материальное, может послужить действие волевого акта на тело (см.: [Pranchère, 2004, 316])<sup>2</sup> или же притяжение *высшего блага* и совершенства, которые действуют подобно тому, «как цветок привлекает к себе взгляд» [Montmasson, 1928, 17].

Наконец, онтологическое доказательство Жан-Ив Праншер рассматривает через анализ третьего и пятого метафизических размышлений Декарта и их интерпретаций Н. Мальбраншем (см.: [Pranchère, 316, 317])<sup>3</sup>. Философию последнего Местр оценивает очень высоко, называя его «французским Платоном». Местр знает *онтологические доказательства* Ансельма Кентерберийского и Декарта и использует их в своих рассуждениях, но, как представляется, с достаточной долей аккуратности и осторожности, унаследованной от томистской традиции, они просто ставятся в ряд других аргументов.

Общим ключом для понимания теологических аргументов Местра и Платона может служить их религиозное восприятие всей реальности и идеализм, но с той разницей, что если в случае Платона основным способом верификации его теологических аргументов является диалектика и логическая непротиворечивость, то в случае с Местром это будет универсализм христианских истин в их эмпирическом и историческом аспектах.

**Бог как высшее бытие.** Отправной точкой для дальнейшего изложения станут два тезиса: согласно первому из них, мы знаем, что Бог существует, прежде чем узнаем, чем Он является (чего мы в точном смысле никогда не знаем), каковы Его свойства или атрибуты; согласно второму тезису, Бог определяется как особое, наиболее полное высшее существование. Местр утверждает, что доказательство (самоочевидность) бытия Бога предшествует доказательству Его атрибутов, и потому мы познаем, что Он *есть*, прежде, чем познать, *что* он есть, «более того, последнее мы никогда и не сумеем познать вполне» [Местр, 1998, 310, 445].

Но что это за доказательство, которое предшествует доказательствам? Каким образом мы можем знать о существовании Бога до всякой произвольной рефлексии на этот счет? Первое, что можно предположить, это то, что подобное знание опосредовано самим бытием, постигаемым или переживаемым человеком одновременно как через свое с ним различие, так и через переживания своего непосредственного единства с ним. Это непосредственное знание, в котором «Божественное действие неосознаваемо» [Montmasson, 1928, 113]. В данный момент важно подчеркнуть, что и для Платона, и для Местра бытие, Высшее Бытие или Бог постигаются как непосредственная и тотальная данность, как первичность в отношении ко всему остальному, как то, что дано нам более простым образом, чем мы сами себе. Профессор Пьер Глод в своем приложении к изданию трудов Жозефа де Местра, в словаре основных тем и понятий, начинает свое изложение вопроса о Боге с определения Бога именно

<sup>2</sup> «La seconde preuve invoquée par Maistre n'est rien d'autre que la preuve cosmologique, fondée sur la nécessité de remonter la série des causes, qui ne peut pas s'étendre à l'infinie, jusqu'à une cause première existant nécessairement par elle-même (EPB, 8, OC VI, p. 157–158). L'action de la volonté sur le corps est ainsi le modèle à partir duquel seulement nous pouvons comprendre la causalité, qui doit être conçue comme essentiellement immatérielle» [Pranchère, 2004, 316].

<sup>3</sup> «La troisième preuve avancée par Maistre correspond indirectement à l'argument ontologique. L'athée, pour nier, le suppose (SSP, 8, OC V, p. 92). Maistre entend prouver que la proposition "Dieu n'existe pas est intrinsèquement contradictoire"» [Pranchère, 2004, 316].

через понятия бытия и существования. В своем «Очерке о суверенитете» Местр использует определение Бога из трактата Плутарха «О символе *E* в Дельфах» (*De E*, 5), который определяется как высшее существование, как источник всякого другого существования (см.: [Glaudes, 2007, 1158; Maistre, 1992, 173]).

У Платона понятия божественного и бытия тесно взаимосвязаны; степень божественности пропорциональна степени бытия. Бытие является тем более божественным, чем больше в нем бытия<sup>4</sup>. Всеохватывающее, универсальное бытие божественно; оно с необходимостью обладает жизнью, душой и разумом<sup>5</sup>. Однако, в отличие от Местра, Платон не может допустить и намека на антропоморфизм в мысль о таком бытии, он не может представить его в качестве индивидуального существа на том простом основании, что никакая партикулярность не может быть совершенной<sup>6</sup>. В подтверждение этого у Платона можно найти много текстов, в которых отождествляются понятия совершенства и всеохватности, тотальности, тогда как для христианского сознания Местра естественно понимать, что Бог личностен, но при этом в Нем парадоксальным образом преодолевается партикулярность и индивидуализм; само единство людей между собой опосредовано Богом<sup>7</sup>.

**Бог как принцип единства.** Следуя платонической и неоплатонической традиции, можно искать Бога через постижение принципа единства. В стремлении к высшему пределу мы всюду наталкиваемся на разные его виды: это конкретные единичные предметы, конкретные одушевленные растения и живые существа, во взаимодействии которых друг с другом также усматривается единство; наконец, мы обнаруживаем разумную душу и единство мироздания. По-разному может пониматься и исследоваться это единство: от платоновских гипотез в диалоге «Парменид» к их неоплатоническим развернутым богословским интерпретациям у Ямвлиха и Прокла, от иллюминаций блж. Августина к бытию Дунса Скотта, от путей восхождения в богопознании св. Фомы Аквинского к метафизическим системам Декарта, Спинозы и Лейбница. Общим полем для всех этих систем является метафизический дискурс. Местр в полной мере разделяет такое видение мироздания, где существуют разного уровня метафизические градации бытия, будь то числовые, этические, теологические.

**Бог как благо.** В качестве отправной точки можно взять описание блага в 6-й книге «Государства» (509b): «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [Платон, 1994, т. 3, 209]. Для христианина совсем не трудно увидеть за так описываемым благом Подателя всех благ, Бога. И для Платона, и для Местра эта характеристика является базовой, поскольку задает параметры для понимания и осознания всего происходящего в мире в проекции высшего блага. Можно по-разному интерпретировать благо, вкладывать разные смыслы в это понятие, можно даже балансировать на диалектической границе его и его противоположности, вплоть до стирания грани, до некоторой оценочной индифферентности, но невозможно, как признают наши авторы, его элиминировать, разве только условно, посредством приема,

<sup>4</sup> «Les principes sur lesquels se fonde la notion platonicienne de l'être et du divin. Le degré de divinité est proportionnel au degré d'être; l'être le plus divin est donc l'être le plus être; or, l'être le plus être, c'est l'Être Universel ou le Tout de l'être. Il n'a besoin, pour rendre évident ce principe, que de rappeler trois séries de textes: ceux qui identifient le divin à l'intelligible (Phédon, 80-b, — Rép. 611-a, — Phèdre, 246d, etc.) — ceux, qui identifient le summum de l'être au summum de l'intelligibilité (Rép. 477a: Phédon, 78–81); ceux, enfin, qui identifient le summum de l'être à la somme de l'être» [Diès, 1972, 556].

<sup>5</sup> «Or, cet être et ce Tout, cet être universel, est divin: il possède la vie, l'âme, et la pensée. Donc la somme de divinité coïncide avec la somme de l'être» [Diès, 1972, 556].

<sup>6</sup> «Le paradigme du monde ne peut être un vivant individuel, car rien de ce qui est particulier n'est parfait ni beau» (Timée; 30c) Donc le paradigme doit être le Vivant Universel, celui qui renferme en soi tous les vivants» [Bovet, 1902, 531].

<sup>7</sup> «Notre unité mutuelle résulte de notre unité en Dieu tant célébrée par la philosophie même» [Glaudes, 2007, 732].

получившего латинское название суперлативности, то есть выходящего за пределы самой возможности постижения человеком этого всегда «сверх-блага».

**Разум как свидетельство о Боге.** Хотя бытие может мыслиться как первичное в отношении к разумности, однако это скорее условная последовательность, поскольку невозможно допустить высшее бытие лишенным чего-то. Согласно Платону, бытие всего — это одновременно Бытие и Разум, Мыслящее и Мыслимое (см.: [Bovet, 1902, 561]), Бог есть разумное бытие (*Филеб*, 30с, е).

Как уже отмечалось, существование Бога подтверждается через фактическую связанность всего существующего, через единство бытия. Различные виды единства имеют иерархическое устройство, в нем есть то, что мы называем разумностью, особые свойства которой как раз и свидетельствуют о Боге. Именно в разуме явны признаки превосходства по отношению ко всему остальному. Для Местра очевидно, что все создано разумом и для разума («Si vous considérez que tout a été fait par et pour l'intelligence» [Glaudes, 2007, 736]), этот тезис вторит «Тимеею» Платона: только разумное начало может быть причиной всего существующего (см.: [Glaudes, 2007, 1083]). Для Платона, как и для Местра, разумность — это общее основание для ангелов (в словаре Платона — «даймоны» и «боги»), человека и Бога. Если же данный тезис рассматривать в световой аналогии, то Бог есть «Отец светов», центр и основание всякой разумности (см.: [Glaudes, 2007, 754]).

Однако может возникнуть вопрос: правомочно ли отождествлять Бога с разумом? В современном платоноведении существуют разные подходы к пониманию места и значения разума в системе таких платоновских понятий, как «демиург», «мировая душа», «космический разум». Для иллюстрации воспользуемся цитатой из книги Т. Ю. Бородай: «Г. Чернис рассматривает платоновский ум не как самостоятельную сущность, субстанцию, но как способность души „видеть“ идеи или же как определенное состояние души (ноэсис), являющееся результатом созерцания идей. В соответствии с этим божество, то есть демиург, рассматриваемое как нус, не может быть каузально независимым и потому не может быть последней реальностью. Поскольку оно есть ум, оно должно существовать в душе и, следовательно, должно быть посредником между идеями и феноменами» [Бородай, 2008, 55]. Ум не может существовать ни в чем, кроме души (*Филеб*, 30в), именно мировая душа выступает как разумный устроитель и закон космоса, как первоисточник красоты, гармонии и порядка во Вселенной (*Законы*, X, 892а-в, 897а-е). Но у Платона есть и другие тексты, которые свидетельствуют против такого толкования. Если мы отождествляем разум с демиургом, то «в „Тимее“ прямо говорится, что демиург создал душу мира, и описывается процесс ее создания (34с-37с). В этом случае остается только одна возможность истолкования демиурга — как трансцендентного ума» [Бородай, 2008, 55].

**Доказательство от движения.** Бытие мыслится одушевленным и разумным, одновременно находящимся как в движении, так и в покое (см.: [Glaudes, 2007, 736]). Опираясь на устойчивую традицию интерпретации философии Платона, утверждают, что он все сводит к мировой душе, к идеям и разуму, что, по его мысли, мир сотворен согласно некоему первообразу, который предшествует и самому разуму, что мир обретает свое существование и осуществляется благодаря разуму, его порождающему и упорядочивающему (см. подр.: [Triomphe, 1968, 417]).

Платон считает, что это касается и движения (см.: [Платон, 1994, т. 4, 293–295]). Среди тел одни поддерживают сами собственное движение и связь, тогда как другие не способны к самопроизвольному движению, они лишь передают тот импульс, который получили сами (см.: [Glaudes, 2007, 784]). На этом основании он выделяет среди десяти видов движения то, которое следует признать первым и в смысле иерархии, и в смысле последовательности, то, которое порождает само себя и дает жизнь всему другому (см.: [Glaudes, 2007, 1082]). Этим характеристикам отвечает понятие души; именно она является первым принципом (см.: [Glaudes, 2007, 598]), началом движения и порождения, изменения и покоя во всех вещах прошлых и будущих, она есть причина добра и зла, красоты и безобразия, всего справедливого и несправедливого,

то есть всех противоположностей (см.: [Платон, 1994, т. 4, 355]). Среди противоположностей одни упорядочены, осмысленны, плодотворны, тогда как другие бессмысленны и неупорядочены и влекут за собой лишь деструкцию, что заставляет предположить, что есть два разных источника всех изменений, как минимум две души действуют в универсуме: благая душа, которая проявляет себя в разуме, и скверная, действие которой выражается в какой-то особой эксцентричности. Таким образом, у Платона можно найти дуалистическую теорию (см.: [Платон, 1994, т. 4, 354–359; Glaudes, 2007, 808]).

В равномерном движении по кругу проявляет себя разумная душа, она говорит о себе через упорядоченность и красоту космоса и является благой. Постоянство движений небесных светил свидетельствует, что у них есть внутренний источник для их существования и движения, следовательно, они тоже обладают душой. Небесные тела, которые обладают такими характеристиками, вечны в сравнении со всем преходящим, и поэтому они являются божествами. По Платону, универсум полон богов, которые постигаемы лишь разумом (см.: [Платон, 1994, т. 4, 360]). Местр считает, что такое чрезмерное верование в повсеместное присутствие божеств все же лучше, нежели атеистическая тенденция, которая отовсюду изгоняет Божественное присутствие.

Местр использует метафизический аргумент согласованности разных уровней бытия в этической проекции, для примирения физических закономерностей с произвольными действиями и поведением разумных существ. Для того чтобы показать, как согласуется причинный порядок с действиями свободных существ, в «Санкт-Петербургских вечерах» сардинский посланник приводит в качестве иллюстрации образ игры в бадминтон на пльвущем корабле (аллюзия на Галилео Галилея). Этот пример наглядным образом показывает, как разные виды движений не противоречат друг другу, а удивительным образом согласуются: полет волана с движением корабля и оба последних — с движением земли вокруг солнца и вокруг своей оси. Каждое творение определено границами своего вида, и внутри своих видовых способностей оно может быть свободным, но оно же, взятое в масштабе, выходящем за пределы его вида, определяется законами этого более высокого порядка, которые выступают в отношении к этому существу как законы необходимые, но при этом никоим образом не уничтожающие видовую свободу данного творения.

**Доказательство через понятие души.** В диалоге «Политик» Платон прямо заявляет: «Он также есть душа, Бог есть живое бытие» (*Политик*, 271e). Общим для Платона и Местра является критика материалистических тенденций в определении первоначала бытия. Материалисты подменяют и устраняют Божественное с помощью понятия «природы», вкладывая в него практически тот же смысл о «Божественной продуктивной силе», но устраняя саму мысль о ее особой природе и о возможности взаимодействовать с этой сверхсилой посредством молитвы и других религиозных практик.

И Платон, и Местр усматривают источник «нечестия» в непонимании истинного значения и сущности души, ее места в природе и мире. Помещая душу в ряд производных явлений от таких природных первоначал, как воздух, вода, огонь, земля, те, кто не понимают истинного устроения бытия, закладывают тем самым основание для искаженного восприятия реальности и бесчисленных губительных следствий из-за этого во всем спектре человеческой жизни. В X книге «Законов», с целью демонстрации ошибочности материалистической стратегии, Платон прямо заявляет, что душу они выводят из материальных первоначал: воды, огня, земли и воздуха (см.: [Платон, 1994, т. 4, 349]). Противоположная точка зрения утверждает, что душа является особой природой — отличной и первичной в отношении ко всему материальному. И, что самое важное, именно она является первичным (само)свидетельством о Боге.

**Врожденность знания о Боге.** И для Платона, и для Местра очевидно, что для человека естественно знание Бога, оно может только искажаться, изменяться, порой деградировать вплоть до состояния невежества (в случае словаря Платона), до дикости и атеизма (в терминах Местра). Выдвигались разные предположения относительно

того, каким образом знание о Боге или понятие «бог» возникает в душе. Среди наиболее известных предположений можно выделить теорию припоминания (анамнесиса), учение о врожденных идеях, теорию мировой души, учение об активном разуме.

Согласно гипотезе о неразрывности разума с Божественной природой, сам человеческий разум может существовать, раскрываться и действовать только при наличии связи с Богом. Согласно Местру, наличие атеиста нисколько не может поколебать данное утверждение, потому что отрицание существования Бога рассматривается как проявление некоего изначального изъяна, дефекта или же недомыслия. Местр иллюстрирует это стихом из псалма: «и сказал безумец в сердце своем: „Нет Бога“» (Пс 13:1, 52:2), то есть только лишенный разума человек может утверждать нечто подобное.

Но какова эта связь, как ее можно понять? В знаменитом пассаже в 6-й книге «Государства» Платон использует аналогию света, чтобы показать, что как для физического зрения кроме вещей и глаз нужен еще сам свет, так же и разуму нужен интеллигибельный свет, чтобы воспринимать идеи. Таким умопостижимым солнцем является высшее благо, свет которого есть необходимое условие видения всех умопостижимых сущностей (см.: [Платон, 1994, т. 3, 290–291])<sup>8</sup>. Та же идея лежит в основании теории иллюминации блж. Августина и теории «видения в Боге» Н. Мальбранша (см.: [Glaudes, 2007, 511]). Связь с тем, что выше людей, осуществляется благодаря разуму и через разум всякий раз, когда человек мыслит истину. Можно предположить, что сами идеи не имеют иного (условно) места, кроме Бога, и люди их умосозерцают только в Нем и нигде иначе. Местр полагает, что последнее замечание все-таки чрезмерно, поскольку нельзя не видеть автономии человеческого разума. Вместе с тем он убежден во врожденности идеи Бога. Она не может появиться у человека каким-то внешним образом, как некоторые утверждали, например, будто идея Бога появилась из страха перед явлениями природы (см.: [Glaudes, 2007, 805])<sup>9</sup>.

**Универсальность идеи Бога (антропологический аргумент).** Местр утверждает, что идею Бога мы находим повсеместно и во все времена, тем самым, история свидетельствует, что человечество во все времена было убеждено в существовании Бога (см.: [Glaudes, 2007, 805])<sup>10</sup>, и наиболее правдоподобно допустить, что ее непосредственным источником является Сам Бог, поскольку низшее не может породить высшее. Сама по себе идея Бога является простой, отличной от комбинированных идей типа русалки или кентавра, поэтому нельзя сказать, что она производна и сконструирована подобно вышеназванным идеям. Идея Бога является неустранимой для разума, у нее есть свой особый статус, это некий предел для мышления.

Монотеист утверждает, что есть только один Бог, и он прав, идолопоклонник утверждает, что их много, и он ошибается, как ошибаются часто люди при счете. Но из его ошибки вовсе не следует, что он лишен идеи числа<sup>11</sup> (см.: [Glaudes, 2007, 514]). Таким образом, нет ни политеиста, ни теиста без предшествующего им

<sup>8</sup> «— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (*Государство*, VI, 508c).

<sup>9</sup> «“Loin de moi d'ailleurs de croire que l'idée de Dieu ait pu commencer pour le genre humaine; c'est-à-dire, qu'elle puisse être moins ancienne que l'homme”. De même il ne croit pas que l'idée de Dieu a né de la crainte des cataclysmes dans la nature: “Je n'adopte point l'axiome impie: La crainte dans le monde imagina les dieux” [O. C., 1884–1887, 805].

<sup>10</sup> «Il faut avouer que l'histoire nous montre l'homme persuadé dans tous les temps de l'existence de Dieu et de cette effrayante vérité: qu'il vivait sous la main d'une puissance irritée, et que cette puissance ne pouvait être apaisée que par des sacrifices» [O. C., 1884–1887, 805].

<sup>11</sup> «Le théiste affirme de l'existence un Dieu unique et il a raison; le polythéiste persuade qu'il y a beaucoup de dieux ce que est un erreur semblable à une faute de compte. Mais il ne suivit pas de cet erreur que le polythéiste est privé de l'idée de nombre, par exemple, il n'y aurait qu'on ne peut dire ni oui, ni non sur ce qu'on ne connaît pas, et qu'il est impossible de se tromper sur Dieu, sans avoir l'idée de Dieu» [O. C., 1884–1887, 514].

понятия (или идеи) Бога. А поскольку мы не можем получить идеи Бога из чувственного опыта, то следует допустить, что она является врожденной для человека и естественной для него в рамках человеческого рода<sup>12</sup> (см.: [Glaudes, 2007, 576]). Рассмотрение же содержания данного понятия с необходимостью влечет утверждение о существовании его референта.

**Повсеместность религиозных институтов.** Не менее веские аргументы в пользу существования Бога Местр находит в повсеместном существовании религиозных институтов и универсальности религиозных установлений и практик: тем самым утверждается, что «тем или иным образом Бог говорит со всяким человеком»<sup>13</sup> (см.: [Glaudes, 2007, 607]). Платон также обращает внимание на тот факт, что все народы верят в богов: «Затем, все греки и варвары признают существование богов» (*Законы*, X, 887e).

**Провидение.** У Платона в его диалогах есть множество мест, где он обращается к теме Провидения (см.: [Bovet, 1902, 34])<sup>14</sup>. Для Местра именно это понятие возвращает Бога в мировую историю, задает масштаб и связывает все происходящие события в единство, представляя тем самым определенный тип теологического миропонимания. Перед нами динамичное понятие, главное назначение которого — показать присутствие и участие Бога в истории. Если понимать под провидением разумную организующую универсум силу, сохраняющую мироздание и управляющую им, которая печется о целом, то часто указывали на то, что конкретный человек имеет свое значение только в контексте блага *целого* (*мироздания*) и Бог именно в контексте общего блага печется о человеке (*Законы*, 903b-c) (см.: [Diès, 1972, 531; Reverdin, 1945, 25]). Однако данное утверждение корректировалось Платоном: мало того, что у него мы находим контраргументы тезису, что боги не вмешиваются в человеческие дела (см.: [Reverdin, 1945, 17])<sup>15</sup>, он усматривал в такой небрежности и невнимательности к индивидууму умаление совершенства Бога.

В текстах Платона, наряду с использованием мифов, мы сталкиваемся с настойчивой критикой мифологичности: она, оказывается, может служить косвенной причиной богохульства, утери благоговения и появления практического или даже духовного атеизма. У него также можно найти теологию провидения, очищенную от чрезмерной образности и художественности, с практическим измерением темы в ее моральном и социальном аспектах. Более того, существует точка зрения, согласно которой Платон, по сути, первым дает пример научной, или, в рамках его словаря, диалектической теологии<sup>16</sup>.

У Местра, в силу его веры в единую универсальную историю человечества, все эти типы теологического поиска находят живейший отклик, он склонен реабилитировать даже суеверие, вплоть до допущения правомочности суеверий и спасительности анимизма и политеизма. С его точки зрения, допущение, что «все полно богов», служит в качестве своеобразной прививки от атеизма. Местр жил в такое время, когда понятие «воинствующий атеизм» перестало уже быть только идеологическим и виртуальным, книжным и дискуссионным, а стало реальным и опасным. История в данном контексте становится той перспективой, в которой обретает смысл и значение вся

---

<sup>12</sup> «C'est donc la notion ou la pure idée qui est innée et nécessairement étrangère aux sens. Du reste, toute notion est vraie. Nul être vivant ne peut avoir d'autres connaissances que celles qui constituent son essence, et qui sont exclusivement relatives à la place qu'il occupe dans l'univers; et c'est à mon avis une de nombreuses et invincibles preuves des idées innées» [O. C., 1884–1887, 576].

<sup>13</sup> «D'une manière ou d'une autre, Dieu a parlé à tous les hommes» [O. C., 1884–1887, 607].

<sup>14</sup> «A plusieurs reprises Platon insiste sur leur Providence (Phaedo, 62BD, Rep., III, 416<sup>E</sup>, X, 613A)» [Bovet, 1902, 34].

<sup>15</sup> «Les athées étant confondus, il s'agit de convaincre une autre catégorie d'impies: ceux qui, en admettant l'existence des dieux, affectent de croire qu'ils ne s'intéressent pas aux affaires humaines» [Reverdin, 1945, 17].

<sup>16</sup> «Mais c'est le mode scientifique ou dialectique de traiter des dieux qui est propre à la philosophie de Platon» [Steel, 1998, 375].

совокупность действительности и которая связывает различные ареалы жизни и рядки бытия, разнесенные в пространстве и во времени. Для Местра сердцевиной этой истории является морально-этический модус бытия, что вплотную приближает его к социально-политическому аспекту философии Платона.

Но, в отличие от Платона, Местр не создает никакой значимой метафизической системы, он лишь развивает и интерпретирует адаптированную христианством платоническую традицию. И мы ничего особенно оригинального в контексте исследуемой темы в текстах Местра не найдем, кроме, как отмечает аббат Монтмассон, тех мест, когда он говорит о действии Божественной воли на общества. Но Местр и не ищет никаких особенных путей, он как раз опирается на универсализм, всеобщность и повсеместность во времени и пространстве общих законов человеческой цивилизации, которые представлены и сохраняемы явным образом в традициях.

## Заключение

На основании исследованных текстов мы можем утверждать, что Местр принадлежит к интеллектуальной традиции, имеющей свои корни в античной культуре. Общая форма, в которой реализует себя мысль Местра, — та же, что и у Платона. Местра можно было бы назвать диалектиком, поскольку он в полной мере следует тому типу философствования, который был сформирован в античной философии. Конечно, разработанность тех или иных тем, их ракурсы, цели и масштаб определяемы различным образом. Местр был христианином и исповедовал католицизм. В современном парафразе мы могли бы сказать вместе с Жаном-Ивом Праншером (см.: [Pranchere, 1998, 310]), что Местр был также «рационалистом» — в том смысле, что стержнем и основанием всех его размышлений является разум, но — необходимым образом включающий религиозный, социальный и исторический аспекты. Местр является представителем особого вида рационализма, опирающегося на постулаты консерватизма и традиционализма, которые утверждают, что авторитет по сути является «правилом», закрепленным традицией, предохраняющим от ошибок и сохраняющим в социальной памяти знание.

Местр признает наряду с религией Откровения естественную религию, опирающуюся на разум. В данном случае термин «естественная религия» призван подчеркнуть, что точно так же, как человеку естественно строить дома или структурировать социальные отношения, ему естественно и осуществлять такую деятельность, в которой выражается его отношение с Богом, в которую включается и интеллектуальное усилие, — то есть человеку свойственна метафизика, или естественная теология (см.: [Maistre, 1836, 257]). Один из основных пунктов критики Местром современной философии состоит как раз в защите прав естественной теологии, которая предшествует положительному богословию и поддерживает его. Он считает, что если отказываются от рационального обоснования веры, то тем самым опасно ослабляют основания веры. Он признает, что теология основывается более на авторитете, но это не значит, что сам этот авторитет не имеет собственного обоснования в разуме (см.: [Maistre, 1836]). Вытеснение теологии из науки, отделение ее от остальных наук влечет за собой атеистические тенденции, социальные негативные последствия и религиозное варварство.

Местеровский рационализм борется с априорным рационализмом, поскольку считает, что априорные утверждения, предстающие непроверяемыми и квазиочевидными для сознания, не могут быть приняты в качестве решающих аргументов, если они противоречат традиции и «врожденному верованию людей», которое является не чем иным, как видимым проявлением универсальных принципов сознания.

## Источники и литература

1. Бородай (2008) — *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. 283 с.
2. Мальбранш (1999) — *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999
3. Местр (1998) — *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.
4. Платон (1994) — *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2–4.
5. Фишер (2004) — *Фишер Н.* Философское вопрошание о Боге. М., 2004.
6. Bovet (1902) — *Bovet P.* Le Dieu de Platon d'après l'ordre. Genève, 1902.
7. Diès (1972) — *Diès A.* Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire, Les Belles Lettres, 1972.
8. Drozdek (2007) — *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007.
9. Lebrun (1985) — *Lebrun R.* Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits // Revue des études maistriennes. 1985. No. 9.
10. Glaudes (2007) — *Glaudes P.* Maistre Joseph de. Œuvres, suivies d'un Dictionnaire / Ed. par Pierre Glaudes. Paris: Editions Robert Laffont, S.A., 2007.
11. Goldschmidt (1970) — *Goldschmidt V.* Platonisme et pensée contemporaine. Aubier: Editions Montaigne, 1970.
12. Maistre (1966) — *Maistre J. de.* Du Pape. Genève: Librairie Droz, 1966.
13. Maistre (1836) — *Maistre J. de.* Examen de la philosophie de Bacon. Paris; Lion, 1836.
14. Maistre (1992) — *Maistre J. de.* De la souveraineté du peuple. Paris: PUF, 1992. (Collection «Questions»). 294 p.
15. Maistre (1989) — *Maistre J. de.* Écrits sur la Révolution. Paris: PUF, 1989. (Collection «Quadrige»). 246 p.
16. Montmasson (1928) — *Montmasson J. M.* L'Idée de Providence d'après Joseph de Maistre. Lyon: Vitte, 1928.
17. O. C. (1884–1887) — Œuvres complètes de Joseph de Maistre: en 14 vol. Lyon: E. Vitte, 1884–1887.
18. Reverdin (1945) — *Reverdin O.* La religion de la cité platonicienne. Paris: Ed. de Boccard, 1945.
19. Steel (1998) — *Steel C.* Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998).
20. Triomphe (1968) — *Triomphe R.* Joseph de Maistre, l'étude de la vie et les enseignements d'un mystique matérialiste. Genève: Droz, 1968.