

Монархия и революция: Павел I и иезуиты

Александр Кустарев



*«Горит Европа вся
Ты, Павел, будь защитой ей!».*

Г. Державин.

Царствование Павла I украшено, среди прочего, двумя эпизодами, вызывающими беспокойное любопытство историков. На первый взгляд, они причудливы и даже загадочны. Павел произвел фурор своими вдохновенными интригами с Мальтийским орденом. И он очень благоволил иезуитам. Мальтийский эпизод с самого начала был у всех на виду и широко освещался в литературе, включая беллетристику. На эпизод с иезуитами обратили внимание гораздо позже, в середине XIX в., в ходе полемики, возникшей в связи с новой волной увлечения католицизмом в верхних слоях русского общества. Исторический масштаб этого эпизода обнаруживается, пожалуй, только теперь.

Комментаторы русской истории чаще всего смотрят на мальтийский и иезуитский эпизоды царствования Павла Петровича с иронией как на скандальные причуды

невротика-самодура, в лучшем случае безответственного мечтателя. Но как бы они ни казались «технически» наивными, они были в высшей степени многозначительны культурно.

Напрашивается их осмысление в хорошо известном контексте отношений России и Европы. Но, оставаясь в этом тривиальном и слишком общем контексте, мы вряд ли сможем достичь содержательной новизны понимания данных эпизодов. Чтобы получить некоторые результаты для дальнейшего обсуждения, нужно поместить эти эпизоды в более частные контексты. И тогда оказывается, что именно они бросают яркий свет на становление специфики России, на «российство» как интегральную характеристику политических, экономических и культурных процессов.

Вот эти проблемы (темы, контексты): самоидентификация российской элиты; геополитический статус России в Европе; роль монархии в модернизации российства и в революции.

Напомним в общих чертах фактуру этих эпизодов.

Мальтийский эпизод

Россия имела отношения с Мальтийским орденом с XVI в. Екатерина II активно общалась с орденом и сама заинтересовала им Павла. Павел увлекся мальтийцами и с детства воображал себя Магистром ордена. Мальтийцем был Джулио Литта, брат папского нунция в Петербурге, известный в русской службе как Юлий Помпеевич Литта. Он помогал модернизировать русский флот, а русские кадеты обучались на Мальте. На время Дж. Литта стал, фактически, первым министром. Братья Литта были близки к Павлу и поощряли его мальтийские амбиции, создавая у него впечатление, что папа будет готов признать его в качестве Магистра ордена. Это была неправда: православный Павел не мог стать главой католического ордена. Папа считал Павла всего лишь «протектором» ордена. Когда Павел понял это, он поссорился с братьями.

Мальтийский десант в России продолжался недолго, но выглядел внушительно. В Петербурге есть несколько мест, напоминающих об этом. Для капитула Мальтийского ордена был отдан Дом Воронцова (ныне Суворовское училище на Садовой улице), а для погребения рыцарей — кладбище при церкви св. Иоанна Предтечи (Каменный остров). В Кронштадте был учрежден католический приход, а в Гатчине построен так называемый «приоратский дворец».

Павел основал два приората — латинский и русский. Ядром первого был приорат ордена в Польше. Павел уладил его денежные и имущественные дела, перевел в Россию и расширил с шести коммендарий до десяти. Русский же приорат состоял из 98 (!) коммендарий и мог принять в свои ряды все русское дворянство [McGrew 1979: 61].

Орден внедрялся в российское общество институционально. Православные

митрополиты и архиереи производились в кавалеры Мальтийского ордена. Кавалеров ордена брали в службу с офицерским чином и прапорщиками. Павел собирался открыть в Петербурге большое воспитательное заведение для формирования рыцарского сословия. Во главе этого сословия должно было стоять неженатое священство. Эту меру (целибат) можно было понимать и как радикальное изменение православной церковной практики. Но амбиции Павла простирались на всю Европу: он мечтал, используя орден св. Иоанна как организационную структуру и как символ, собрать вокруг себя всю дворянскую элиту Европы.

Иезуиты

Иезуиты пытались просочиться в Россию давно. Еще А. Поссевино вел разговоры с Иваном Грозным о преодолении схизмы. Они были и в свите Лжедмитрия, пробовали миссионерствовать на Волге. Но Петр I, сначала вроде бы благоволивший к ним, выгнал их из России в 1719 г. Формально иезуитов объявили персонами нон грата в ходе дипломатической «стычки» с Австрией. Несколько живших в России иезуитов были австрийскими подданными, и их выдворили из страны в этом качестве [Pierling 1907: 292]. Маловероятно, что Петр сделал это из православного ригоризма. Скорее, он поступил так не без влияния латентного протестанта Ф. Прокоповича. Влияние протестантов — «еретиков-иностранцев», по выражению П. Пирлинга, — при дворе и в армии было очень сильно. «Чего можно было ожидать от царя? — писал Пирлинг. — Не разделался ли он с базилианами? Не поносил ли он чуть что папу?» [Pierling 1907: 295]. Учитывая малочисленность иезуитов вблизи трона, трудно представить, что Петр опасался их стремления к доминированию.

Однако позднее европейские монархи действительно стали изгонять иезуитов как «заговорщиков», поэтому не исключено, что Петр первым почувствовал опасность их близости к трону.

Антииезуитский синдром европейских монархов привел к тому, что под давлением нескольких европейских корон папа Клемент XIV в 1773 г. распустил орден.

Произошедший годом ранее раздел Польши привел к неожиданным последствиям, отразившимся на судьбе ордена Иисуса. Есть подозрение, что Рим был настроен в пользу раздела, рассчитывая, что в результате усилится вес католицизма в некатолических странах — Пруссии и России. В своем письме Марии-Терезии папа Клемент XIV объяснял императрице, что раздел Польши — «к духовной выгоде Церкви» [Paris 1975: 140–141]. Этот взгляд был популярен в советизированной Польше [Beiersdorf (ed.) 1960], хотя не исключено, что таким образом хотели рассорить польскую католическую паству с Ватиканом [Wolff 1988: 6]. Так или иначе, раздел Польши оказал существенное влияние на отношения между Петербургом и Ватиканом, а также между православием и католицизмом в пределах Российской империи.

Если бы Польша сохранила независимость, орден Иисуса там вряд ли бы уцелел. Хотя Польша, в отличие от других католических держав Европы, не настаивала на роспуске ордена, она не стала бы сопротивляться решению папы после того, как оно было принято, как не стала сопротивляться Вена. Совсем другая диспозиция возникла после раздела Польши, поскольку из трех участников раздела двое — Россия и Пруссия — не были католическими. Сложилась парадоксальная ситуация. Поскольку пути Рима и иезуитов разошлись (кое-кто надеялся, что «навек и совершенно», как было ска-

зано в папском бреве), Фридрих и Екатерина могли себе позволить покровительствовать им и пользоваться их услугами, избегая при этом прямой зависимости от Рима [Wolff 1988: 161–176]. По мнению Ю. Самарина, Екатерина покровительствовала иезуитам как раз для того, чтобы продемонстрировать свою независимость от Рима в управлении делами католической епархии внутри Российской империи, в чем была нужда, поскольку в пределах России оказалось так много католиков [Самарин 1866: 245].

В то же время Рим, вероятно, вел двойную игру. Были основания подозревать, что его меры против иезуитов не серьезны. Ходили слухи, что сам Клемент тайком даже от своего нунция в Варшаве разрешил иезуитам корпоративное (каноническое) существование в России и Пруссии. Циркулировало его письмо по этому поводу. По утверждению Самарина [Самарин 1866: 252–253], оно было подложным, но его подложность не доказывает, что Клемент действительно хотел покончить с орденом Иисуса. Аркетти, папский нунций в Варшаве в 1776–1784 гг., по-видимому, добивался запрета ордена и в российской Польше, но сам ясно давал понять, что никогда всерьез не хотел запрета иезуитов в России (пусть скорее по прагматическим, чем по принципиальным соображениям) и что Пий VI это одобрял [Wolff 1988: 181–182].

Так или иначе, группа белорусско-польских иезуитов сохранила свою организацию и коллегий в Полоцке. В сущности, это обеспечило ордену непрерывность существования вплоть до его официальной реабилитации на территории России в 1801 г. и полной реабилитации в 1814 г. Россия, таким образом, сыграла очень важную роль в истории ордена Иисуса [Инглот 2004].

Сохранившееся ядро местной иезуитской организации получило позднее серьез-

ное подкрепление. Во время революции во Франции иезуиты прибыли в Петербург в толпе французских эмигрантов-роялистов и клерикалов. В 1793 г. в России находились 80 иезуитов разного ранга, в 1805 г. — 280, а в 1820 г. (перед изгнанием) — 358 [Zelenski 1874: 423].

Тогда же в Петербурге появились и белорусские иезуиты во главе с отцом Г. Грубером. С его именем связан новый этап в развитии отношений между опальным орденом и российской короной.

Павел познакомился с Грубером в мае 1797 г. во время визита в Оршу. Последнего представили как большого ученого, что было правдой. Уже тогда Грубер, судя по всему, «околдовал» Павла. Павел отдал ему церковь св. Екатерины и пообещал передать иезуитам Виленскую академию. По просьбе Грубера Павел через своего посланника в Стамбуле пытался уговорить Порту вернуть иезуитам конфискованное имущество и присоединиться к его покровительству ордену, напоминая, что до Французской революции он пользовался там привилегиями [Gagarin 1879: 48–49]. Критики католического уклона в России придают этому эпизоду особое значение, по меньшей мере имплицитно [см., например: Морошкин 1888: 452–456; Толстой 1877: 141–142], скорее всего потому, что этот шаг Павла был связан с планами раздела Османской империи. Наконец, Грубер попросил Павла написать письмо Пию VII с просьбой восстановить орден в России. По сообщению М. Морошкина, письмо было написано 11 августа 1800 г.* Просьба Павла

Петровича была услышана. Так был сделан первый шаг к восстановлению ордена. В итоге Грубер стал генералом ордена, а Петербург — его штаб-квартирой.

Некоторое время Грубер был главным доверенным лицом императора. К нему тайно обращался Бонапарт, «испрашивая его услуг во имя религии и Франции в деле, которое иезуитам могло быть только выгодно. Грубер стал одним из самых активных его агентов...» [Cretineau-Joly 1845: 498–499]. По словам Н. Шильдера, Бонапарт воспользовался возвышением Грубера, и между ними установились тайные отношения, «которые отразились на русской политике» [Шильдер 1996: 422]. Возможно, Наполеон даже платил Груберу. Лагарп утверждал, что Грубер стал генералом ордена под влиянием Бонапарта [см.: Инглот 2006: 276].

Интрига с участием иезуитов (Грубера) оказалась чрезвычайно запутанной. Помимо Павла, Рима и самих иезуитов, в ней участвовали Синод и официальная католическая церковь в России во главе с С. Сестренцевичем.

Станислав Сестренцевич-Богуш был лоялен светской власти и не собирался возвращать российских католиков под власть Рима. Павел говорил с ним по поводу учреждения в России католической иерархии по образцу галликанизма (французский национальный вариант автономии) [Сестренцевич 1913: 107]. Он переговаривался с архиепископом Санкт-Петербургским Амвросием, архиепископом Иринеем и другими православными архиереями, заседавшими в

* Текст письма Павла I Пию VII М. Морошкин привел в 1870 г. в первом издании своей книги, сославшись на архив МИД (*Affaires relatifs aux Jesuites en Russie*) [Морошкин 1888: 494]. Второй раз текст этого письма воспроизвел П. Пирлинг, упомянув при этом оригинал, хранящийся в архиве Ватикана [Pierling 1912: 301–302]. Ответное письмо Пия VII от 9 марта 1801 г. И. Гагарин опубликовал в 1879 г. в своем журнале [Gagarin 1879: 56–57]. — *Прим. авт.*

Синоде, об учреждении в России католического провинциального Синода [Морошкин 1988: 362]. В то же время Сестренцевич вынашивал еще один план — он был сторонником слияния польской национальности с русской [Морошкин 1988: 360].

Иезуиты всячески стремились поссорить Павла с Сестренцевичем. Когда Белоруссия попала под российскую корону, они так же, как и Сестренцевич, изъявляли крайне верноподданические настроения в адрес Екатерины. Впрочем, это могло быть тактическим маневром. Грубер, судя по всему, все-таки выступал проводником римских интересов в России, рассчитывая на то, что орден рано или поздно будет восстановлен в правах. Он старался окончательно лишить автономии униатов, превратив их в полных католиков, и строил проекты миссионерства на востоке. Но, поскольку сами иезуиты в то время находились в опале, а папство переживало серьезный кризис, не менее вероятно, что, пытаясь вытеснить Сестренцевича, иезуиты играли роль главных прозелитов католицизма исключительно в собственных интересах. Хотя верность папству была заложена в их, так сказать, конституцию, их реальные отношения с Римом не были бескризисны и однозначны. Они были явно готовы к замещению папства в роли главной агентуры послекризисного католицизма.

Незадолго до убийства Павла Грубер лишился доверия императора и был удален от трона. Как в дальнейшем развивались бы его отношения с Павлом, если бы не смерть последнего, сказать трудно. Но ссора с Грубером (остается неясным, из-за чего именно она произошла) вряд ли привела бы к общему изменению умонастроения Павла. Он легко менял милость на гнев в отношении своих клиентов, но с навязчивыми идеями расставаться не был склонен.

Его интерес к иезуитам был глубже личных симпатий-антипатий.

Как видим, поведение Екатерины и Павла в отношении католицизма и иезуитов *парадоксально* и поэтому нуждается в интерпретации.

Проблема самоидентификации (выбор конфессии)

Российская элита, включая саму династию, испытывала серьезные проблемы с самоидентификацией. Будучи воспитанной на общеевропейском культурном наследии, она, тем не менее, оставалась «невыездной» и не могла себя полностью отождествлять со своими европейскими собратьями. К тому же она была привязана к чуждому ей народу крепостным правом. Двойственным был и ее социальный статус: барин и почти рабовладелец у себя в деревне, русский дворянин сам был без малого крепостным царя и его аппарата («штаба власти»). Все это было трудно совместимо и не могло не порождать глубокое психологическое неблагополучие.

Наиболее внушительный продукт этой самоопределяющей озабоченности в русской культуре — творчество А. Пушкина, создавшего вариант «высокого» русско-европейского характера. Однако его оригинальный и тонкий синтез европейства и российства оказался изолированным — как в его время, так и позднее. Он не только не был востребован и тиражирован, но даже не был должным образом интерпретирован. В отличие от Пушкина, многие заурядные персонажи шли путем наименьшего сопротивления, пытаясь просто выбрать себе самоопределение и успокоиться. Главной ареной таких «поисков себя» вплоть до начала XX в. была конфессия.

Православие и православная церковь не могли удовлетворить запросы просвещен-

ной части общества. Духовно-умственная жизнь православия была примитивной. Церковь полностью подчинялась короне. В ней не было заметно признаков обновления — ни по протестантскому образцу, ни по католическому, ни в каком бы то ни было самобытном варианте. И это несмотря на то, что почти все важные церковные иерархи (начиная с Ф. Прокоповича, если не раньше) получили образование либо у католиков, либо у протестантов и не могли не испытывать на себе влияние соответствующих традиций. Православию становилось все труднее сохранять влияние в мало-мальски образованной среде: пребывание в его лоне все больше воспринималось как удел плебейства. Уход интеллигенции в атеизм был еще впереди, но уже в конце XVIII в. «их благородиям» хотелось чего-то более внушительного и красивого: уж если европеизироваться, то до конца. (А. Валицкий назвал эту тенденцию «религиозным западничеством» [Walicki 2003]. Е. Цимбаева, давшая своей книге о русском католицизме многозначительный подзаголовок «Забывтое прошлое русского либерализма» [Цимбаева 1999], имеет в виду, очевидно, то же самое, коль скоро в сознании российского интеллигентного человека понятия «западничество» и «либерализм» чаще всего соединены.)

Как раз в это время на верхнем этаже петербургского (и московского) общества появилась энергичная группа прозелитствующих католиков. Особенно активен был шевалье д'Огар — помощник директора императорской публичной библиотеки и завсегдатай салонов Голицыных, Нарышкиных, Гагариных, «первый совратитель в

Петербурге нашей русской знати в латинство» [Морошкин 1888: 263]. Агентами католицизма также выступали Брольи, Сен-При, Шуазель-Гуффье и, конечно, знаменитый Жозеф де Местр. В столицах активность проявляли аббаты Гандон, Сюрюг, Бильи, Маккар, Николь [Rouet de Journal 1922: 51–52]. В пансионе Николя учились Орловы, Нарышкины, Голицыны, Меншиковы, Гагарины, сыновья Л. Вюртемберга (родня императрицы), Плещеев, Бенкендорф, Волконский [Rouet de Journal 1922: 53].

Не все воспитанники католических прелатов и их светских партнеров становились ренегатами. Тем не менее список* совращенных был достаточно длинен и украшен блестящими фамилиями: Одоевские, Голицыны, Прозоровские, Гагарины, Ростопчины, Толстые, Пушкины, Трубецкие (княжна Трубецкая замужем за Брольи), Протасовы, Васильчиковы, Шуваловы, Головины, Петровские, Свечиные, Строгановы, Новосильцевы, Кочубеи, Барятинские, Демидовы, Юшковы, Кутузовы, Брусиловы, Вяземский, Северин... [Морошкин 1888: 262–264; Rouet de Journal 1922: 136].

К тому же религиозная ориентация самой династии не была безусловной. На протяжении всего XVIII в. она роднилась с немецкими коронами разного достоинства. На этом уровне поощрялся и практиковался переход в православие, особенно в непосредственной близости к трону. Сам венценосец обязан был исповедовать православие. Но при дворе толпилась многочисленная неправославная царская родня. У тех членов царской семьи, кто был крещен в православии от рождения, были неправославные воспитатели. Обращенные же в

* Е. Цимбаева приводит еще более длинный список перекрещенцев в XIX в. [Цимбаева 1999: 164–166]. — *Прим. авт.*

православие члены царской семьи покровительствовали своим бывшим единоверцам. Так, Мария Федоровна покровительствовала и пруссакам (протестантам), и католикам [Шумигорский 1907: 149].

Демонстративное православие Екатерины могло быть следствием того, что она стеснялась нелегитимности своего царствования и пыталась как-то это компенсировать. И эта демонстрация давалась ей, вероятно, без особого труда, поскольку она, по общему мнению, была все же не более чем деистка.

Религиозность Павла выглядит более экзальтированной и искренней, чем религиозность Екатерины. Но в вопросе, какую именно конфессиональную окраску она имела, полной ясности нет. С одной стороны, считается, что его законоучитель и будущий митрополит Платон (Левшин) привил ему глубокую любовь к православию. В то же время самого Платона можно заподозрить в протестантских симпатиях [Spidlik 1987]. С другой стороны, глава российских католиков Сестренцевич, хорошо знавший Павла и обсуждавший с ним церковно-религиозные проблемы, свидетельствовал о его сильном интересе к католицизму. Ему приписывают слова «в душе я католик», которые он, будто бы, несколько раз говорил Груберу [Rouet de Journel 1959: 215] (со ссылкой на донесения аббата Бенвенутти, аудитора нунция Л. Литты). В другом письме Грубер жаловался, что архиепископ (Сестренцевич) задумал отделиться от Святого престола и добился бы этого, если бы не «глубокая привязанность к Святому престолу нашего Императора» [см.: Gagarin 1879: 52]. Так или иначе, у Павла были плохие отношения с петербургским митрополитом Гавриилом и с тем же Платоном [Морошкин 1888: 274–275]. В своих письмах к Александру I Ф. Лагарп говорил о влиянии Грубера на

Павла и предостерегал Александра от этого «опасного человека» [Инглот 2004: 149].

Есть и косвенные свидетельства тяготения Павла к католицизму и католикам. В период его правления присутствие поляков в «штабе власти» заметно усилилось (Илинский, Италинский, Потоцкий, Чарторыйский, Радзивиллы [Морошкин 1888: 278; Самарин 1866: 265]). Павел уступил несколько монастырей, включая униатские, ордену траппистов. Наконец, его одержимость мальтийством говорит сама за себя.

Проблематичность выбора конфессии для русской монархии была связана не только с ее собственной конфессиональной амбивалентностью. Ей приходилось управлять конгломератом всевозможных племен и представителей разных конфессий. Под властью российского монарха в результате территориальной экспансии на восток оказались, помимо христиан, мусульмане, буддисты и язычники, а вследствие перемещения границ империи на запад (с середины XVIII в.) — иудеи, балтийские лютеране (позднее усиленные финнами), польские и белорусские католики, украинские униаты. Постоянным был приток европейцев на российскую службу. Петербург превратился в многоэтничный и многоконфессиональный город, причем на всех этажах общества — сверху донизу. Немцы составляли здесь значительный сектор в ремесленном деле и мелком бизнесе. Были еще немцы-протестанты, селившиеся (почти на американский манер) в Поволжье и на Украине. Им всем даже в голову не приходило менять свою конфессию.

Само православие было расколото на никониан и старообрядцев, не говоря уже о еретических сектах. Церковь не бездействовала, и именно в царствование Павла I появились проекты преодоления раскола, однако успеха они не имели.

Обратить всю массу простонародья в государственное православие не представлялось возможным, что и подтвердилось позднее, когда такая попытка была предпринята в рамках строительства самобытной нации. Более того, проблема российской монархии, пожалуй, заключалась не в том, чтобы загнать всех иноверцев в лоно государственного православия, а в том, чтобы удержать православную паству от дезертирства в иные конфессии. Еще реальнее была опасность того, что инохристианские миссионеры окажутся более успешными среди нехристианских народов.

Если власть намеревалась консолидировать своих подданных в рамках *одной* конфессии, то в конце XVIII в. еще не было ясно, какую конфессию выбрать. Как бы ни были скудны свидетельства колебаний в управляющем аппарате, этих колебаний не могло не быть. Иначе невозможно объяснить яростную антикатолическую пропаганду русской православной церкви, не утихающую до наших дней.

Эти колебания возбуждались не только конфессиональной амбивалентностью и неустойчивостью имперской элиты, конфессиональной пестротой массы подданных и вообще ее фактической внеконфессиональностью. Для них имелись и серьезные геополитические основания. Разумеется, это была проблема исключительно самой династии и узкого круга, близкого к трону, — но чьи еще проблемы в то время были исторически многозначительны? Геополитическая озабоченность широких масс была еще далеко впереди.

Геополитика и проект воссоединения церквей

Начиная с Петра Великого, Россия все больше определяла геополитический ба-

ланс в Европе. Со временем упоенность военными успехами и своей огромной массой привела к тому, что российская монархия и часть просвещенной общественности начала всерьез видеть в России не просто равноправного участника концерта великих держав, но главную историческую силу в Европе, способную превратить европейство во всемирность. Панъевропейским проектом под эгидой Петербургской монархии были увлечены Александр I и Николай I. Более поздних российских императоров панъевропейство заботило меньше, хотя из российского самообраза этот элемент до конца так и не был устранен. Напротив, он резко усилился в большевизме; большевики хотели думать, что в России началась революция, в результате которой возникнет некая всемирная республика, где России будет отведена роль первой среди равных.

Интересно, что той же самой идеей благонамеренного российского доминирования в Европе были увлечены (временно или постоянно) А. Пушкин, Ф. Тютчев, Ф. Достоевский, М. Катков, В. Соловьев, Г. Федотов. Например, Соловьев одно время увлекался формулой мировой империи во главе с папой римским и русским царем. Эта же формула фигурирует у Тютчева — «царь плюс папа». Пушкину такая формула в голову не пришла, но и он выглядит как патриот общехристианской всемирной империи с «сердцем» в Петербурге (недавно на это обратил внимание В. Кантор [Кантор 2008: 190, 277, 234–237]).

Странно, однако, что в инвентаризациях российских имперцев-панъевропеистов не упоминается тот, кто был ближе всех по убеждениям и намерениям к идее слияния России и Европы в образе едино-всемирной Империи, — Павел I. Именно он не просто представлял себе Россию как реинкарнацию Европы (Римской империи), но даже

пытался сделать конкретные шаги в этом направлении.

Панъевропеизм Павла не был случаен, для него имелись все основания. Европейская идентичность была обозначена уже в его титуле: владетель «...Литовский, Волынский, Подольский, Эстляндский, Лифляндский, Курляндский и Семигальский; наследник Норвежский, герцог Шлезвиг-Голштинский, Стормарнский, Дитмарсенский и Ольденбургский, Государь Еверский и Великий Магистр Державного ордена Святого Иоанна Иерусалимского». Русские монархи были европейцами. Они не были русскими по крови и знали это. Все их жены были иностранками. Не все они имели одинаковое влияние на своих венценосных супругов, но императрица Мария Федоровна на Павла влияла. Влияли и родственные короны. Павел был европейцем и панъевропеистом уже хотя бы в силу своей вплетенности в европейское «династическое поле».

В плане европейской геополитики Россия была активным и крупным игроком, участником дипломатических маневров, интриг и войн за преобладание или для обеспечения баланса сил между пятью европейскими великими державами при участии Рима — отчасти как суверенной силы, отчасти как посредника и отчасти как одного из орудий великодержавной политики каждого из пяти европейских геополитических грандов. Рим пытался сохранить свое влияние повсюду. Все хотели укрепить свое влияние на Рим. Интересно, что к концу XVIII в. отношения Бурбонов и Габсбургов с Римом ухудшились, а отношения не католических монархий — английской, прусской и российской — улучшились. Разумеется, католические монархии были Риму духовно ближе, но происходила некоторая нивелировка. Как мы выразились бы теперь, наступала эпоха

«равноудаленности» от Рима католических и не католических государств.

Партнерство Петербурга и Рима становилось все более настоятельной необходимостью для обеих сторон. В XVIII в. наметились тенденции, предвещавшие полную секуляризацию политической жизни в Европе. Петербург и Рим оказывались в Европе главными, если не последними оплотами клерикализма и политической философии, возводящей суверенитет к трансцендентному источнику. Теряя влияние в Европе, Рим искал возможности для прозелитирования за ее пределами. О пристальном и хищном внимании Рима к России как ближайшему объекту католизации писали многие русские враги «латинства». Их подозрительность была вполне оправдана. Они только не хотели видеть, что Петербург сам нуждался в приобщении к католицизму.

Ведь императора Павла заботила вся Европа, а не только Россия, и невозможно было себе представить, что православной династии удастся поддержать авторитет религии и церкви в остальной Европе, а тем более руководить ею. Затруднения со статусом Павла в Мальтийском ордене это ему наглядно показали. Панъевропейская мегаломания Павла требовала иной профессиональной идентификации. И в этом плане старая римско-византийская схизма стала казаться особенно неудобной.

Объединения церковью будто бы хотела еще Екатерина. На этот счет существовало подложное (или якобы подложное) письмо Екатерины к папе Пию VI (1774–1799 гг.), в котором речь шла о том, что «само провидение нам послало этих людей (иезуитов. — *А.К.*) инструментами долгожданного союза греческой и римской церковей». Текст письма циркулировал в европейской печати, но сама Екатерина опровергла это в «Санкт-

Петербургской газете» («St. Petersburgische Zeitung») [Cretineau-Joly 1845: 490].

О том, что такое направление мысли у Екатерины, безусловно, было, свидетельствует, в частности, странный (ироничный и не лишенный некоторого либертинского фиглярства) пассаж в одном из ее писем к Ф.-М. Вольтеру: «Вы можете сделаться Папой, и это должно даже произойти для блага церкви и вот почему: две главы церковей восточной и западной не только будут в прямой переписке, но их увидят связанными дружбой — обстоятельство, до сих пор еще не существовавшее. Я предвижу заранее великое благо для христианства...» [см.: Семевский 2002: 681]. А. Попов полагает, что еще одно место в письме Екатерины к Пию VI («...соединяем глас наш с православною нашею церковью, молящей о соединении всех (курсив автора. — А.К.)») могло дать повод для подделки, приписывающей ее намерениям оперативный характер [Попов 1869: 361]. (Екатерина здесь рассуждает, скорее, в экуменическом стиле. Именно экуменический, а не капитулянтский оттенок имел затем и весь последующий идейный русский католицизм, что очень важно, но эту сторону дела мы не рассматриваем.)

Намерения Павла документированы, хотя, вероятно, не безупречно, но все же более надежно. В частности, документальным свидетельством может служить донесение неаполитанского посланника в Петербурге герцога А. Серракаприола, найденное М.-Ж. Руэ де Журнелем в неаполитанских архивах. В донесении сообщалось, что Павел очень серьезно обсуждал с Серракаприола возможность объединения православной и католической церковей и просил неаполитанского короля быть посредником в этом деле.

По словам посланника, говоря о своем Мальтийском статусе, Павел выражал же-

вание стать главой ордена Иоанна «d'une manière politique, avec cependant quelque chose de plus» («в политическом смысле и, однако, несколько больше»). Сам Серракаприола толкует формулу «*несколько больше*» так: «он хочет сказать “comme catholique au fond”» (как в сущности католик) или, по словам Грубера, «catholique au coeur» (католик в сердце). А когда «великое воссоединение», о котором он хлопочет, состоится и он станет католиком не только в сердце, а и на самом деле как прихожанин Единой церкви (L'unique Eglise)...», то он надеется и на полный статус главы ордена [Rouet de Journel 1959: 217]. Павел подчеркивал, что союз церковей против сил зла необходим «для процветания не только его империи, но и других держав (puissances)» [Rouet de Journel 1959: 214]. Можно, конечно, подумать, что навязчивое желание стать главой Мальтийского ордена «понесло» Павла в сторону идеи воссоединения церковей, но можно думать и прямо противоположное. Чисто биографически Павел увлекся орденом до того, как всерьез задумался о католицизме, когда же он вступил на трон, интерес к ордену стал для него производным от его интереса к католицизму. (С этим, видимо, согласна и М. Петрова, считающая, что главным для Павла было воссоединение церковей: «по этой же причине он покровительствовал и Ордену святого Иоанна Иерусалимского» [Петрова 2006: 179].)

В соответствии с этим намерением Павел пытался участвовать в ватиканской политике. Грегорио Кьярамонти стал папой под именем Пия VII не без влияния Павла [Морошкин 1888: 383]. В разговоре с Сестренцевичем он сказал: «Я отдал приказания; необходимо добиться законных выборов» [Сестренцевич 1913: 169]. Когда Пию грозили неприятности из-за француз-

ской смуты, Павел, якобы, предложил ему убежище в Петербурге. По свидетельству Грубера (письмо к папскому секретарю Маротти, бывшему иезуиту), Павел говорил ему: «Если папе понадобится надежное убежище, я готов принять его как родного отца и всеми силами защищать его; и не так как другие государи, кои обещают ему помощь, но думают только о том, чтобы прибрать к рукам его лучшие владения» [см.: Gagarin 1879: 53].

Нет оснований сомневаться в достоверности донесений Серракаприола и Грубера. Их правдивость подчеркивается двумя деталями. Например, Серракаприола рассказывает, что Павел просил показать ему донесение, в котором говорилось о желании императора стать католиком. Павел не согласился с этим, сказав: «Вы хотите сделать из меня отступника» [Rouet de Journel 1959: 217]. (Еще раз подчеркнем: экуменистская тенденция, а не капитулянтская!)

Другая важная деталь содержится в письме Грубера к Маротти. В нем есть такой пассаж: «Почитаю себя обязанным предостеречь вас: ни в коем случае не слушайте, что будет говорить о соединении римской и греческой церковью мсье Бадосс [Филиппо Бадоссе, на дипломатической службе Ватикана]. Датский посол получил донесение из Вены, согласно которому Бадосс уверяет, будто проект такого объединения уже начинает осуществляться, и ему в нем отведена важная миссия. Если такой слух распространится, это будет иметь серьезные тяжелые последствия и для нас, и для самого Императора» [см.: Gagarin 1879: 47]. И далее: «такая нескромность ставит в неловкое положение неаполитанского посла Серракаприола, который обвиняет этого прелата (кстати же его друг) в том, что он болтает о том, что ему не доверено» [см.: Gagarin 1879: 48].

Еще до того, как стали известны «неаполитанские документы», мальтийский эпизод давал пищу для спекуляций о проектах Павла объединить католическую и православную церкви. Об этом подумывал и Пий VII. Во всяком случае, русский посланник в Риме Лизакевич уверял, что папа в конце концов смирился с назначением Павла Магистром Мальтийского ордена и даже в разговоре с ним говорил: «...я хотел бы воссоединить церковь греческую с церковью католическую; для такого важного дела, которое обессмертит имя великого Павла I, я готов лично отправиться в Санкт-Петербург, чтобы беседовать об этом непосредственно с Императором...» [см.: Толстой 1877: 134–135].

Мечта о воссоединении церковью продолжала культивироваться в первые годы правления Александра I — и вновь в экуменическом духе, весьма близком самому Александру [Цимбаева 1999: 53]. Грубер развивал дружеские отношения католического клира с высшим православным [Rouet de Journel 1922: 97–98]. Впоследствии эта традиция была продолжена инициативной группой русских иезуитов во главе с Ггаринным. Она сохраняла экуменический оттенок, заданный еще Екатериной.

Иезуиты, революция и модернизация

Интерес Павла Петровича к иезуитам не вполне совпадает с его тяготением к католицизму вообще. Латентный католицизм Павла можно при желании объяснить его клерикализмом (хотя Победоносцеву для этого, между прочим, хватало православия) в сочетании с панъевропейскими геополитическими претензиями или мечтаниями о вселенской теократии, во главе которой он видел самого себя. Чтобы понять его

инстинктивную симпатию к иезуитам, этого недостаточно.

Можно думать, что Павел вместе с толпой как реакционеров, так и прогрессистов видел именно в иезуитах наиболее эффективную (даже в сравнении с папством) силу, способную остановить революцию. Но этот рутинный взгляд на иезуитов как на передовой отряд клерикальной (католической) реакции сегодня нас удовлетворить не может, поскольку иезуиты не были примитивными мракобесами вроде де Местра или того же Победоносцева. Не был мракобесом и Павел Петрович. Революцию он, конечно, не любил, но она была ему отвратительна как плебейский бунт и социальный переворот — не более того. Но ни православие, ни протестантизм, ни средневековый католицизм не годились ему в союзники в его проектах остановки-предотвращения этого бунта и одновременной модернизации России.

Вероятно, Павел считал православие слишком маломощным. Плачевное состояние официальной церкви и особенно низкое качество клира в ту эпоху ныне хорошо известны. Были они известны и в то время. Союз церкви и государства при главенствующей роли последнего тогда уже был обычным делом во всей Европе. Но в Европе государство подчинило себе гораздо более мощную и богатую церковную организацию с гораздо более опытным, образованным и морально полноценным клиром, который, в свою очередь, весьма эффективно контролировал свою паству. Православная же церковь, попав под контроль государства, оказалась законсервирована в состоянии бедности, невежества, низкого социального статуса и не имела должного морального авторитета в массах.

Вполне допустимо предположить, что Павел все это видел и понимал, хотя вряд ли

отчетливо артикулировал. Никаких его высказываний на этот счет мы не знаем. В разговоре же с Серракаприола он говорил, что его поражает и глубоко огорчает то, что в православной церкви так много разделений и сект и «нет единства, которое источник силы для религии, как и для государства. Вот недуг, от которого единственное средство — союз двух церквей» [см.: Rouet de Journel 1959: 214].

Мог ли Павел рассчитывать на протестантизм? Связь протестантизма с революцией, столь очевидная в эпоху реформации (прежде всего в Англии) и в наши дни, в XVIII в. не была столь явной. В Европе уже были сильные монархи протестантской ориентации. Самый заметный из них — Фридрих Великий. Коль скоро Павел был его поклонником и видел себя продолжателем Петра I с его склонностью к протестантскому стилю поведения по всем параметрам, кроме формальной деноминации, можно было бы ожидать от Павла интереса к протестантизму. Но в этом он не был замечен вовсе. Никаких суждений Павла о протестантизме мы не знаем. Можно догадываться, что протестантизм не привлекал его потому, что сохранял родовое клеймо плебейства, поскольку зародился не при дворах и не в аристократической, а в бюргерской среде. Хотя он и был к тому времени принят некоторыми европейскими государями, он нигде не насаждался сверху («культуркамф» О. Бисмарка был еще впереди и кончился в слезах). Государи могли примкнуть к реформаторскому движению, идущему снизу, но не наоборот. Не исключено также, что в глазах Павла протестантизм сохранял репутацию подрывной идеологии.

Более правдоподобна другая догадка. Протестантизм ассоциировался у Павла с сепаратизмом, если и не государственным, то корпоративно-анархическим, что во вре-

мена абсолютных монархий, стилизовавших себя как империи, было для философствующих правителей (каким и был Павел) если не хуже, то, во всяком случае, не лучше революции. Напомним, что в православии его пугала (оправданно или нет) именно *тенденция к расколам*, и протестантизм в его глазах никак не мог стать лекарством от этой болезни.

Католицизм же, с его унитаристским и унификаторским пафосом, приобретал модернизаторский потенциал, которым он не располагал до реформации.

Исключительно важно то, что Павел считал себя продолжателем дела Петра Великого (да и Петра III). И это не была травестия, как считала влиятельная критическая (в угоду убившей его династии) историография его царствования, оживленная и даже усиленная в антисоветской интеллигентской традиции, использовавшей (по-видимому, с легкой руки Ю. Тынянова) фигуру Павла как карикатурную метафору советской власти. Павел был продолжателем Петра I в самом глубоком смысле. И смотрел на иезуитов (скорее всего, интуитивно) как на агентов европеизации России не случайно. Так же, вероятно, поступил бы и Петр (при всем его протестантизме де-факто), если бы царствовал на столетие позже.

Современным императору Павлу был уже обновленный католицизм, где иезуиты служили *передовым отрядом обновления*. Между философией российской монархии, особенно в лице Павла, и философией иезуитов было значительное «избирательное сродство». Павел, как и иезуиты, мечтал о соединении традиции и модерна и сохранении контроля государства-церкви над процессом модернизации. С этим связаны все кажущиеся противоречия в его повседневном поведении и стратегических замыслах. Напомним о них.

Существует множество рассказов о своеобразном демократизме (популизме) Павла и его антиаристократическом синдроме. Как отмечает Ш. Массон, «Екатерина выражала притязание руководить своими скотами, а Павел, наоборот, скорее разрешит лакеям управлять собою, нежели государственным мужам» [Массон 1996: 100].

Долгое время эти популистские замашки считались выражением невропатического самодурства Павла, негативистской реакции на образ и поведение матери (Екатерины) и антипатии к ее выдвигенцам. Подозрения, что за ними скрывалось что-то более серьезное, появились лишь в самом конце XIX в. Центральной фигурой в ревизионистской историографии Павла стал М. Клочков. Примерно в то же время В. Ключевский обратил внимание на уравнение сословий при Павле. Павел предстает демократом у М. Покровского. Отдают должное реформаторской тенденции Павла Е. Шумигорский и А. Корсаков. Некоторые авторы даже склонны интерпретировать его как радикального демократа и защитника плебейских масс [см., например: Скоробогатов 1999: 73, 90–94].

Внимание историков вполне заслуженно привлек знаменитый «ящик», куда все подданные могли бросать жалобы-прошения на имя государя. Это не была игрушка или «пиарный трюк», как сказали бы мы теперь. «Ящик» был настоящим конституционным нововведением и произвел большой переполох в заинтересованных кругах [Корсаков 1896: 953–954]. Не забыты намечавшиеся Павлом реформы, предполагавшие облегчить положение крестьян. Но не менее часто вспоминают раздачу помещикам земель вместе с крестьянами, реформу армии и военизацию всей государственной службы. Реже вспоминают превращение клира в служилое сословие и возрождение

геральдической знати, запрет лифляндцам и курляндцам отправлять детей учиться в Германию, отзыв российских студентов из западных университетов, запрет иностранцам бесконтрольно въезжать в Россию.

Сочетание в деятельности Павла мер, которые традиционно считаются либо «прогрессивными», либо «реакционными», на первый взгляд выглядит хаотично и может быть истолковано как простое свидетельство почти шизофренического раздвоения личности. Но в контексте социальной истории российства и, в частности, российской монархии это сочетание выглядит иначе, тем более что некоторые проекты Павла трудно квалифицировать однозначно. Это относится и к его армейским реформам, и к планам относительно духовенства, что особенно интересно в связи с его намечавшейся активной и исключительно *творческой*, чтобы не сказать авантюристической, конфессиональной политикой.

Идеологией Павла, скорее, было то, что теперь называют «консервативной революцией». Первым, кто использовал в связи с Павлом понятие «революция сверху», видимо, был А. Ермилов [Скоробогатов 1999: 113]. Эта идеология предполагает широкую социально-политическую программу монархии, суть которой заключается в модернизации под руководством ответственного и целеустремленного истеблишмента на базе традиционной элиты. Эта идеология есть компонент процесса, который адепты реформации когда-то называли *контрреформацией*.

Иезуиты как раз и были образцовыми агентами «контролируемой модернизации». Через них Павел включался в общеевропейский контекст контрреформации. Но чтобы не обмануться насчет подлинного смысла этого «включения», нужно обратиться к современной трактовке темы «контррефор-

мация» и к целому гнезду смежных понятий, которые появились к концу XX в.

Под католической контрреформацией долгое время понимали безусловную реакцию и попытку приостановить модернизацию общества с некоторой даже надеждой на возвращение лютеран и реформистов в лоно единой католической церкви (таких возвратов было на самом деле немало). Но постепенно обнаруживалась недостаточность такого понимания.

Г. Йедин ввел наряду с понятием «контрреформация» понятие «католическая реформа», которое первым употребил в 1880 г. немецкий историк (протестант) В. Мауренбрехер [Jedin 1946: 11]. Под «католической реформой» Йедин понимал «самоопределение церкви на основе католического идеала жизни через внутреннее обновление в борьбе с протестантизмом» [Jedin 1946: 38]. Переломным моментом в самоинтерпретации католицизма Йедин считал Тридентский собор (1545–1563 гг.) [Jedin 1946: 64]. Радикальный критик М. Вебера, убежденный, что модерн на самом деле зародился в недрах католицизма, американско-голландец А. Хима все это подводил под понятие «Ренессанс», снимая тем самым оппозицию Возрождения и католической традиции.

Следующие шаги сделали Э.-В. Цееден [Zeeden 1964], Х. Шиллинг [Schilling 1981] и В. Райнхард [Reinhard 1977]. В их интерпретации раннего модерна важное место занимает процесс «конфессионализации». Суть этого процесса — приобщение масс к «цивилизованному» образу жизни через церковно-приходские практики. Эта интерпретация уходит корнями в суждения о раннем модерне Э. Трельча и Вебера, привлечших внимание к дисциплинарной стороне кальвинистской ментальности. Позднее эту тему подхватил Н. Элиас, показавший, как элементы цивилизации вырабатыва-

лись в верхних слоях общества, а затем имитировались широкими массами не без подсказок и навязывания сверху. Продолжая эту тему, К. Мангейм обратил внимание на модернизаторскую роль милитаризации. Еще позднее Г. Эстрайх добавил: «рядом с военной дисциплиной дисциплина понадобилась в сфере администрации, хозяйства, морали и духа» [Oestreich 1969: 194].

В своей работе 1969 г. Эстрайх развивает это наблюдение в весьма парадоксальном направлении с точки зрения рутинного (либерального и марксистского) понимания раннего модерна: «Процесс социального дисциплинирования в эпоху абсолютизма может быть сопоставлен с другим великим процессом — фундаментальной демократизацией в XIX веке. Конечно, этот процесс как будто бы вытекает из освободительного движения как сопротивления абсолютизму и это движение как будто должно быть чуждо и даже враждебно дисциплине. Но демократия рядом со свободой дискуссии и информации требует от гражданина государства (*Staatsbuerger*) дисциплины во имя всеобщего блага. Мало замеченный процесс фундаментального дисциплинирования в государстве и церкви, в хозяйстве и в культуре в эпоху абсолютизма под руководством абсолютных монархий закладывает основу фундаментальной демократизации буржуазно-демократической общности, современного государства и его общества» [Oestreich 1969: 195].

На самом деле эта длительная воспитательная кампания по «дисциплинированию» совпала в XVII–XVIII вв. с подлинной христианизацией плебейских масс, которые вплоть до реформации и раннего модерна, в сущности, оставались слабо христианизированы (примерно тогда же это убедительно показал на английском материале Х. Томас [Thomas 1971]). Хотя связь между

конфессионализацией и модернизацией не бесспорна и не однозначна, в сравнительно недавнем обзоре разросшейся с тех пор литературы признается, что «преобладающая часть элементов модернизации, уходящих корнями в конфессионализацию, оставалась ранее не замечена» [Flemming 1997: 425].

Шиллинг и Райнхард связывают этот процесс со строительством современного государства — абсолютистского и бюрократического. Некоторые авторы не стесняются называть такое государство «полицейским». Они не вкладывают в это определение критически-обличительный смысл, а, скорее, наоборот, отдают должное достоинствам такого государства как «цивилизующего» и «дисциплинирующего», что есть оборотная сторона «модернизации». Само это понятие в связи с интерпретацией царствования Павла Петровича появилось как будто бы даже раньше. Уже Шумигорский, обсуждая проекты Павла, благожелательно вспоминал «образцовое полицейское государство» и Иосифа II. Еще более решительный шаг в этом направлении сделал М. Раев, ссылающийся, хотя и мимоходом, на Эстрайха [Raeff 1983].

В книге Раева есть глава, в которой анализируется российский опыт построения «упорядоченного полицейского государства». В этой же книге автор обращается к опыту «прогрессивных» религиозных орденов, прежде всего иезуитов [Raeff 1983: 33]. Вот что он пишет о них: «Они первыми реформировали пиетет, создав набор правил по типу “сделай сам” для достижения формы и уровня религиозного опыта, который они считали желательным для общественных целей; контрреформация кодифицировала этот подход и усилила рутинизацию пиетистского обычая; похожее происходило в протестантских деноминациях» [Raeff 1983:

34]. Раев отмечает сходство установок на административное лидерство в Парагвае (иезуитская республика) с установками секулярных европейских чиновников того же времени [Raeff 1983: 31]. При этом он совершенно забывает об этих соображениях, анализируя российский опыт. Он мельком упоминает иезуитов в связи с патернализмом Екатерины [Raeff 1983: 247], а когда говорит о дисциплинирующей роли церкви [Raeff 1983: 63–64], забывает о России напрочь. Павел в книге Раева даже не упомянут, хотя именно Павел, в сущности, собиравший превратить Россию в иезуитский Парагвай. Такое невнимание историка к сенсационной находке Руэ де Журнеля (1959 г.) и, тем более, к давно и хорошо известным (уже более ста лет) обсуждениям отношений Павла и Грубера в работах Самарина, Морошкина, Д. Толстого, Пирлинга не может не вызывать удивления.

В политической философии современного государства можно усматривать или не усматривать влияние иезуитов. На философию абсолютизма оказал большое влияние бывший иезуит Дж. Ботеро. Он настаивал на избирательном сродстве христианства и государства и учил, что христианскому государю принадлежат не только тело и имущество подданных, но и их разум и совесть [см.: Lutz 2002: 164]. Но допустим, что просвещенно-патерналистский абсолютизм мог и без иезуитов дойти до понимания необходимости дисциплинировать и вообще «надлежащим образом воспитывать» массы подданных и сделать это воспитание функцией государства. А вот для осуществления такого плана иезуиты в то время казались почти незаменимы даже в протестантском государстве Фридриха Великого.

Главными компонентами воспитательной программы иезуитов были культ метода и порядка, апостолический активизм, аске-

тизм в миру. Их лозунг — «Дисциплину — в массы!». Их упражнения — тренировка типично современного активизма на основе интернализированных норм — замена дисциплины на самодисциплину, принуждения на самопринуждение [Reinhard 1997: 45–46, 50]. Помимо этого, система образования у иезуитов была эгалитарной [Flemming 1997: 438], то есть именно они стояли у истоков всеобщей школы.

Английский исследователь Х. Эвенетт так обобщает роль иезуитов в католической реформации и процессе модернизации: «Образу активного, мужественного, сурового католицизма в духе контрреформации со всеми ее сильными и слабыми сторонами больше всего соответствовали иезуиты. Они стали выдающейся силой во всем движении контрреформации в плане сохранения и экспансии католицизма, потому что они выражали все главные характеристики [обновленного католицизма] и глубоко чувствовали самые настоятельные требования эпохи и ее новой атмосферы. Они стали модернизаторами католицизма до такой степени, что их обвиняли в оппортунизме во многих сферах. Общество Иисуса, сохраняя особую духовность (*peculiar exclusivness of spirit*) как «закрытая корпорация», вполне парадоксально преуспело в насаждении многих своих взглядов и этоса в самые разные сферы католической жизни и организации» [Evenett 1968: 42].

Екатерина II, Фридрих Великий, Павел I в одинаковой мере ценили иезуитов как *педагогов*. Но дело было, конечно, не только в их опыте как преподавателей конкретных учебных предметов. Иезуитов ценили не как агентов просвещения. Вся надежда была на самую суть их учения о жизненной практике — они были учителями жизни, готовили личность к требованиям модерна. Дело было в *воспитании характера*, что

вообще оставалось центральной идеей конфессионализации, вплоть до ее повторных волн в эпоху «викторианского морализма» в Англии и в эпоху «коммунистического морализма» в революционно-большевистской России.

Если говорить всерьез о преобразовании тогдашнего российского общества, то самая большая нужда была именно в этом. Без дисциплинирования масс нельзя было думать ни о каком раскрепощении крестьянства. Освобождение от социальных ограничений без внедрения самодисциплины было чревато полным хаосом. И можно без преувеличения сказать, что процесс конфессионализации в России был фактически сорван. Этим пришлось заниматься уже по ходу строительства коммунизма.

Павел и Бонапарт

Культурно-политическая, государственно-строительная и геополитическая проблематика российства переплетаются в отношениях Павла I с Бонапартом. Поначалу Павел активно участвовал в коалициях против революционной Франции и воевал с Бонапартом в Средиземноморье и в Альпах. Но затем отношения между ними начали стремительно улучшаться. Бонапарт подавал положительные сигналы. Он велел льготно обращаться с русскими пленными, а чуть позже приказал всех их вернуть домой. Бонапарт оккупировал Мальту, с этим пришлось смириться, но в обмен он пообещал Павлу, что выжмет из испанского духовенства признание его Магистром ордена [Дипломатические сношения... 1890: 52]. Таким образом, из яблока раздора Мальта превратилась в важный компонент намечавшегося союза. В конце концов, Павел вышел из антифранцузского союза с Англией и Австрией и приступил к геополитической

программе, предполагавшей совместные с Бонапартом действия.

Каким образом контрреволюционер Павел сблизился с человеком, который в то время был главным агентом революции и ниспровергателем старых европейских династий? Популярно было представление, что Павел, якобы, с детской наивностью поддался на комплименты и посулы Бонапарта и попросту не ведал, что творил.

В 1962 г. А. Станиславская усомнилась в этой чрезвычайно обывательской версии, которую она не без оснований сочла весьма типичной для традиционной английской историографии. Она же отказалась списать перемену в дипломатии Павла на «прихоти самодержца» [Станиславская 1962: 163, 168]. Резко выступил против этой наивной версии и Х. Рэгсдэйл. По его мнению, попытки Бонапарта заполучить Павла на свою сторону или хотя бы добиться его нейтралитета все равно ни к чему бы не привели: переговоры между русским послом С. Кольчевым и министром иностранных дел Франции Ш.-М. Талейраном увязли в «непреодолимых разногласиях» [Ragsdale 1979: 88].

О. Фельдбек углубил ревизию. Изучая дипломатические архивы в северных странах, он пришел к выводу, что Павел стремился не к достижению многонационального равновесия в Европе, а к доминированию совместно с Францией (об этом прямо говорилось в переписке Бонапарта с Павлом) и даже к доминированию в Европе одной России. Учитывая крайнюю хаотичность ситуации, Фельдбек полагал, что эти планы не были совсем уж нереалистичными. Окончательный вывод исследователя такой: «Положительное отношение Павла к династической легитимности, социальной стабильности и религии хорошо документированы, но эти его особенности <...> играют

лишь второстепенную роль в повседневности его общей внешней политики. Его отвращение к французской революции и ее агентам длилось только пока оно было политически целесообразно. Он был рациональный геополитик и озабочен только одним — интересами Российской империи» [Feldbaek 1982: 36].

На наш взгляд, это объяснение страдает чрезмерной рационализацией и геополитизацией поведения императора. Стать сувереном Европы Павел, безусловно, мечтал, но в его действиях был и другой мотив — идеологический. Как отмечал Рэгсдэйл, Павел выбирал союзников по принципиальным соображениям; этими принципами были «самодержавие и закон», и ради них он был готов на союз с кем угодно, даже с глубоко отвратительным ему Бонапартом [Ragsdale 1979: 88]. Думается, *Бонапарт был Павлу симпатичен*. Природа этой симпатии не лежит на поверхности и нуждается в расшифровке, поскольку бросает свет на государственную философию императора, да и всей российской династии.

Принято считать, что Павел почувствовал в Бонапарте могильщика революции. Например: «... он мечтал добиться во всей Европе того, чего добился с таким блеском Наполеон во Франции. Бонапарт восстановил исключительно силой воли старый христианский порядок и утвердил жизненный и моральный порядок в обществе, обессиленном революцией, что в глазах Павла было подвигом во имя цивилизации. Гений Бонапарта вдохновлял его следовать тем же путем. Наполеон знал, как к нему относится русский Император....» [Cretineau-Joly 1845: 498–499].

Бонапарт же понимал свои отношения с Павлом иначе. В разговорах с врачом-ирландцем, приставленным к нему на острове Святой Елены, он говорил: «сперва он был сильно предубежден против революции

и против каждого, кто имеет к ней какое-либо отношение; но я его потом урезонил (rendered him reasonable) и совершенно изменил его мнение» [O'Meara 1888: 330]. Из этого замечания Бонапарта не ясно, считал ли он, что ему удалось изменить отношение Павла к революции или же убедить его в том, что не все участники революции (например, он сам) должны восприниматься как исчадья революционного ада.

Возможно, Бонапарт преувеличивал свое влияние на Павла. Кто на кого повлиял, еще надо бы уточнить. Павел даже, как будто бы, советовал Бонапарту объявить себя королем [Дипломатические сношения... 1890: XVII]. Бонапарт в то время еще не был императором и основателем новой династии. Но Павел, видимо, понимал, что дело идет к этому, о чем и сказал в разговоре с датским послом Розенкранцем [Шильдер 1996: 396]. Ему почти наверняка помогал так думать Грубер, который говорил Павлу, выступая в роли адепта монархизма и агента Бонапарта: «Я говорю о возвращении монархии, сир, а не о возвращении Бурбонов» [см.: Almedingen 1957: 189]. Так или иначе, Бонапарт увлекал Павла как воплощение парадоксального синкретизма революции и контрреволюции или харизмы, задержанной на полпути к рутинизации (по терминологии М. Вебера).

Бонапарт, таким образом, оказывался не просто агентом монархизма, но и основателем новой династии. Это была, фактически, последняя в Европе харизматически основанная династия, к тому же династия модернизаторская. Предпоследней династией такого рода была российская династия. В лице же Павла Петровича она была такой дважды, поскольку на протяжении всего XVIII в. как бы рождалась заново в связи с чехардой и зигзагами наследования. Пример Бонапарта как харизматического родоначальника дина-

сти в условиях модерна придал ей уверенности в себе, укрепив веру в собственные модернизаторские возможности.

Вместо заключения

Претензии на синтез традиции и модерна институционализировались в историческом российстве и определили типологическое своеобразие русской Петербургской монархии.

Задача российской монархии, как и Рима после шока реформации, заключалась не в том, чтобы остановить время, историю, эволюцию и прогресс, а в том, чтобы сохранить, а позднее перехватить ускользающую инициативу и самой приспособиться к новому миру.

Была ли российская монархия в этом отношении уникальна? Фридрих Великий не был реакционером. Не был им и Иосиф II. Последний Стюарт в Англии также не был примитивным реакционером. Яков II, кстати, имел сильные католические симпатии, а Фридрих, как и Павел, покровительствовал иезуитам, будучи сам протестантом, и о нем тоже ходили слухи, что он тайный католик. Не следует забывать и о такой, казалось бы, маргинальной фигуре, как мексиканский Максимилиан.

Все же российская династия была в этом отношении более последовательна и — вся целиком — ближе всего к чистому типу консервативной революционности и, стало быть, контрреформации *à la* католической реформации. Она была модернизаторской. Но чем дальше, тем больше у нее появлялось конкурентов в борьбе за контроль над модернизацией. Именно врожденный революционный дух российской монархии, подогреваемый необходимостью компенсировать харизмой недостаток сакральности, объясняет ее ревнивую ненависть к конкурирующим агентствам революции — просвещенной аристократии (декабристы), буржуазии (С. Витте, П. Столыпин) с ее либерализмом и гораздо более оппортунистичным либерал-консерватизмом и, конечно же, к политизированной разночинной интеллигенции конца XIX — начала XX вв. с ее естественноправовым архаизмом. В этой конкуренции два последних русских монарха как будто бы утрачивают революционный синдром, но и у них можно обнаружить его реликты.

В конце концов, российская монархия проиграла долгую битву за контроль над модернизацией-революцией. Как это произошло — особая тема, выходящая за рамки настоящей статьи.

п р и м е ч а н и я

Дипломатические сношения России с Францией в эпоху Наполеона I. 1890 / Под ред. А. Трачевского. Т. 1. 1800–1802 // «Сборник Русского исторического общества», т. 70.
Инглот М. 2004. Общество Иисуса в Российской

Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире. *Bibliotheca Ignatiana*.
Инглот М. 2006. Александр I, Фредерик-Сезар де Лагарп и изгнание иезуитов

из Российской империи // Россия и иезуиты. М.
Кантор В. 2008. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.
Корсаков А. 1896. Воцарение императора Павла

и первые дни его царствования // «Исторический вестник», октябрь.

Массон Ш. 1996. Секретные записки о России времени царствования Екатерины II и Павла I. М.

Морошкин М. 1888. Иезуиты в России с царствования Екатерины до нашего времени. Ч. I. 2-е изд. СПб.

Петрова М. 2006. Иезуиты в церковной политике Павла I // Россия и иезуиты. М.

Попов А. 1869. Екатерина II и иезуиты // «Вестник Европы», № 1.

Самарин Ю. 1866. Иезуиты и их отношение к России. М.

Семевский В. 2002. Послесловие // Брикнер А. История Екатерины II. М.

Сестренцевич С. 1913. Дневники. Т. I. СПб.

Скоробогатов А. 1999. Павел Первый в российской исторической литературе. Казань.

Станиславская А. 1962. Русско-английские отношения и проблемы Средиземноморья, 1798–1807. М.

Толстой Д. 1877. Римский католицизм в России. Т. II. СПб.

Цимбаева Е. 1999. Русский католицизм. Забытое прошлое русского либерализма. М.

Шильдер Н. 1996. Император Павел Первый. М.

Шумигорский Е. 1907. Император Павел I. Жизнь и царствование. СПб.

Almedingen E. 1957. So Dark a Stream. L.

Beiersdorf O. (ed.) 1960.

Papiestwo wobec sprawy Polskei w latach, 1777–1864. Wroclaw.

Creteineau-Joly J. 1845. Histoire de la Compagnie de Jésus. Vol. 5. P.

Evenett H. 1968. The Spirit of the Counter-Reformation. L.

Feldbaek O. 1982. The Foreign Policy of Tsar Paul I, 1800–1801 // «Jahrbuecher fuer Geschichte Ostouropas», № 1.

Flemming V. von. 1997. Gegenreformation oder Konfessionalisierung als Modernisierung? // «Zeitsprueenge. Forschungen zur Fruehen Neuzeit». Band 1. Heft 3/4.

Gagarin I. 1879. L'Impereur Paul et le P. Gruber // «Etudes de Théologie, de Philosophie et d'Histoire», janvier.

Jedin H. 1946. Katolische Reformation oder Gegenreformation? Luezern.

Lutz H. 2002. Reformation und Gegenreformation (5te Auflage). Muenchen; Wien.

McGrew R. 1979. Paul I and Knights of Malta // Paul I: A Reassessment of his Life and Reign / Ed. by H. Ragsdale. Pittsburgh.

O'Meara B. 1888. Napoleon at St. Helena. Vol. 1. L.

Oestreich G. 1969. Geist und Gestalt des Fruehmodernen Staates. Berlin.

Paris E. 1975. The Secret History of the Jesuits. Chino (California).

Pierling P. 1907. La Russie et Saint-Siège. Vol. IV. P.

Pierling P. 1912. La Russie et Saint-Siège. Vol. V. P.

Raeff M. 1983. Well ordered Police State. L.

Ragsdale H. 1979. Was Paul Bonapart's Fool? The Evidence of Neglected Archives // Paul I. A Reassessment of his Life and Reign / Ed. by H. Ragsdale. Pittsburgh.

Reinhard W. 1977. Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters // Archiv fuer Reformationsgeschichte, 68.

Reinhard W. 1997. Sozialdisziplinierung — Konfessionalisierung — Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs // Boskovska N. (Hg.) Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge. Muenchen; Wien.

Rouet de Journal M.-J. 1922. Un College de Jésuites a Saint-Petersbourg. P.

Rouet de Journal M.-J. 1959. Paul I-er de Russie et L'Union des Eglises // «Etudes de Théologie, de Philosophie et d'Histoire», septembre.

Schilling H. 1981. Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Güetersloh.

Spidlik T. 1987. La Russie // Dictionnaire de Spiritualité, vol. 13.

Thomas H. 1971. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in XVIth and XVIIth Century England. L.

Walicki A. 2003. The Religious Westernism of Ivan Gagarin // The Cultural Gradient / Ed. by S. Evtuhov, S. Kotkin. N.Y.
Wolff L. 1988. The Vatican and Poland in the Age of the Partition.

Zeeden E.-W. 1964. Die Entstehung der Konfessionen. Muenchen; Wien.
Zelenski S. 1874. Les Jésuites de la Russie Blanche. T. I. P.

Пятый Всероссийский конгресс политологов Москва, ноябрь 2009 г.

Российская ассоциация политической науки сообщает о начале подготовки Пятого Всероссийского конгресса политологов, который пройдет в Москве **12–15 ноября 2009 г.**

Первый Конгресс российских политологов «Современная Россия: власть, общество, политическая наука» состоялся 17–18 февраля 1998 г., Второй Всероссийский конгресс политологов «Россия. Политические вызовы XXI века» — 21–23 апреля 2000 г., Третий Всероссийский конгресс политологов «Выборы в России и российский выбор» — 28–29 апреля 2003 г., Четвертый Всероссийский конгресс политологов «Демократия, безопасность, эффективное управление: новые вызовы политической науке» — 26–28 октября 2006 г.

По решению Правления и Научного совета РАПН сформированы Организационный и Программный комитеты Пятого конгресса.

Оргкомитет: А. Никитин (сопредседатель), О. Малинова (сопредседатель), С. Патрушев (зам. председателя), В. Петровский (зам. председателя, руководитель рабочей группы), В. Барановский, С. Заславский, В. Миронов, С. Ознобищев, И. Окунев, А. Соловьев, Л. Тимофеева, Р. Туровский, О. Шабров.

Программный комитет: О. Гаман-Голутвина (председатель), Л. Фадеева (зам. председателя), Т. Алексеева, В. Барановский, М. Ильин, К. Кокарев, Ю. Красин, Е. Морозова, И. Семенов, А. Соловьев, И. Чихарев, Е. Шестопап.

В рамках конгресса предполагается проведение пленарных, специальных и тематических заседаний, круглых столов, лекций ведущих зарубежных и отечественных политологов, дебатов, презентаций, рабочих встреч исследовательских комитетов РАПН и проектных групп, профессиональных сообществ, научно-организационных структур и т.д.

Оргкомитет определил следующие статусы участия в конгрессе: 1) участник с докладом (включается в программу); 2) участник, специально приглашенный Программным комитетом в качестве выступающего, дискуссионного, ведущего заседание и др. (включается в программу); 3) участник без доклада (не включается в программу); 4) почетный гость, приглашенный Оргкомитетом.

С предложениями просьба обращаться по e-mail: congress2009@rapn.ru с пометкой «Конгресс».