

# «Миф об иезуитах» в отсутствие иезуитов: Россия, 1860-е

Андрей Тесля

Доцент, кафедра философии и культурологии, Тихоокеанский государственный университет (ТОГУ). Адрес: 680034, Хабаровск, ул. Трехгорная, 134. E-mail: [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com).

*Ключевые слова:* Вальтер Скотт; иезуиты; Оноре де Бальзак; политический миф; славянофилы; черная легенда; Юрий Самарин.

Политические мифы о заговоре (в первую очередь три больших — о масонах, иезуитах и евреях) возникают в XIX веке, чтобы затем породить целую серию производных нарративов, например о жидомасонах. Примечательной особенностью российского варианта мифа об иезуитах, широко распространившегося в самых разных слоях и аудиториях в 1860-е годы, является то, что в отличие от своего французского извода он формировался в отсутствие самих иезуитов (орден был изгнан сначала из столицы, а затем и из пределов империи еще в конце царствования Александра I). Невозможность соотнесения с каким-либо реальным референтом превратила «иезуита» в России в универсальную фигуру, которой в зависимости от ситуации замещали любую другую, выстраивая систему тождеств.

Характеристиками мифического иезуита наделяли отождествляемых с ним поляков, католиков, ксендзов и т. д. Он же мог служить и фигурой растождествления в случае, например, доброго католического пастыря,

далекого от следования иезуитским принципам. Миф допускал взаимоисключающие позиции относительно католической церкви (и надлежащей политики властей) — от отождествления ее с иезуитами, которые представляли наиболее последовательными католиками, реализующими принципы католичества в пределе, до защиты от воинственного и коварного «иезуитизма», пытающегося католичеством завладеть. Функционально привлекательность данного мифа была связана с возможностью задействовать идеологические ресурсы, присущие иным группам. Так, клерикалы, или ревнители православия, могли использовать риторику Просвещения, антиклерикалы — опираться на позицию православной церкви и т. д. Быстро утратив политическую актуальность, миф об иезуитах в дальнейшем оказался эффективным для легитимации новых версий политического мифа, например о еврейском заговоре, побуждая оппонентов деконструировать теперь уже не конкретную идеологию, а конспирологию как таковую.

## Политический миф: мифы о заговоре

**М**ИФЫ о заговоре — феномен относительно недавний, восходящий к XIX веку и, что куда более важно, в XIX веке получивший наиболее полное развитие. Последнее утверждение может показаться парадоксальным, если учесть распространение всевозможных рассуждений о заговоре и разных претендентах на роль субъектов и объектов заговора в XX веке и в наши дни. Однако, выдвигая данный тезис, мы фиксируем не фактическую распространенность таких представлений, а их статус: на протяжении XIX века, в особенности с 1820-х до 1870-х годов, «универсальный заговор» выступал авторитетной объяснительной моделью, его использовали для осмысления социальной реальности и политики, и философы, и историки, не говоря о публицистах и т. п.

В этот период складываются все три базовых мифа о заговоре: масонский, иезуитский и еврейский<sup>1</sup>. Примечательно, что в формировании первого и третьего значительную роль в 1790–1800-х годах сыграл один и тот же человек — аббат Баррюэль. Обращение к его текстам<sup>2</sup> демонстрирует, что они весьма далеки от того, что впоследствии стали называть конспирологией: автор не только внимателен к конкретному материалу, не только активно его собирает, но и обладает критическим чутьем, работает с данными, как подтверждающими его теорию, так и противоречащими ей. Его труд по истории якобинства и истокам Французской революции и вызывал определенное уважение, и привлекал в дальнейшем внимание историков (из которых достаточно упомянуть

Статья подготовлена в рамках исследования при поддержке гранта Президента РФ № МК-5033.2015.6 «Формирование украинского национализма: между Польшей и Москвой (1840–1900-е годы)».

1. Среди обширной литературы, посвященной «мифу о заговоре» и в особенности «мифу об иезуитах», необходимо выделить работу, на которую мы преимущественно опирались при изложении французских сюжетов данной истории: *Леруа М.* Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле / Пер. с фр. В. А. Мильчиной. М.: Языки славянской культуры, 2001.
2. См.: *Barruel A.* *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism* / Intr. by S. L. Jaky. Fraser, MI: Real-View-Books, 1995.

Франсуа Фюре<sup>3</sup>) — собственно, Баррюэль с замечательным чутьем отмечает роль «клубов», «академий» и других объединений в подготовке Французской революции. Проблема состоит ровно в одном — в исследовательской презумпции рациональности (и здесь Баррюэль, создающий первые версии мифа о заговоре, целиком принадлежит к эпохе Просвещения): если действия явно ведут к определенному результату, а различные взаимодействующие группы и сообщества оказываются важнейшими акторами, чьи действия привели к данному результату, то для Баррюэля это служит доказательством целенаправленности их действий (что подкрепляется соответствующими текстами и заявлениями, исходящими от групп в целом или от их участников). И, что важнее, результат, который можно признать соответствующим намерениям, оценивается как порожденный данными действиями. Баррюэль тем самым оказывается в едином дискурсивном пространстве со своими оппонентами (если они представляют свершившееся как результат своих действий, то он соглашается с этим), а само пространство исторического действия оказывается тотально рациональным.

Отметим, что Баррюэль принадлежит, скорее, к предыстории «мифа о заговоре» — последний приобретает силу несколько позже, с конца 1810-х — начала 1820-х годов. И здесь основными действующими лицами, развивающими и продвигающими данный комплекс взглядов, оказываются представители совсем иных политических течений: либеральная оппозиция и даже часть оппозиционно настроенных консерваторов-легитимистов, а затем, с 1830-х годов, — республиканцы и относительно радикально настроенные либералы.

До того как стать всеобъемлющим, миф о заговоре прошел этап «ограниченного заговора» времен революции, когда понятие «врага народа» (изначально двусмысленное, объективное/субъективное: чтобы быть «врагом народа», не обязательно было «злоумышлять против народа», злоумышление могло вытекать из самого положения лица) связывалось с всеобщим заговором против революции. Заговор предполагал как раз отклонение от нормального порядка вещей, ведь если революция воспринималась как «вразумление», утверждение естественного порядка, торжество справедливости (соответствующей человеческой природе), то выступать против революции можно было либо в силу своей «ис-

3. См.: Фюре Ф. Постигание Французской революции / Пер. с фр. Д. В. Соловьева, под науч. ред. Л. А. Пименова. СПб.: Инапресс, 1998. С. 66.

порченности» (неестественности), либо (что не противоречило первому варианту, но модифицировало его) в силу отсоединения от общества, наличия частного интереса.

Важная специфическая черта «базовых» мифов о заговоре в первой половине XIX века в том, что их субъектом, «заговорщиком» никогда не выступает государство как таковое (и, как правило, не правительство). Речь может идти о том, что в правительство проникли «заговорщики», заговор распространился на «членов кабинета», но для любого описания подобного рода характерно, что заговор не «тотальный» — он всегда касается лишь некоей части. И само государство здесь оказывается тем, что не может быть «заговорщиком» (выступать против «народа», например)<sup>4</sup>.

Государство, власть остаются позитивной ценностью — сами по себе. В данном случае сохраняются традиционные представления о власти (*potestas*) как о «благе», о «благом» по своей природе. Следовательно, зло здесь возможно именно как удаление, искажение — в той мере, в какой правительство перестает служить «общему благу» и служит «благу частному». При такой связке «заговор» тесно соседствует с «партией»: против них направлена политическая публицистика второй половины XVIII — начала XIX века.

Однако из этого тезиса можно, по нашему мнению, вывести и существенно более интересные следствия — государство здесь выступает как сфера политического и, следовательно, публично-го (в рамках дихотомии частное/публичное). Отсюда представление о том, что заговор — форма, принципиально противостоящая политическому, находящаяся вне публичного поля. В то же время заговор противопоставлен либеральной «ликвидации политического» через «прозрачность» естественного порядка, теоретическим воплощением которого является политическая экономия (и где «партии» могут быть истолкованы либо в качестве акторов,

4. Изменение можно зафиксировать в текстах Эжена Сю: если «Агасфер» дает нам каноническую беллетристическую версию мифа об иезуитах, то в бесконечных «Тайнах народа» конструируется новый субъект заговора — в данном случае это совершенно всеохватный, едва ли не бессмертный противник (включающий иезуитов, правительство, Наполеона III), действующий против народа. Государство перестает быть «благим» и больше не является тем, в отношении кого (наряду с народом) совершается заговор: теперь само государство выступает едва ли не как заговорщик, по крайней мере все его поры пронизаны заговором, уходящим в века, присутствующим повсеместно, — и тем, что препятствует народному благу.

в одном ряду с индивидами<sup>5</sup>, либо как противостоящие им и тогда понимаемые как фактор, искажающий естественный порядок<sup>6</sup>).

Иными словами, перед нами две формы «ликвидации политического». Первая — «полицейская», в которой возникает специфическая и совершенно логичная фигура «полиции как формы заговора». Парадоксальность в данном случае связана с тем, что заговор предполагает тайну, сокрытие от общего сведения, в то время как полиция публична в отличие от любых форм секретных служб, в связи с чем понятие тайной полиции становится парадоксом. Или, если угодно протянуть данную цепочку аргументации дальше, тайная полиция выступает как диалектическая противоположность между «явленным» и «политическим»: первое (полиция) одновременно оказывается противостоящим второму (политическому), осуществляя деполитизацию. Тем самым в реальности политического «секретная служба» — это аналогичное действие, когда «политическое» не может быть отменено прямо, но может быть ликвидировано его содержание — оно перестает быть пространством решения/действия, остается лишь пространством предъявления решения, принимаемого в ином месте, то есть входит в сферу «оглашения».

Вторая форма «ликвидации политического» — либеральная (по Пьеру Розанваллону<sup>7</sup>): политическое оказывается сведенным к пространству согласования «частных» интересов — публичного не существует как самостоятельной области со своими интересами (соответственно, постепенно исчезает фиксирующая ее категория «общего блага»). И чем идеальнее выстроено взаимодействие субъектов, тем меньше потребность в политике — в идеале она устраняется совершенным согласованием интересов, при котором изменения непосредственно учитываются, в строгой аналогии с тем, как изменение спроса или предложения изменяет цену.

Примечательным образом оба варианта предполагают снятие вопроса о ценностях. В первом случае предполагается, что ценностный выбор совершается вовне, полиция лишь реализует, воплощает его. Однако это же предполагает связку с ценностью и возможность проблематизации последней: ценности не яв-

5. Трактуются как миллевский *homo economicus* (1844 год).

6. В одном ряду с «корпорациями» (средневековыми), как система изъятий и привилегий — вхождение в «общее» только через включение в «особое», что угрожает самому существованию «политического», разъятому на многообразные области привилегий.

7. Розанваллон П. Утопический капитализм: История идеи рынка / Пер. с фр. А. Зайцевой. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

ляются сами собой разумеющимися, полиция инструментальна, но есть инстанция ценностного выбора, разделяемого сообществом через принятие, обеспечить которое призвана та же полиция. Она здесь, следовательно, выступает как «воспитатель» (сравните типовые для XVIII века рассуждения в духе социальной педагогики). Во втором случае ценностный выбор вовсе не проблематизирован — он сведен к индивидуальным решениям, и общее мыслится как процесс калькуляции (в том числе индивидуальных решений об общем, разумеется).

## Функционирование мифа о заговоре

Как уже отмечалось, расцвет всевозможных теорий заговора тесно связан с революцией. Если последняя провозглашает (в 1789 году), что все перемены в обществе происходят от сознательных человеческих усилий, что главное — правильно направленная воля и истинное сознание, то для объяснения неудачи необходим тот, кто противодействует, ведь воля верна и сознание истинно.

Отсюда, кстати говоря, странность фигуры «заговорщика»: он насквозь рационален (механистичен), как тотально механистична сама конспирологическая логика (точного соответствия средств и результатов, возможности просчитать все ходы до любого знака), и в то же время сам его мотив иррационален (например, обуравляющая его месть, зависть, злоба).

Заговор же может быть подавлен только «контрзаговором» (теперь уже во многом реальным), который возвратным образом придает «реальность» первому и порождает ответы, в результате создавая *post factum* ситуацию частичной истинности исходного конспирологического видения. То есть миф о заговоре порождает реальность заговора<sup>8</sup>. Сам миф разрастается, подхватывая существующие образы, представления и т. д. Он не создает их, а перерабатывает, помещает в единый контекст — заговора — и тем

8. См., напр., суждение Леруа: «Миф порождает не только смыслы, но и поступки. Он представляет собой политический рычаг, и те, кто к нему прибегает, это ясно сознают; миф помогает мобилизовать сторонников, отыскивать врагов и возлагать на них ответственность за те — подлинные или мнимые — беды и злодеяния, от которых страдает общество. Миф об иезуитах — элемент тщательно продуманной стратегии, опирающейся на коллективные верования. Однако зачастую борцы против иезуитства начинают брать пример с ими же придуманных «мифических» иезуитов — как потому, что верят в их всемогущество и пытаются сразить врагов их же оружием, так и потому, что враги эти, при всей их отвратительности, не перестают их завораживать» (Леруа М. Указ. соч. С. 383).

самым принципиально меняет их значение. В то же время, как отмечает Мишель Леруа,

... миф об иезуитах<sup>9</sup>, полный условностей, схематизма и карикатурности, может быть использован только в таком романе, персонажи которого сведены к фигурам архетипическим<sup>10</sup>.

Тем самым в любом «серьезном» тексте миф об иезуитах не развивается, не излагается — он используется через отсылку к «общеизвестному»: конкретные детали, отдельные действия, суждения, поступки, анализируемые сами по себе, одновременно снабжаются отсылками к «большому контексту», как подразумевается, известному и через это обретающему дополнительную убедительность, поскольку теперь он оказывается подкрепленным «конкретными исследованиями». Обретая эту плотность реальности, многоуровневой системы высказываний и действий, он порождает ответное действие и, таким образом, является в первую очередь *перформативным*.

## **Миф об иезуитах в отсутствие иезуитов**

Миф об иезуитах в России особенно примечателен тем, что возникает в отсутствие самих иезуитов; время его основного развития — 1860-е годы, когда Орден Иисуса уже около сорока лет не действовал в Российской империи (его члены были вынуждены покинуть Петербург в 1821 году, а территорию страны — в 1824 году). Примечательно, что и во время первоначальных успехов иезуитов на территории империи, и впоследствии, когда орден вызвал многочисленные нарекания и в конце концов был запрещен, его противники были крайне далеки от использования «мифа об иезуитах», что объясняется весьма просто: тогда он еще не успел сложиться. Критика, адресованная ордену, на тот момент представляла вполне типичной и, что гораздо важнее, была принципиально ограниченной. Так, например, миссионерская активность вызывала протест — и, собственно, стала основной причиной изгнания ордена — из-за нарушения конфессиональных правил раннемодерной империи, где религиозная идентичность являлась предписанной, а изменение религиозной принадлежности, помимо прочего, вело к существенному изменению статуса

9. Как, впрочем, и два других «больших мифа» о заговоре.

10. Там же. С. 315.

лица и не могло рассматриваться лишь как вопрос «личного выбора». Иными словами, орден здесь представлял как «антигосударственное» объединение в том смысле, что нарушал правила, установленные в рамках империи, и, что не менее важно, регулярно стремился преодолеть имперские границы, поступив в непосредственное подчинение Риму (что шло вразрез с российскими требованиями для каждой конфессии иметь собственную, автономную структуру в пределах империи и высший орган управления, подчиненный именно российским властям).

Миф об иезуитах проникает в российское общественное сознание извне, уже готовым. Собственно, это восприятие сложившихся форм, в первую очередь популярных романских образов («Агасфер» Эжена Сю) и исторических популярных работ (Жюль Мишле, Эдгар Кинэ). Однако вплоть до 1860-х годов эти образы пребывают в неактуализированном виде — они не прилагаются к местным реалиям, оставаясь внешними, относящимися к Франции, Италии и т. д.

Качественно меняет ситуацию нарастание напряженности вокруг Царства Польского и западных губерний (так называемый польский вопрос), которая приобрела особенную остроту в ходе Январского восстания 1863 года и после него. Наиболее видной фигурой из создателей русского извода иезуитского мифа является Юрий Самарин, автор «Иезуитов», первоначально публиковавшихся отдельными «письмами» на страницах аксаковского «Дня» в 1865 году и затем выпущенных отдельным изданием (1866 год)<sup>11</sup>. Эти «письма» получили широкую известность и вплоть до революции пользовались известным авторитетом. Так, в богословских работах ссылки на них и отсылки к ним читателей за получением «фактических сведений» об иезуитах встречаются с середины 1860-х и вплоть до 1910-х годов. Сам текст «Иезуитов» не был особенно оригинален. На комплиментарное письмо княгини Черкасской<sup>12</sup> Самарин отвечал:

11. Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России: письма к иезуиту Мартынову. М.: Русский архив, 1866.
12. Княгиня Екатерина Алексеевна Черкасская была супругой очень близко к славянофилам князя Владимира Александровича Черкасского. Надо отметить, князь весьма редко и неупорядоченно отвечал на письма, будучи, что не характерно для этого времени, человеком «неэпистолярным», поэтому переписка с князем зачастую велась через княгиню, которая, будучи урожденной Васильчиковой, и сама по себе обладала некоторым влиянием в обществе (особенно в 1850-е — первой половине 1860-х годов).



Вы спрашиваете, не похлопочу ли я о том, чтоб мои письма об иезуитах переведены были на французский язык. Я хлопотал о противном. Двое моих знакомых вызывались перевести, но я убедил их этого не делать. Все, что я показал русской публике, ново только для нее; все извлечено целиком из французской же литературы и давно всем известно за границую. <...> Но я похвастаюсь перед Вами другими для меня лестными литературными успехами. Во-первых, Петр Иванович Бартенев издает мои письма отдельною брошюрою и надеется на хорошую выручку; во-вторых, они переводятся на болгарский язык и на *арабский*, для Сирии<sup>13</sup>.

Однако, если содержание «Иезуитов» действительно не было оригинальным, то интерес представляло переключение логики и направленности текста: прежде всего «иезуиты» выступали (в согласии с целым направлением во французской разработке мифа об иезуитах) как воплощение «католичества», как образ того, до чего дошла/может дойти церковь. У Самарина это соединялось со славянофильской критикой католичества как отпадения от православия и представляло реализацией первоначальной «лжи» схизмы. Более существенно иное: «польский вопрос» и конфликт с поляками Самарин уже в 1863 году истолковал не как частный политический вопрос, а как противостояние православия и католичества, Запада и России. Тем самым «иезуиты» оказывались для него предельным воплощением «Запада», обличением его внутренней неправды и в то же время сливались с фигурой «поляка» как политической, поскольку Самарин разграничивал «поляка» как этнографическую реальность и «поляка» как политического субъекта, а в этом качестве выступали «польская шляхта» и «окатоличенная», «опольщенная» (в данном случае это тождественно) шляхта западных губерний<sup>14</sup>.

13. *Он же*. Статьи. Воспоминания. Письма, 1840–1876 / Сост. Т. А. Медовичева. М.: Терра, 1997. С. 223 (письмо от 19.02.1866).

14. Отметим, что Самарин опирался здесь на уже готовые образы, радикализирував их и придав им убедительность за счет последовательности и яркости изложения. Текст имел широкое влияние не столько за счет новизны (не был он особенно новым и для русской публики), сколько благодаря эффекту «подтверждения ожиданий». Приведу примечательное письмо Павла Чубинского, одного из видных деятелей украинофильства, весьма далекого от Самарина и его круга, который обращается к Полонскому из архангельской ссылки 11 июня 1863 года, оправдываясь от подозрений в пропаганде сепаратизма: «<на нас> клевета набрасывает подозрение. Этим подозрением мы обязаны польским агитаторам, которые намекают на существующую будто бы солидарность Малороссов с Поляками, — а также обязаны им же в обвинении нас в сепаратизме и бун-

В итоге отсутствующие иезуиты оказывались присутствующими — в лице своих последователей/порождений, «поляков». Претерпев данное изменение, «миф об иезуитах» зажил в Российской империи полной жизнью, сочетавшись с понятием «интриги» (столь расхожим в языке Михаила Каткова, но не находившимся в пренебрежении и у Ивана Аксакова или самого Самарина). «Интрига», в отличие от более или менее формализованного понятия «заговора», давала ресурс неопределенности — между конкретным обвинением и тяготением. «Интрига» могла выступать и как метафора, и как утверждение общей заинтересованности конкретных групп в данном результате, и как указание на целенаправленные действия. Тем самым «интрига» представала и как частный случай, конкретное проявление общего заговора, и как его замена, тем более удобная, что, в отличие от заговора, давала возможность через неопределенность использовать объективность вменения (логика «начал»/«принципов», вопреки субъективным намерениям и убеждениям субъекта, приводящих его к таким действиям, которые могут быть объективированно описаны как «заговор», если привнести целенаправленность).

Примечательно, что схожую трансформацию «миф об иезуитах» претерпевает и в Великобритании — «иезуит» становится если не синонимом «католика», то выражением «католика в пределе», сущности католичества. Так, в «Айвенго» храмовники (тамплиеры) наделяются чертами, которые уже стали стандартными для характеристики иезуитов. Буагильбер, главный отрицательный персонаж (и фигура романтическая, то есть во зле не лишенная величия), прежде всего характеризует себя в основном разговоре с Ревеккой (там, где он впервые видит уже не только ее красоту, но и своеобразное величие и доблесть, доступные женщине<sup>15</sup>):

Я от природы совсем не таков, каким ты меня видишь — жестоким, себялюбивым, беспощадным<sup>16</sup>.

товании крестьян. Политика их — политика *societatis jezu*. Они нас ненавидят, потому что мы их ненавидим» (цит. по: Савченко Ф. Я. Заборона українства 1876 р. Харків; Київ: Державне видавництво України, 1930. С. 30, прим. 2). «Поляки» и «иезуиты» здесь уже соседствуют. Оставалось, что и сделал Самарин, выделить эту связку.

15. Здесь двойной ряд — специфическая доблесть женщины и доблесть и величие, доступные еврею, — в рамках романтической концепции множественности добродетелей, разнообразия, не сопоставимого непосредственно между собой (в отличие от классического упорядочивания, через иерархию).
16. Скотт В. Айвенго / Пер. с англ. Е. Бекетовой, предисл. А. И. Федута. СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. С. 289.

Иными словами, то, кем он станет, или, точнее, то, кем он останется, производно от ордена, членом которого он стал. Он вступил в него под влиянием предательства, мести любимой женщине, но эта месть оказалась использована орденом. Здесь выступает как система, опирающаяся на худшие человеческие качества, разлагающая и идущая против природы («доброй природы»), использующая пороки и покровительствующая им:

У ног моего настоятеля я сложил все права на самостоятельность и отказался от своей независимости. Храмовник только по имени не раб, а в сущности он живет, действует и дышит по воле и приказаниям другого лица. <...> Мщение — это пир богов. И если правда, как уверяют нас священники, что боги приберегают это право для самих себя, значит, они считают это наслаждение слишком ценным, чтобы предоставлять его простым смертным. А честолюбие! Это такое искушение, которое способно тревожить человеческую душу даже среди небесного блаженства. <...> Рыцарь Храма теряет, как ты справедливо сказала, свои общественные права и возможность самостоятельной деятельности, но зато он становится частью того непреодолимого океана, что подтачивает скалы и поглощает королевские флоты. Такова же всеобъемлющая сила нашей грозной лиги, и я далеко не последний из членов этого мощного ордена. <...> Рыцари Храма не довольствуются тем, что могут стать пятой на шею распостертого монарха. Это доступно всякому монаху, носящему веревочные туфли. Нет, наши тяжелые стопы поднимутся по ступеням тронов, и наши железные перчатки будут вырывать скипетры из рук венценосцев. *Даже в царствование вашего тщетно ожидаемого мессии рассеянным коленам вашего племени не видать такого могущества, к какому стремится мое честолюбие*<sup>17</sup>.

Данный фрагмент демонстрирует основные положения иезуитского мифа, в частности моральную невменяемость, постигающую приверженца данного учения, выпадение из сообщества, поскольку для него больше не существует моральной ответственности. Другой момент, не менее важный, — фактический уход от христианства (так, Буагильбер, что характерно, окружен сарацинами — он более не рыцарь веры, но рыцарь ордена). Примечательно и то, что в выделенном ранее фрагменте рассуждений Буагильбера можно увидеть связку между мифом об иезуитах и мифом о еврейском заговоре (равно как двумя с небольшим десятилетиями ранее уже возникла связь между мифом о масонах и евреями, пролагая до-

17. Там же. С. 290–291. Курсив мой. — А. Т.

рогу будущему мифу о «жидомасонском заговоре»). На возражение Ревекки, напоминающей о том, что она иудейка (и, следовательно, «родство душ», о котором рассуждает Буагильбер, немисливо из-за разницы исповеданий), тот отвечает:

Не ссылайся, — прервал ее храмовник, — на различие наших верований. На тайных совещаниях нашего ордена мы смеемся над этими детскими сказками. Не думай, чтобы мы долго оставались слепы к бессмысленной глупости наших основателей, которые предписали нам отказаться от всех наслаждений жизни во имя радости принять мученичество, умирая от голода, от жажды, от чумы или от дротиков дикарей, тщетно защищая своими телами голую пустыню, которая имеет ценность только в глазах *суеверных людей*. Наш орден скоро усвоил себе более смелые и широкие взгляды и нашел иное вознаграждение за все наши жертвы. Наши громадные поместья во всех королевствах Европы, наша военная слава, гремящая во всех странах и привлекающая в нашу среду цвет рыцарства всего христианского мира, — все это служит целям, которые и не снились нашим благочестивым основателям, но мы храним это в тайне от тех слабых умов, которые вступают в наш орден на основании старинного устава и пребывают в старых предрассудках, а мы используем их как слепое орудие нашей воли<sup>18</sup>.

В рамках этого образа иезуитов не только они сами, но и «католичество» в своей сути оказывается «анти-христианством» (где актуализируется апокалиптическая риторика протестантизма XVI–XVII веков, видящего в Риме «Вавилон» и восседающего на троне Антихриста или его предтечу)<sup>19</sup>. Вместе с тем иезуиты подвер-

18. Там же. С. 291–292. Курсив мой. — А. Т.

19. Характерно, что в «Шуанах» Бальзака, вышедших почти одновременно с «Айвенго», образ иезуита оказывается преимущественно историческим — имеющим отсылки к типовому портрету. Так, подчеркивается воздействие на эмоции, а не на разум: «...аббат Гюден снова заговорил, и голос его все разрастался: бывший иезуит знал, что горячая страстность речи — самый убедительный аргумент для его диких слушателей [речь идет о бретонских крестьянах]» (*Бальзак О. Шуаны, или Бретань в 1799 году. Сцены из военной жизни* / Пер. с фр. Н. Немчиновой, предисл. И. Лилеевой. М.: Художественная литература, 1974. С. 222). Таким же будет, например, в практике российской администрации западных губерний типичное обвинение в адрес католичества — в проявлениях «дикости», «варварства», «предрассудков», задействующих арсенал просвещенческой критики: «Толстяк, о котором вы меня спрашивали, опасный человек: это аббат Гюден, один из тех иезуитов, настолько упорных или преданных своему ордену, что они остались во Франции, несмотря на эдикт от тысяча семьсот шесть-

гаются обвинению и как носители «духа Просвещения», то есть «духа Революции» и «нигилизма»: они «свободны от суеверий». В то же время они не свободны от страстей; напротив, именно свобода от «суеверий», от традиций и традиционной морали делает их рабами страсти, что сочетается с подчеркиванием «эмоциональности», воздействия в первую очередь на чувства. Здесь логика обвинения закольцовывается и становится всеобъемлющей: иезуиты — это и всеразрушительный рационализм, и одновременно разрушение разума, чистая страсть. Впрочем, не обязательно видеть здесь внутреннее противоречие, поскольку данное рассуждение может быть проинтерпретировано как нарушение «границ разума», неразумие, к которому ведет исключительная ставка на разум, — безмерность, противостоящая консервативной критике как критике «утопического», в чем обвиняют иезуитов<sup>20</sup>.

десять третьего года, которым их изгнали из страны. Он зачинщик войны в этих краях и проповедник религиозной общины, называемой «Братство сердца Господня». Он привык пользоваться религией как орудием борьбы, уверяет своих приверженцев, что они воскреснут, и своими проповедями разжигает их фанатизм. Как видите, надо пользоваться личными интересами каждого, чтобы достигнуть великой цели. В этом весь секрет политики» (Там же. С. 141). Но основной является политическая составляющая — иезуиты оказываются одной из действующих сил, одной из групп, что принципиально противостоит именно «мифу об иезуитах», согласно которому им свойственна тотальность целей и неопределенность присутствия. Так, когда бывший иезуит, а теперь член общества «Отцов веры» (которое образовалось во Франции как неофициальный наследник иезуитского ордена, включив в состав многих его членов) аббат Гюдэн возмущается сельскими плясками, главный герой маркиз де Монторан отвечает: «Да разве вы сами не попляшете от всего сердца какую-нибудь чакону, лишь бы восстановили ваш орден под новым его именем: *Отцов веры?*..» (Там же. С. 194). И дальнейший их разговор строится по модели, в которой идеалистичному, рыцарственному маркизу противостоит вполне прагматичный, однако совсем не таинственный аббат. Впрочем, не менее характерно и то, что появляющиеся на страницах «Человеческой комедии» иезуиты обрисованы зачастую так, что могут быть легко включены читателем в существующий миф: Бальзак не идет против читательских установок, хотя и не поддерживает их (в отличие от Вальтера Скотта или Эжена Сю, если брать чуть более позднего автора, и аналогично Стендалю).

20. Подозревая их в реализуемости утопии или, в другом случае, в катастрофичности результатов, к которым приводит стремление реализовать нереализуемое. Данный аргумент будет частым в полемике против «польских притязаний» как неразумных и неспособности поляков принять свое положение, «взглянуть на вещи реально», следствием чего станут бесконечные заговоры и попытки восстания, губительные для Польши, но тяжкие и для Российской империи.

В процитированном фрагменте Вальтера Скотта примечателен и момент проговариваемого отступления от первоначально-го устава — двойственность образа: иезуит в миру, иезуит, который вступает или даже всю жизнь проводит в ордене, оставаясь лично честным человеком, не знающим тайн своего ордена. «Заговор в заговоре» создает систему зеркал, которые уводят в бесконечность. Церковь, «властолюбивый Рим», становится сандалией на шею распростертого монарха, но в рамках этого стремления есть и иное, скрытое от «простого монаха», пусть даже им будет папа. В итоге у заговора нет предела — орден не только является орудием понтифика, но, в той же логике, оказывается тем, кто использует папу, повелевает им (или стремится к этому). Отступление от устава, проговариваемое Скоттом, типично для этого рода рассуждений, открывая возможность двойственной трактовки: извращение, вкравшееся в институты, или извращение, существующее изначально, с самого момента основания. Романский текст Скотта дает свободу любой из интерпретаций. А исторически мы видим, что в зависимости от потребностей момента и ситуации говорящего актуализируется либо первая, либо вторая возможность.

Так, в рамках консервативных католических нападок на иезуитов (и вообще на клерикальное влияние) речь идет о порче института или о вреде ордена, который тогда трактуется как извращение католического учения или по крайней мере извращение на практике (в подтверждение чего говорящие имеют возможность сослаться на буллу самого Климента XVI). Если же возвращаться к славянофильскому материалу, то вполне очевидно, какая из альтернатив будет избрана с учетом базовой схемы понимания истории христианской церкви. Она излагалась во французских брошюрах Алексея Хомякова и была близка предшествующим поискам Самарина, в свою очередь опиравшегося на гегелевские или принадлежащие к близкому кругу построения в области философии истории и философии религии. Это представление об истории церкви предполагало интерпретацию католичества и протестантизма как воплощения (пользуясь позднейшей терминологией Владимира Соловьева) одного из отвлеченных начал, в своей отвлеченности, абсолютизации оборачивающихся ложью. Речь идет о начале авторитета и начале свободы как свободы отрицательной, индивидуального поиска и индивидуального решения, как не имеющего корректива в церкви. Собственно, тут исчезает церковь, на место которой приходит простое «собрание лиц».

Примечательно, что к 1871 году предложенная Самариним интерпретация окажется едва ли не «общим местом». Так, Александр

Градовский, либеральный публицист «Голоса» и видный специалист по государственному праву, профессор Петербургского университета, пишет:

Какую бы цену имело «братство» людей, если бы предварительно люди были обезличены? Мы знаем такое братство — братство Иисуса, орден иезуитов; но это братство не имеет ничего общего с братством о Христе Спасителе, сказавшем: «Милости хочу, а не жертвы», то есть вольного сознания своих обязанностей, а не уничтожения личности, в силу которого теряет цену и самое добро. И которая из двух церквей ближе к идеалу христианства: православная ли, состоящая из вольного союза многих поместных церквей, или католическая с ее тлетворным «единством», поддерживаемым отлучениями, инквизициями и гнусными происками?<sup>21</sup>

Миф об иезуитах в России, однако, довольно скоро утратит большую часть своей политической актуальности — и в силу того, что после подавления восстания 1863 года «польский вопрос» утратит на ближайшие десятилетия свою остроту (и, соответственно, уйдет на периферию общеимперской повестки), и вследствие быстрой секуляризации польско-русских национальных взаимодействий. К последним годам XIX века миф станет, с одной стороны, достоянием ангажированных историков (например, Михаила Кояловича или Антона Будиловича), а с другой — перейдет в ведение «легких жанров», бульварных романов и т. п. Если прошлые конфликты еще рассматриваются через призму мифа как авторитетной объяснительной модели, то в современных противоречиях стороны уже не ищут «иезуитский след», а если и упоминают об «иезуитстве», присутщем противнику, то отнюдь не предполагая реальной связи с орденом.

Но примечательным образом миф об иезуитах оказывается политически актуален уже в ином качестве: через описание прошлого и отождествление с «известным» объектом, «иезуитами» чего-то иного, проблематичного. Показательна в этом отношении небольшая статья Василия Розанова «Антисемитизм — антииезуитизм» (1899 год), в которой он стремится легитимировать первый через отождествление его со вторым. Поскольку иезуиты выступают как бесспорное зло, а «борьба с иезуитизмом велась просвещением и тех, кто ее вел, Европа назвала вождями своего просве-

21. Градовский А. Д. Соч.: В 9 т. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. Т. 6. С. 20.

щения»<sup>22</sup>, то антисемиты, борющиеся с евреями, «современными иезуитами», чья «организация... всегда была такая же, как и организация иезуитов, но лишь в наши времена значение еврейства в общей жизни народов сравнялось с властью и влиянием, которые иезуиты имели до нынешнего столетия в делах мира»<sup>23</sup>, оказываются истинными наследниками Просвещения и защитниками общечеловеческих ценностей:

Антисемитизм есть борьба против исключительности и касты, захватывающей мировую власть, и борьба эта кончится только тогда, когда евреи, как иезуиты, откроют свои книги и отрекутся от своей организации<sup>24</sup>.

Тем самым миф об иезуитах, на недолгое время сделавшись политически актуальным в России, в дальнейшем функционировал не только как матрица для других аналогичных мифов, но и как их квазидокументальное основание, подтверждая правдоподобность нового утверждения ссылкой на достоверность минувшего опыта.

### *Библиография*

- Barruel A. *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*. Fraser, MI: Real-View-Books, 1995.
- 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова / Сост. А. П. Дмитриева. СПб.: Родник, 2014.
- Бальзак О. Шуаны, или Бретань в 1799 году. Сцены из военной жизни. М.: Художественная литература, 1974.
- Градовский А. Д. Сочинения: В 9 т. Т. 6. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899.
- Леруа М. Миф о иезуитах: От Беранже до Мишле. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Розанваллон П. Утопический капитализм: История идеи рынка. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Савченко Ф. Я. Заборона українства 1876 р. Харків; Київ: Державне видавництво України, 1930.
- Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России: письма к иезуиту Мартынову. М.: Русский архив, 1866.
- Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма, 1840–1876. М.: Терра, 1997.
- Скотт В. Айвенго. СПб.: Лениздат, КомандаА, 2014.
- Фюре Ф. Постыжение Французской революции. СПб.: Инапресс, 1998.

22. 1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова, Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова / Сост. А. П. Дмитриева. СПб.: Родник, 2014. С. 403.

23. Там же. С. 400.

24. Там же. С. 404.



ANDREY TESLYA. Associate Professor, Department of Philosophy and Cultural Science, [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com).

National University (PNU), 134 Tryokhgornaya str., 680034 Khabarovsk, Russia.

*Keywords:* Walter Scott; Jesuits; Honoré de Balzac; political myth; Slavophiles; Black Legend; Yuri Samarin.

Political myths about conspiracies first appeared in the 19th century, primarily in the form of three “big” myths involving Masons, Jesuits and Jews, which in turn prompted the emergence a series of derivatives, such as the “Judeo-Masonic Conspiracy.” A remarkable feature of the Russian version of the myth about Jesuits, which spread widely through many different societal layers and audiences in the 1860s, is that it was — unlike the French version, for example — created in the absence of Jesuits: the order had already been driven out — first from the capital and subsequently from the entire empire — by the end of the reign of Alexander I. This peculiarity has generated a series of characteristic features of the Russian version: without the possibility of relating it to any kind of real referent, the Russian “Jesuit” became a universal entity that could, depending on the situation, replace any other, thereby creating a system of correspondences.

The characteristics of the mythological “Jesuit” were applied to entities that were seen as identical, such as “the Pole,” “the Catholic,” “the Priest,” etc. Conversely, the Jesuit could also function as an assertion of non-identity. An example of this juxtaposition would be the image of the good Catholic shepherd who is far removed from Jesuit practices. The myth made it possible to sustain conflicting positions regarding the Catholic church (and, correspondingly, different government policies), ranging from equating it with the Jesuits, who in this case served as exemplary followers of the Catholic faith, following Catholic principles to the letter, to a defensive position against a shrewd and belligerent “Jesuitism” that aims to take over Catholicism. The functional appeal of the myth was related to the opportunity it provided to employ the ideological resources of other groups. Thus, the clerics or the defenders of Orthodoxy could use Enlightenment rhetoric, while anti-clericals could invoke the positions of the Orthodox Church, etc. Losing political relevance quickly, the Jesuit myth later proved to be an effective tool for the legitimation of new versions of the political myth, such as myths about a Jewish plot, forcing opponents to move from the deconstruction of any particular myth to a generalized critique of conspiracy theories.

DOI: 10.22394/0869-5377-2017-4-47-62

### References

- 1900 god v neizvestnoi perepiske, stat'iakh, rasskazakh i iumoreskakh Vasiliia Rozanova, Ivana Romanova-Rtsy i Petra Pertsova [1900 Year in Unknown Letters, Articles, Stories and Humoresques of Vasily Rozanov, Ivan Romanov-Rtsy and Pyotr Pertsov] (ed. A. P. Dmitrieva), Saint Petersburg, Rodnik, 2014.
- Barruel A. *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Fraser, MI, Real-View-Books, 1995.
- De Balzac H. *Shuany, ili Bretan' v 1799 godu. Stseny iz voennoi zhizni* [Les Chouans ou la Bretagne en 1799. Scènes de la vie militaire], Moscow, Art Literature, 1974.

- Furet F. *Postizhenie Frantsuzskoi revoliutsii* [Penser la Révolution française], Saint Petersburg, Inapress, 1998.
- Gradovskii A. D. *Sochineniia: V 9 t. T. 6* [Works: In 9 vols. Vol. 6], Saint Petersburg, tip. M. M. Stasiulevicha, 1899.
- Leroy M. *Mif o iezuitakh: Ot Beranzhe do Mishle* [Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet], Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury, 2001.
- Rosanvallon P. *Utopicheskii kapitalizm: Istoriiia idei rynka* [Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché], Moscow, New Literary Observer, 2007.
- Samarin Iu. F. *Iezuity i ikh otnoshenie k Rossii: pis'ma k iezuitu Martynovu* [Jesuits and Their Attitude to Russia: Letters to Jesuit Martynov], Moscow, Russkii arkhiv, 1866.
- Samarin Iu. F. *Stat'i. Vospominaniia. Pis'ma, 1840–1876* [Articles. Memories. Letters, 1840–1876], Moscow, Terra, 1997.
- Savchenko F. Ia. *Zaborona ukraïnstva 1876 r.* [Defence of Ukrainianness in 1876], Kharkiv, Kiev, Derzhavne vidavnitstvo Ukraïni, 1930.
- Scott W. *Aivengo* [Ivanhoe], Saint Petersburg, Lenizdat, KomandaA, 2014.