



«РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ» И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ ОСОБЕННОГО

УДК 930.1(091)

<http://doi.org/10.24412/1997-0803-2023-5115-17-32>

Е. В. Мареева

Московский государственный институт культуры,
Химки, Московская область, Российская Федерация,
e-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

Аннотация: В статье осуществлен анализ либеральной, консервативной и социалистической интерпретаций «русского европеизма» как способов и моментов самоопределения России. Автор показывает, что «русский европеизм» был следствием освоения европейского опыта в свете противоречивости последнего. На примере П. Я. Чаадаева рассмотрено, как парадоксально происходило разложение либеральной идеи на русской почве еще до ее укоренения в России. В этих условиях у Чаадаева интерпретация «русского европеизма» выглядит как либеральная поза и «русский дендиизм». Автор делает акцент на том, что уже в своих истоках позиция И. В. Киреевского была отражением противоречий либерального развития Европы, которая вырастала из аналогичной консервативной реакции на либерализм в самой Европе. «Русский социализм» А. И. Герцена рассмотрен в контексте общеевропейского социалистического движения. Автор исходит из того, что «русский европеизм» нельзя понимать как перенос европейских ценностей, образа мыслей и действий на русскую почву. Однако он может быть адекватно понят как способ самоопределения России, становления ее особой судьбы и культуры через освоение европейского опыта и через отношение к классическим идеалам в точке их пересечения с уже существующей культурной традицией.

Ключевые слова: «русский европеизм», И. Киреевский, П. Чаадаев, А. Герцен, консерватизм, либерализм, социализм, «русский дендиизм», православие, крестьянская община.

Для цитирования: Мареева Е. В. «Русский европеизм» и его исторические типы в свете диалектики особенного // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2023. №5 (115). С. 17–32. <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2023-5115-17-32>

“RUSSIAN EUROPEANISM” AND ITS HISTORICAL TYPES IN THE LIGHT OF THE DIALECTICS OF THE PARTICULAR

Elena V. Mareeva

Moscow State Institute of Culture,
Khimki, Moscow region, Russian Federation,
e-mail: e.v.mareeva@yandex.ru

МАРЕЕВА ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии, Московский государственный институт культуры

MAREEVA ELENA VALENTINOVNA – DSc in Philosophy, Professor at the Department of History and Philosophy, Moscow State Institute of Culture

© Мареева Е. В., 2023



Abstract: The article realized analyzed liberal, conservative and socialist interpretations of "Russian Europeanism" as ways and moments of self-determination Russia. The author shows, that "Russian Europeanism" was the assimilation of European experience in the light of the contradictory nature of the latter. Using the example of P. Y. Chaadaev, it is examined how paradoxically the liberal idea decomposed on Russian soil even before it took root in Russia. In these conditions Chaadaev's interpretation of "Russian Europeanism" looks like liberal posturing and "Russian dandyism". The author emphasizes that already in its origins I. V. Kireevsky's position was a reflection of the contradictions of the liberal development of Europe, which grew out of a similar conservative reaction to liberalism in Europe itself. "Russian socialism" A. I. Herzen is examined in the context of the pan-European socialist movement. The author proceeds on the basis, that "Russian Europeanism" can be adequately understood not as a transfer of European values, ways of thinking and acting on Russian soil, but as a way of self-determination of Russia, the formation of its special destiny and culture, which occurs through the assimilation of European experience and attitude to classical ideals at the point of their intersection with the existing cultural tradition.

Keywords: "Russian Europeanism", I. Kireevsky, P. Chaadaev, A. Herzen, conservatism, liberalism, socialism, «Russian dandyism», Orthodoxy, peasant community.

For citation: Mareeva E. V. "Russian Europeanism" and its historical types in the light of the dialectics of the particular. *The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts (Vestnik MGUKI)*. 2023, no. 5 (115), pp. 17–32. (In Russ.). <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2023-5115-17-32>

Европеизм из ряда тех понятий, которые имеют не только академический смысл. Споры о «русском европеизме» в том или ином виде возникают на каждом важном этапе в судьбе России. Об этом спорили после реформ Петра I. Острый спор шел в канун и в ходе революций начала XX века. Актуальность темы европеизма то нарастает, то эта тема выходит «из моды», в зависимости от конъюнктуры и социальных трансформаций. Возобновилась в своей сути полемика о «русском европеизме» сегодня, с чем связан наш интерес к истории вопроса.

В первой части своей известной книги «Идея культуры. Очерки по философии культуры» В. М. Межуев различает понятие и идею, связывая последнюю с ценностным измерением мышления. Если научное понятие ориентировано на объективность и всеобщность, то идея, согласно Межуеву, всегда несет в себе момент рефлексии и самосознания, что характерным образом выражает себя на уровне философских идей [20, с. 19–20]. Здесь не имеет смысла вступать в полемику и углубляться в вопрос о теоретической форме философского анализа, в которой также присутствует момент объективности и всеобщности. Тем не менее стоит, следуя

Межуеву, признать в европеизме способ самоидентификации человека и коллектива. Идею «русского европеизма» в близком Межуеву смысле можно причислить к области культурного и даже национального самосознания, без чего невозможно самоопределение народа.

Уточняя методологическую сторону вопроса, обратим внимание на распространенный акцент в научных статьях на многогранности предмета исследований. Но чем «многограннее» наше понимание, тем абстрактнее его содержание. Стремясь охватить все возможные аспекты, мы, как правило, грешим эклектикой. Потому в разговоре о «русском европеизме» стоит избрать противоположный методологический ход – искать конкретный подход и тот аспект, который обнаружит *особенность* данного понятия.

Вполне естественно, что в самой Европе эта тема связана с осознанием европейцами своего континентального единства – в культурно цивилизационном, политическом и духовном смысле. Европа – родина так называемого «западного общества», которое имеет непростую историю самоопределения, а затем – утверждения в контексте мировой культуры и цивилизации. Именно поэтому одни западные ученые «рассматривают европеизм



как историю интеграции Европы и ее частей, другие – определяют его в более широком, цивилизационном, контексте как процесс развития культурно-исторической, духовно-религиозной общности» [3, с. 158]. Эти два вектора анализа, по сути, сводятся к двум моментам: 1) как наши соседи стали «европейцами» и 2) как весь мир становится ими.

Если подходить к указанной проблеме чисто формально, то «русский европеизм» – это разновидность европеизма вообще, европеизма как такового. Собственно, так и считают те наши соотечественники, которые убеждены: «Россия це Европа». Впрочем, таким же образом рассуждал более ста лет назад Политик – герой «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе» у В. С. Соловьева. «Я хотел сказать, что настояще существительное к прилагательному русский есть европеец. Мы русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие. ... Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. <...> Европеец – это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом» [24, с. 697].

И тем не менее, как показывает история русской культуры, это понятие обретало свое нетривиальное значение именно там, где пытались осознать не только близость к европейцам, но и отличие. Особенный смысл идеи «русского европеизма» – в осознании и осмыслиении сложного отношения русского человека к европейской культуре и западной цивилизации. И это отношение не сводимо ни к тождеству, ни к противостоянию, а рождает чреватый противоречием новый культурный феномен.

Истоки «русского европеизма» можно искать и в Московском царстве, и даже в крещении Руси. Но развитую рефлексивную форму эта идея обретает в XIX веке, соб-

ственно там, где она и была впервые выражена А. И. Герценом.

Историк В. Г. Щукин, уточняя разницу между собственным подходом к проблеме «русского европеизма» и методологией, из которой исходит В. К. Кантор, различает историю культуры и историю идей. Как «чистого» историка идей, отмечает он, Кантора «интересует не то, как люди себя ведут, и даже не их мироощущение, а то, какие идеинные концепции они выстраивают и чем эти концепции чреваты» [31]. Но историк культуры, уточняет Щукин далее, уверен в том, «что нельзя изучать содержание идей, не понимая той специфической формы, в которой они создавались и высказывались, а форма эта зависит от широкого культурного и психологического контекста, в котором каждый человек был воспитан и в котором он существовал» [31]. Иначе говоря, если Кантора интересует эволюция идеи принадлежности к Европе, то Щукина – те формы самосознания и действия, которые порождает европейское влияние на русской почве. Здесь в центре внимания трансформация европеизма как типа личности и формы самосознания на пересечении европейской и русской культуры и, соответственно, их влияние на последнюю.

В «Идее культуры» В. М. Межуев подчеркивает роль эпохи Возрождения в становлении самосознания европейского человека как свободного творческого субъекта, способного быть творцом самого себя. «Ренессанс, – пишет он, – утвердил право человека на то, чтобы считать себя ни на кого не похожей индивидуальностью, главное достоинство которой заключено в ее творчестве и том мастерстве, с каким оно осуществляется» [20, с. 51]. О том, что здесь сердцевина европеизма, нужно сказать особо в свете привычных трактовок реформ Петра Первого, которого, прежде всего, интересовали достижения европейских наук, технологический прогресс и рациональное ведение хозяйства. Но был ли он очарован идеей личной свободы и европейской демократией?



Все это обретает свое объяснение в свете представления о «догоняющей модернизации», которая не предполагает в качестве своих предпосылок, с одной стороны, наемный труд и частную собственность, а с другой – сообщество граждан со свободой совести и политическими правами. В этом смысле Петр Первый, насаждавший язык, одежду и нравы, взятые из Европы, не был последовательным выразителем идеи «русского европеизма». Нельзя отрицать величие этой фигуры в ряду правителей других эпох. Но вряд ли стоит согласиться с пафосом К. Д. Кавелина, который писал: «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права <...>. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории» [11, с. 59].

Тем не менее, уже к началу XIX века через прорубленное Петром «окно в Европу» в Россию стали проникать идеи европейского гуманизма, и в обществе формировалось стремление к личной свободе, которое на почве дворянской культуры обретало причудливые формы. Сам термин «гуманизм», как известно, предложил Н. М. Карамзин, который в «Записках русского путешественника» повествует о достижениях Европы, прежде всего, в области развития духа. И у него же, по мнению В. Кантора, зарождается тот идеальный образ Европы, которую будут считать своей духовной родиной поколения русских дворян и разночинцев.

Духовной родиной ренессансного человека был образ античности, уже проникнутый духом христианства, и как раз в этом новом качестве он стал основанием развития ренессансного типа культуры. Рассуждая о стилизации античности в образе жизни ренессансного человека, Л. М. Баткин отмечал: «Гуманисты хотели жить <...> в мире культурных образов, который был ими выстроен с помощью старых книг» [1, с. 112]. Во многом сконструированным был образ Европы в рамках «русского европеизма». И в этом качестве он стал моментом исторической трансформации России.

«В течение долгого времени, – писал Г. П. Федотов, – Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москвы-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее» [27, с. 178]. Этот образ Европы стал складываться уже в общении «архивных юношей», которые служили в начале 1820-х в Московском архиве Коллегии иностранных дел, но использовали служебное время для увлеченных бесед о философии и литературе. Тем самым архив, по словам современников, стал превращаться в своеобразный аристократический клуб выпускников Московского университета, инициативы которых сошли на нет после восстания декабристов.

Занимаясь историей «русского европеизма» Г. П. Федотов различал банальное подражание Европе и стремление развить «культурную идею Европы» на русской почве. Первое, по его мнению, породило наших «западников», а второе – «русских европейцев» [27, с. 179]. Обратим внимание на то, что в культурной жизни России XIX века они могли быть антиподами. И начать стоит с Ивана Киреевского, который после обучения у профессоров Московского университета стал служить в Московском архиве Коллегии иностранных дел и примыкал к «архивным юношам». При этом дальнейший путь его духовного развития позволяет отделить «русский европеизм» уже от банальной версии славянофильства.

«Русский европеизм» первой половины XIX века иногда именуют «просвещенным европеизмом» из-за растущего увлечения идеей европейской просвещенности, но ее воплощением уже считали не французское Просвещение, а немецкий идеализм, представленный учениями Шеллинга и Гегеля. Иван Киреевский и его брат Петр были воспитаны отчимом и матерью – увлеченными шеллингианцами. Устремившись в 1830 году в Германию, Иван Киреевский в Берлине слушает лекции Гегеля, ректора Берлинского университета, и даже посещает его дома, а переехав к брату в Мюнхен, слушает Шеллинга. Каким же предстает образ Европы и европей-



ской просвещенности в итоге этой поездки? Об этом мы узнаем из статьи Ивана Киреевского «Девятнадцатый век», опубликованной в журнале «Европеец», который он стал издавать в 1832 году и на который возлагал большие надежды в деле утверждения на русской почве европейских идей.

Традиционное изложение духовной биографии Ивана Киреевского предполагает два противоположных этапа: «ранний», когда Киреевский занимается пропагандой западной истории, культуры и просвещенности, и «поздний», когда он отказывается от этого в пользу славянофильства. Собственно, за пропаганду либеральных идей и был закрыт журнал «Европеец». Но провозглашались ли в нем идеи политических свобод и конституции в духе Французской революции?

Статья Киреевского «Девятнадцатый век», судя по письму А. Х. Бенкendorфа, издававшего позицию Николая I, была воспринята как политический вызов. Иначе, как мы знаем, была в итоге воспринята императором публикация одного из «Философических писем» П. Я. Чаадаева, из-за чего в 1836 году был закрыт журнал «Телескоп». Решение Николая I объявить Чаадаева сумасшедшим – с соответствующими ограничениями в передвижении и писательской деятельности – было, скорее, издевкой, чем серьезным наказанием. И это при том, что А. И. Герцен в мемуарах «Былое и думы», а затем В. И. Ленин в статье «Памяти Герцена», ставят Петра Чаадаева у истоков революционного движения в России.

Критика Чаадаева в адрес России внешне выглядит значительно радикальнее, чем желание Киреевского взрастить на русской почве европейскую просвещенность. Тем более что в статье «Девятнадцатый век» он не прославляет Французскую революцию, а, наоборот, видит в ней прошлое Европы, которое преодолевается новыми тенденциями в социальной и духовной жизни.

Как известно, указанная статья была опубликована в двух частях: начало в первом номере журнала «Европеец», а окончание в третьем номере перед его запретом.

Именно в первой части автор дает нетривиальную трактовку новых духовных поисков в Европе¹. Характеризуя итоги Французской революции, когда свобода стала отказом от сословных стеснений, а царство разума – отсутствием предрассудков, Киреевский делает акцент на том, что религия при этом сменился легкомысленным неверием. «В науках признавалось истинным одно ощущительно испытанное, и все сверхчувственное отвергалось не только как недоказанное, но даже как невозможное. Изящные искусства от подражания классическим образцам обратились к подражанию внешней неодушевленной природе. Тон общества от изысканной искусственности перешел к необразованной естественности. В философии господствовал грубый, чувственный материализм. Правила нравственности сведены были к расчетам непросветленной корысти. Одним словом, все здание прежнего образа мыслей разрушилось в своем основании; вся совокупность нравственного быта распадалась на составные части, на азбучные, материальные начала бытия» [15, с. 10].

Но отрицательно он оценивает и сменившую все это идеалистическую направленность в европейской культуре, связанную со склонностью к абстрактному умозрению, мечтательности, религиозному мистицизму. Выход из указанного противоречия он видит в примирении разных тенденций, что уже присутствует в культуре Европы. «Терпимость вместе с уважением к религии явилась на место ханжества, неверия и таинственной мечтательности. В философии идеализм и материализм помирились системою тождества. Общество высшим законом своим признало изящество образованной простоты, равно удаленной ... от той изысканности неестественной, которая царствовала при дворе Лю-

¹ Третий номер «Европейца» не имел окончательной редакции и не вышел в свет. В представленном в нем окончании статьи «Девятнадцатый век» перед нами обзор истории Руси и ее проблем, достаточно тривиально объясненных отсутствием влияния античной культуры.



довика XIV, и от того великолепия необразованного, которое окружало Наполеона в его величии» [15, с. 11].

Здесь, безусловно, просматриваются черты философии И. Шеллинга, в которой Киреевского привлекает, прежде всего, ее синтетический характер. Шеллинга он связывает с «последнею ступенью, до которой возвысились новейшее любомудрие». С другой стороны, Киреевский видит важную тенденцию европейской культуры в сближении развития духа с реальной жизнью. И стоит напомнить, что в ответ на данный запрос в философии XIX века возникло как фейербахианство, так и марксизм, и даже экзистенциализм С. Кьеркегора.

Лекции Шеллинга в более поздний период, уже после смерти Гегеля, будут слушать в Берлине Ф. Энгельс и С. Кьеркегор, делая противоположные философские выводы. Но Киреевского в начале 30-х годов волнует, прежде всего, синтез христианства с народной жизнью. И этот сдвиг, по мнению Киреевского, просматривается в культурной жизни Европы, обновляемой шеллингианством.

Обозначенное направление, связанное с погружением христианства в народную жизнь, и есть у Ивана Киреевского суть европейской просвещенности, а значит – главная «культурная идея» Европы. Уточняя ее, Киреевский пишет: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях однозначных, сопронкнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных, сведенное к одному началу положительному и ощущительное во всех гражданских и семейственных отношениях» [15, с. 17–18].

Столь подробное цитирование статьи Киреевского должно служить доказательством того, что он вернулся из Европы вовсе не западником, и «культурная идея Европы» в статье «Девятнадцатый век» – это никак не идея

личной свободы, демократии и конституции. «Культурная идея Европы» выглядит в указанной статье преддверием хомяковской соборности как единства крестьянской общины, церковного прихода и всего русского народа. Иначе говоря, статья «Девятнадцатый век» чревата не смутой, а соборностью.

Причем такое народное единство, проникнутое христианской идеей, воспринимается Киреевским не как низшее и исходное, а как вполне зрелое общественное состояние, преодолевающее ограниченность западного индивидуализма. И в этом смысле в лице Ивана Киреевского, как и в лице Алексея Хомякова, старшие славянофилы оказываются «русскими европейцами», в отличие от младших славянофилов, у которых уже стало явным движение к изоляционизму².

Развивая эту мысль, Н. А. Бердяев пишет в книге «Алексей Степанович Хомяков»: «И пора признать, что славянофилы были лучшими европейцами, людьми более культурными, чем многие-非常多的 наши западники. Славянофилы творчески преломили в нашем национальном духе то, что совершилось на вершинах европейской и мировой культуры. Лучше западников впитали в себя славянофилы европейскую философию, прошли через Шеллинга и Гегеля – эти вершины европейской мысли той эпохи» [2, с. VI]. Главную заслугу славянофилов Бердяев видит не в обособлении от Запада и обращении к Востоку, а в том, что они сумели переработать западные идеи и влияние. «Значение славянофилов нужно искать не в том, – отмечает Бердяев, – что они не хотели знать Гегеля и Шеллинга и не испытывали на себе их влияния, а в том, что они творчески пытались переработать Гегеля и Шеллинга, самостоятельно к ним отнеслись и сказали тем свое слово в развитии философской мысли» [2, с. VI]. Понятно, что указанное характеризует именно старших славянофилов, в отличие от их более поздних последователей Н. Я. Данилевского, В. И. Ламанского и других.

² О естественнонаучных основах изоляционизма у ряда «младших славянофилов» см. [16].



По мнению Бердяева, русское славянофильство вписано в общеевропейское и даже мировое движение, которое обычно именуют «романтической реакцией» XIX века на рационализм XVIII века. Но это была реакция не только на рассудочность, но и на меркантилизм и атомизацию цивилизованных людей, отказавшихся от патриархальной целостности жизни. Добавим, что эта реакция привела в Германии к стремлению романтиков воссоздавать старину, вплоть до сказок братьев Гримм, а через немецкий эпос возродить целостность германского духа, что нашло свое выражение в творчестве композитора Рихарда Вагнера и отдаленно – в философии жизни Ф. Ницше и О. Шпенглера.

Во всех странах в этот период, отмечает Бердяев, романтическое движение обращается к истории и народному духу, ставя проблему национального самосознания. При этом, несмотря на консерватизм, это нельзя считать лишь реакцией, но и прогрессом, принимающим в каждой стране национально-своебразную форму. «Тем большая заслуга славянофилов, – пишет Бердяев, – что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвание России. Они – плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души, они выросли из иной духовной почвы, чем романтики немецкие и французские. Шеллинг, Гегель, романтики прямо или косвенно влияли на славянофилов, связывали их с европейской культурой; но живым источником их самосознания национального и религиозного была Русская земля и восточное православие ...» [2, с. VI].

Тем не менее, если позиция «раннего» Киреевского – это особая форма «русского европеизма», то «поздний» Киреевский уже находится на пути к тому, чтобы отделить Россию от Запада. Женившись в 1834 году на Наталии Петровне Арбеневой, которая в молодости была духовной дочерью преподобного Серафима Саровского, он много общается со старцами Оптиной Пустыни, которая находилась неподалеку от их имения. Киреевский прини-

мает участие в издании произведений «святых отцов» Восточной Церкви, где теперь видит истоки своих воззрений. Характеризуя эту ситуацию, Герцен отмечает в «Былое и думы»: «Киреевский, расстроивший свое состояние «Европейцем», уныло почил в пустыне московской жизни ... И этого человека, твердого и чистого, как сталь, разъела ржа страшного времени. Через десять лет он возвратился в Москву из своего отшельничества мистиком и православным» [4, с. 237].

И все же Бердяев определяет идеологию старших славянофилов как «универсалистскую», откуда и проистекает мессианизм их учения. Ни Алексей Хомяков, ни Иван Киреевский не идеализировали российскую действительность. И в деле распространения своего учения временами упирали на европейцев. В 1839 году в тексте «В ответ А. С. Хомякову» Киреевский, скорее всего, с горечью пишет: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы» [14, с. 153].

Итак, уже в ее источниках позиция И. В. Киреевского была отражением противоречий либерального развития Европы, которая вырастала из аналогичной консервативной реакции на либерализм в самой Европе. Но указанную консервативную версию «русского европеизма» имеет смысл сопоставить с другой его особенной формой, связанной с именем П. Я. Чаадаева.

Обсуждая тему «русского европеизма», часто указывают на Андрея Версилова в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» как на яркий пример воплощения идеи Европы на русской почве. Доведение до крайности в изображении «идеи-силы», если пользоваться терминологией М. М. Бахтина, – характер-



ный прием Достоевского. И действительно, будучи выразителем европейского духа, Версилов в «Подростке» превращает его в парадоксальную фразу, лишенную какого-либо содержания: «Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! – вещает он. – Только я один, ... как русский, был тогда в Европе единственным европейцем» [цит. по: 12, с. 6].

В трактовке исследователя В. К. Кантора самоощущение Версилова характерно для русского западника, у которого Европа – это утопический образ и миф, не соответствующий действительности, подобно тому, как Святая Русь является мифом у славянофилов. Но у «лишних людей», к которым можно отнести Версилова, наравне с Рудиным, Чацким, Онегиным, были свои прототипы, в том числе П. Я. Чаадаев.

Ф. М. Достоевский считал умонастроения западников, равно как и славянофилов, возможными лишь на почве русского барства. Но каким образом европейская либеральная идея породила на русской почве особый тип личности и самосознания, который позволяет ассоциировать либерализм с эгоизмом и позерством? Как могло наступить разложение либеральной идеи на русской почве еще до ее укоренения в России?

Напомним, что поначалу в «Философическом письме» Чаадаева, опубликованном в журнале «Телескоп», усмотрели призыв к смуте, как это было со статьей Ивана Киреевского, и не только с ней. Тем не менее, цензоры этого не подтвердили. Интересен вывод, который был сделан в закрытой рецензии князем Э. П. Мещерским: «Общее и господствующее направление – римско-католическое; цель, по-видимому, более религиозная, нежели политическая, и скорее умозрительная, нежели догматическая. Революционные принципы нигде не получают открытого выражения <...>. В конце концов, следов политического учения сенсимонистов в письмах тех не обнаруживается» [9, с. 535].

Но если в материалах Чаадаева не обнаружили практической революционности, которую тогда олицетворял социалист-утопист

А. Сен-Симон, то в них присутствовал радикализм иного плана. Произведения Чаадаева пронизаны «отчаянным оксидентализмом», отметил в одной из записных книжек князь П. А. Вяземский. Оксидентализм, как антипод ориентализма, является почитанием Запада при полном уничижении его противоположности, в данном случае России.

Во многих случаях исследователи не проводят границу между «Философическими письмами» и «Апологией сумасшедшего», хотя до и после наказания Чаадаев характеризует место России и православной церкви противоположным образом. Нельзя однозначно ответить на вопрос, с чем связаны комплименты православию и согласие с мессианским назначением России в «Апологии сумасшедшего», которую Чаадаев писал, будучи уже под врачебным надзором. Был это переворот в воззрениях или конъюнктурный ход в надежде на помилование? «Апология сумасшедшего» так и не была дописана, хотя, по свидетельствам его друга А. И. Тургенева, Чаадаев при написании «Апологии сумасшедшего» подолгу обсуждал в кругу ближайших приятелей все аргументы «за» и «против» будущего России. Но уже через год, после письменных обращений Чаадаева к Николаю I и А. Х. Бенкendorфу, с него был снят надзор с запретом писать и публиковать свои произведения³. Тем не менее Чаадаев на протяжении многих лет участвовал в светской и общественной жизни Москвы, в том числе в спорах славянофилов и западников.

Сложилось мнение, что революционный пафос Чаадаева связан с реалистическим характером его критики. «Чаадаев предложил реальную меру оценки российского развития, – пишет В. Кантор, – пытаясь понять судьбу страны в сравнении – «в общем порядке мира». Этот контекст, этот реализм в понимании исторического развития – в от-

³ Издатель журнала «Телескоп» Н. И. Надеждин, сосланный за публикацию «Философического письма» в Усть-Сысольск, а затем в Вологду, был амнистирован уже в 1838 году и вскоре стал служить в Министерстве внутренних дел в Санкт-Петербурге.



личие от революционного утопизма Радищева – и придали тексту Чаадаева колоссальную значимость и весомость» [12, с. 145]. И тем не менее, реализм Чаадаева как мыслителя, подобно его революционности, – это миф, поскольку у обличений, которыми наполнены «Философические письма», нет никакой фактической основы, в чем стоит согласиться с рецензентом этой работы князем Э. П. Мещерским. Социальная критика Чаадаева носит умозрительный характер. Только во втором из «Философических писем» мы находим критическое замечание в отношении крепостничества в России. «Эти рабы, которые вам прислуживают, – пишет он, – разве не они составляют окружающую вас атмосферу? Эти борозды, которые в поте лица взрыли другие рабы, разве это не та почва, которая вас носит? И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся» [29, с. 346]. Но кто же виноват у Чаадаева в этом бесчеловечном явлении русской жизни?

Причины крепостничества в России Чаадаев ищет в истории христианства, где западная католическая церковь сумела и упразднить этот социальный недуг, и соединить христианство с уважением к личности. Но на это оказалось не способным православие. Пусть скажет, обращается он к русской церкви, почему она не возвысила «материнского голоса» против отвратительного насилия одной части народа над другой. Таким абстрактным обличием русской православной церкви и завершает Чаадаев свою критику крепостничества.

«Философические письма», и в этом опять прав князь Мещерский, безусловно, проникнуты христианским провиденциализмом и мессианством. Промысел Божий у Чаадаева состоит в «водворении царства божьего на Земле», которое неотделимо от цивилизованного и справедливого общества. И по этому пути движется католическая Европа. Другое дело Россия. «Глядя на нас, можно сказать, – отмечает Чаадаев в первом

из «Философических писем», – что по отношению к нам всеобщий закон человечества свeden на нет» [29, с. 330]. В другом месте того же письма он пишет: «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» [29, с. 325]. И, конечно, известный тезис, прославивший Чаадаева, о том, что Россия предназначена только к тому, чтобы показать всему миру, как не надо жить и чего не надо делать.

Стоит еще раз подчеркнуть, что таковы основные идеи «Философических писем», первое из которых было опубликовано в журнале «Телескоп». Но противоположное доказывает Чаадаев в «Апологии сумасшедшего», где крайняя отсталость и неразвитость России вдруг оказывается предпосылкой того, чтобы опередить все народы и, как иронизирует Г. В. Плеханов, «несколькими могучими прыжками перескочить в самое завидное будущее» [21, с. 303]. «Есть великие народы <...>, – пишет Чаадаев в «Апологии сумасшедшего», – которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика пророчества: таков именно наш народ; но, повторяю, все это нисколько не касается национальной чести» [28, с. 527].

Чаадаев продолжает считать обычай предков, которые дороги славянофилам, лишь предрассудками. А достоинство русского народа он видит как раз в том, что тот – *tabula rasa*, чистый лист, на котором великий правитель способен без сопротивления написать слова «Европа» и «Запад» и двинуть его навстречу преобразованиям. Такими великими правителями, по мнению Чаадаева, были Петр Первый и Екатерина Вторая. В недописанной «Апологии сумасшедшего» ничего не сказано о роли Николая Первого. Хотя именно императора он считал себе ровней, судя по загадочному конфликту с Александром Первым в его молодости. Биограф М. Жихарев подтверждал, что Чаадаеву было свойственно делать акцент на собственной личности. Отстраняясь от народа и аристократического окружения, он, тем не ме-



нее, остро переживал свои взаимоотношения сильными мира сего.

Историософская концепция Чаадаева никогда не предполагала созидательной работы «снизу». «Должно сказать, – писал он, – что наши государи, которые почти всегда вели нас за руку, которые почти всегда тащили страну на буксире без всякого участия самой страны, сами заставили нас принять нравы, язык и одежду Запада» [28, с. 525]. Как известно, он не принял участия в восстании декабристов и не поддерживал деятельности «тайных обществ». В его позиции нет тех элементов демократизма, которые мы находим у славянофилов. Ведь последние, не одобряя революционной борьбы и радикальных социальных преобразований, все же связывали ход истории с народной жизнью.

Итак, исторический оптимизм, который вдруг обнаружился в «Апологии сумасшедшего», состоит в том, что «род человеческий должен следовать только за своими естественными вождями, помазанниками бога, что он может подвигаться вперед по пути своего истинного прогресса только под руководством тех, кто тем или другим образом получил от самого неба назначение и силу вести его...» [28, с. 524]. Именно выдающаяся личность, в данном случае просвещенный монарх, есть начало свободы в интеллектуальной и общественной истории человечества. Индивидуальное у Чаадаева доминирует над общим, а личность над народом, что характерно для той либеральной формы «русского европеизма», в которой идея личной свободы уже не связана органически с демократией, с общей жизнью. Но у Чаадаева эта позиция еще представлена в начальной форме, где христианский «либерализм» противостоит христианскому же «демократизму» славянофилов.

Возвращаясь к мифу о революционности и реализме взглядов Чаадаева, стоит обратить внимание на оценки его творчества со стороны Г. Г. Шпета, который говорит о концептуальном характере его философствования с долей условности. Согласно Шпету, именно поставленные вопросы, а не ответы, определяют ме-

сто Чаадаева в истории русской общественной мысли. Историософия Чаадаева, в понимании Шпета, основана не на логическом доказательстве, а на нравственном обличении и резонерстве. Чаадаев, как считает Шпет, стал «если не реальным, то символическим началом новой интеллигенции, самим отрицанием, морализмом и самоедством антиципируя также ее психологические качества» [30, с. 89].

При этом сама фигура Чаадаева и его способ поведения являются символом либеральной версии европеизма. Речь, прежде всего, о том, что брат Ивана Киреевского однажды в сердцах назвал «чаадаевщиной». Еще до публикации «Философического письма» в «Телескопе» Петр Киреевский в письме Н. М. Языкову от 17 июля 1833 года пишет: «Эта проклятая Чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и сilitся истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте свою одноминутную премудрость, которая только что доведена ad absurdum в сумасшедшей голове Ч. <...>. Впрочем, я и сам чувствую, что болезненная желчь негодования мутит во мне здоровый и спокойный взгляд без пристрастия, который только один может быть ясен» [23, с. 43].

Здесь важно указание Петра Киреевского на подлинную мотивацию автора письма. «Философические письма» были написаны Чаадаевым лет за пять до публикации, и их долго читали в списках. Но только публикация первого письма в «Телескопе» была воспринята как «вызов» и «поступок». По словам биографа М. Жихарева, после публикации письма все, вплоть до барынь, которые по интеллектуальному уровню были не выше своих кухарок, бросились проклинать человека, «дерзнувшего оскорбить Россию» [10, с. 31].

Понятно, что славянофил Константин Аксаков в длиннополом зипуне и мурмолке и денди Чаадаев – вещи несовместные. Но роднит их именно вызов «обществу», как бы ни мотивировал свое поведение каждый из них. В связи с этим заслуживает внимания оценка образа мысли и поведения Чаа-



даева Ю. М. Лотманом, который акцентирует внимание на проявлении романтического байронизма и так называемого “русского дендизма”, что у людей масштаба Чаадаева, как пишет Лотман, приобретало трагический смысл.

Личное обаяние, рыцарский стиль поведения и одежда утонченного денди, отмечает Лотман, во многом составили секрет того воодушевления, которое испытал Александр Пушкин от общения с Петром Чаадаевым. Характерно, однако, неприятие настроений Чаадаева М. И. Муравьевым-Апостолом, который в письме другу Чаадаева И. Д. Якушину от 27 мая 1825 года пишет: «Расскажи мне подробнее о Петре Чаадаеве. Прогнало ли ясное итальянское небо ту скуку, которою он, по-видимому, столь сильно мучился в пребывание свое в Петербурге, перед выездом за границу? Я его проводил до судна, которое должно было его увезти в Лондон. Байрон наделал много зла, введя в моду искусственную разочарованность, которою не обманешь того, кто умеет мыслить. Воображают, будто скукою показывают свою глубину, – ну, пусть это будет так для Англии, но у нас, где так много дела, даже если живешь в деревне, где всегда возможно хоть несколько облегчить участь бедного селянина, лучше пусть извещают эти попытки на опыте, а потом уж рассуждают о скуке!» [цит. по: 17, с. 132].

Тем не менее, английский сплин, который у англичан, как подчеркивает Лотман, довел многих до самоубийства, в России 20–30-х годов приобрел характер распространенной аристократической хандры. В итоге Чаадаев находил героя пушкинского “Кавказского пленника” недостаточно разочарованным. В своей же хандре Чаадаев был максималистом, испытывая полное ощущение бессмысличности жизни. Но романтический байронизм у Чаадаева, по мнению Лотмана, уже переходит в «русский дендизм». По своей сути дендизм – стиль поведения и одежды, ориентированный на внешнего наблюдателя. Что касается идеологии дендизма, то она также замкнута на демонстративное поведение. Характеризуя суть этого явления, Лотман

пишет, что «неотделимый от индивидуализма и одновременно находящийся в неизменной зависимости от наблюдателей, дендизм постоянно колеблется между претензией на бунт и разнообразными компромиссами с обществом» [17, с. 133]. Именно в таком контексте проясняется смысл того, почему эпатаж и позерство становятся для многих русских интеллигентов естественной формой протеста в условиях абсолютизма. Скорее всего, именно этот элемент искусственности и эпатажа в истории с первым “Философическим письмом” был назван Петром Киреевским “чаадаевщиной” как тенденцией русской культурной жизни.

Повторим, что после снятия надзора в 1837 году Чаадаев продолжил светскую жизнь, участвовал в спорах западников и славянофилов. А. Герцен в мемуарах “Былое и думы” описывает, как он обычно с безнадежным взглядом стоял на бульваре, в залах и театрах, в клубе. Чаадаев часто бывал капризным, недовольным, раздраженным, пишет Герцен, как будто мстил русской жизни, замыкая печальное существование целого периода русской истории. Старики и молодые стыдились его неподвижного лица, прямо смотрящего взгляда, печальной усмешки, язвительного снисхождения. Что заставляло их принимать Чаадаева, звать и ездить к нему? Ведь он “горько” и “уныло-зло” оскорблял все, дорогое им, начиная с Москвы [см. 19].

На примере П. Я. Чаадаева мы видим, как парадоксально выражалась и в то же время разлагалась либеральная идея на русской почве еще до ее укоренения в России. В этих условиях «русский европеизм» обретал форму высокомерного дендизма. Но если Чаадаев – фигура, не лишенная трагизма, то последующее разложение либерализма уже несет черты комизма. «Я люблю комфорт жизни, – с важностью произносит у И. Тургенева в романе «Отцы и дети» некто Ситников. – Но это не мешает мне быть либералом». Этот роман был написан в начале 60-х. Еще более откровенно либерализм предстает в качестве либеральной позы и фразы в фельетонах



М. Салтыкова-Щедрина, который в середине 70-х изображает тип «человека культуры», постоянно решающего проблему: «Чего-то хотелось: не то конституции, не то севрюжины с хреном...».

Однако рассмотрим еще одну – социалистическую – версию «русского европеизма».

Оказавшись в Европе в итоге революций начала XX века, русский философ Ф. А. Степун писал: «Вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так: изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, "русские европейцы", очевидно, любили ее только как прекрасный пейзаж в своем "Петровом окне"; ушел родной подоконник из-под локтей – ушло очарование пейзажа» [25, с. 219]. Для Степуна это было не первое посещение Европы. С 1902 по 1907 год он обучался в Гейдельбергском университете. Тем не менее философ Степун еще раз убедился, что европейская действительность отличается от романтизированного образа Запада.

Идеальный образ Европы, которым жила русская интеллигенция, уже в XIX веке не совпадал с жизненными целями европейских бюргеров. И одним из первых, кто это пережил, был А. И. Герцен, который в 1847 году навсегда покинул Россию. Но там, в благословенной Европе, Герцен обнаружил не только признаки кризиса античных идеалов Истины, Добра и Красоты, но и отказ от идеалов Французской революции.

Идеализация Европы у него, как и у многих других, подпитывалась неприятием российского абсолютизма. Но разочарование, наступившее после неудач революции 1848 года, не отбросило его в другую крайность. В Москве Герцен был «западником», а в Европе стал как будто бы «славянофилом». Но именно «как будто». «Когда я спорил в Москве со славянофилами (между 1842 и 1846 годами), – пишет он, – мои воззрения в основах были те же. Но тогда я не знал За-

пада, то есть знал его книжно, теоретически, и еще больше я любил его всею ненавистью к николаевскому самовластью и петербургским порядкам. Видя, как Франция смело ставит социальный вопрос, я предполагал, что она хоть отчасти разрешит его, и оттого был, как тогда называли, западником. Париж в один год отрезвил меня, зато этот год был 1848. Во имя тех же начал, во имя которых я спорил со славянофилами за Запад, я стал спорить с ним самим» [6, с. 416].

Оказавшись в Европе, он убедился в том, что в XIX веке лозунги Французской революции «Свобода, равенство, братство» уже не соответствует моменту: свобода и равенство успели разойтись между собой, углубив противоречия нового буржуазного общества. И, тем не менее, Герцен продолжает искать их единство. Он не отказывается от свободы во имя равенства и не оказывается от равенства и братства во имя свободы отдельного лица. Но как и где возможен их новый синтез?

В последней работе «К старому товарищу», адресованной М. А. Бакунину, Герцен отмечает: «Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании» [5, с. 536]. Жертвовать развитием личности в будущем предлагали сторонники так называемого «казарменного коммунизма». Но Герцен не согласен на эту жертву, и не согласен он идеализировать патриархальность и русскую старину, как это делал уже упомянутый славянофил Константин Аксаков, которого в зипуне и мурмолке народ на улицах принимал за персиянина.

Пройдя школу гегелевской диалектики, Герцен осознает противоположность личного и общего в социальной жизни. И, тем не менее, его идеал «русского социализма» – попытка найти их новый органичный синтез на пути к социальной справедливости.

Вспомним другого западника – К. Д. Ка- велина, который писал: «<...> наше большое место – пассивность, стертье нравственной



личности. Поэтому нам предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самодеятельности» [11, с. 317]. Но что делать, если в Европе культ индивидуальной свободы оказался чреват мещанским эгоизмом и меркантилизмом, а классические идеалы истины, добра и красоты неуклонно вытеснялись мещанским благополучием – прообразом современного потребительского общества.

Как Ф. Ницше искал лекарство от социальных болезней Запада на Востоке, так Герцен пытается лечить болезнь, проявившую себя на Западе, русским лекарством. Его идея «русского социализма» – это развитие личности внутри артели как высшей формы русской общинной жизни. В поиске цельности в разъятом бытии европейского человека, которого цивилизация расчленяет на функции, Герцен обращается к русскому народному быту, противопоставляя частной жизни и собственности традиционные скрепы общинного землепользования. При этом он не видит органической связи между этиими формами жизни и православием, на чем настаивали его современники-славянофилы. Не православная вера, а максимальное развитие личности – ядро будущей общинной жизни [18]. Разумное и свободное развитие русского народного быта, писал Герцен, совпадает со стремлениями западного социализма. Иначе говоря, европейский идеал свободной личности способен выжить и обрести будущее на почве сохранившейся русской общины. «Будущее России, – подчеркивал он, – зависит не от нее одной. Оно связано с будущим Европы» [7, с. 177].

В 1859 году в издаваемом Герценом в Лондоне журнале «Колокол» была опубликована серия фельетонов «Русские немцы и немецкие русские», в которой «немецкое» означало внешнее, формальное, бюрократическое, привносимое на русскую почву, начиная с Петра. Но «по-немецки» к своему народу относились и сами русские, подобные графу А. А. Аракчееву, у которых «германский бюрократизм обогащался византийским раболепием, а татарская нагайка служила пре-

восходным пополнением шпицрутенов» [8]. В «Аракчеевщине» первой четверти XIX века предстал тот отвратительный облик «европеизма», который на всех уровнях русской жизни проявлял себя в особой муштре и жестокости. Как пишет Герцен, его отец охотно отдавал дворовых мальчиков в науку к таким хозяевам, прибывшим из Европы, которые были «неумолимые, систематические тираны, и притом какие-то беззлобные, что еще больше делало невыносимым их тиранство». Не будучи лично свирепым, отмечает он, такой «европеец» с тупым убеждением «продолжал дело Петра I и вколачивал ремнем европейскую цивилизацию» [8].

И в то же время, отмечает Герцен, «русскими европейцами» были В. Белинский и Т. Грановский, которые, в отличие от «холодного просвещения», которым веяло из Петербурга, прославились как «благородные представители западной идеи». В рамках «русского европеизма» Герцен дает оценку антizападникам-славянофилам, консервативные идеи которых перекликаются с консервативной реакцией на буржуазные противоречия в самой западной культуре. Убеждения славянофилов, с которыми в 40-х годах Герцена связывали дружеские отношения, безусловно, отличаются от теории официальной народности графа С. С. Уварова. За предложененной им формулой «Православие, Самодержавие, Народность» на протяжении десятилетий скрывалась консервативно-охранительная политика, означавшая бюрократическое упразднение западного просвещения, которая у Николая I, в частности, выражалась в запрете обучения молодых людей с 10 до 18 лет за границей. В произведении «Русские немцы и немецкие русские» Герцен характеризует императора Николая I как одного из самых замечательных «русских немцев». В своем стремлении обрушить, он и финнов крестил, и судопроизводство на русском вводил там, где никто не понимал по-русски, и паспортов не давал за границу. Но при этом, иронизирует Герцен, даже народность и православие выходили у него на немецкий манер.



Что касается «русского социализма», то рождение этой формы европеизма Герцен объясняет, опираясь на собственное понимание исторического прогресса. Есть ли европейский путь единственно возможный, который должны пройти все народы? – спрашивает Герцен. Или перед нами «частный случай развития, имеющий в себе общечеловеческую канву, которая сложилась и образовалась под влияниями частными, индивидуальными, вследствие известных событий, при известных элементах, при известных помехах и отклонениях» [8]. Но в таком случае стоит ли нам повторять «всю длинную метаморфозу западной истории»? Тем более что нас все равно причалит к той меже, от которой сам Запад сегодня гребет назад.

Исторические формы жизни Запада, рассуждает он далее, безусловно, выше российских, но они дошли до своего предела. В то же время Россия пока имеет лишь маску западной жизни. И тогда вопрос: как относится наш народный быт не к прошлому Европы, а к тому, перед чем она остановилась, к тому социалистическому идеалу, который она выработала, но уже не в силах осуществить.

«Русские немцы и немецкие русские» Герцен писал незадолго до отмены крепостного права Александром II, возлагая на его социальные реформы большие надежды. Запад, по убеждению Герцена, остановился перед разрешением противоречия между трудом и капиталом в промышленных городах, предчувствуя его кровавый исход. Но Россия, как надеется Герцен, освободив крестьян и сделав ставку на артельный труд, может преодолеть эту преграду. Более того, живописуя скучен-

ный быт в Лондоне как «городе городов», он предлагает народный быт на земле как пример будущего социалистического уклада жизни для европейцев. Но, как мы знаем, этим надеждам создателя «Колокола» не суждено было сбыться.

Именно А. Герцен предложил в мемуарах «Былое и думы» понятие «русский европеизм». И уже он решает вопрос о «русском европеизме» в свете диалектики всеобщего и особенного, когда каждый народ обладает своим особым культурным опытом, выражющим всеобщее основание культуры и истории, но и это всеобщее основание формируется и развивается за счет сил и взаимодействия отдельных народов. Именно потому рассмотренные консервативное, либеральное и социалистическое выражение «русского европеизма» есть особые формы русского национального самосознания, которые не могут быть поняты вне контекста освоения европейского опыта, отношения к классическим идеалам и образу «просвещенной Европы».

В публицистике и научной литературе последних лет стало популярным утверждение, что в России возможен лишь «европеизм вопреки». И это так, если иметь в виду самодержавие и деспотизм. Но «русский европеизм» получил свое развитие в XIX веке и вопреки эгоизму, прагматизму и мещанству, которые были порождены развитием западной цивилизации. А потому «русский европеизм» стал освоением европейского опыта в свете всей противоречивости последнего и в точке пересечения его с национальными традициями. И в XX веке – уже в иной форме – это имело продолжение.

Список литературы

1. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. Москва: Наука 1978. 200 с.
2. Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. Москва: Изд-во «Путь»; Т-во Тип. А. И. Мамонтова, 1912. VIII. 251 с.
3. Вахрамеева Е. Е. Феномен российского европеизма и его ранняя история в свете современной историографии // Вестник Пермского университета. История. 2012, Выпуск 1 (18). С. 158–164.
4. Герцен А. И. Былое и думы. Глава XXX // Герцен А. И. Сочинения: В двух томах: Т. 2. Сост., авт. примеч. З. В. Смирнова. Москва: Мысль, 1986. С. 215–247.



5. Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А. И. Сочинения: В двух томах: Т. 2. Сост., авт. примеч. З. В. Смирнова. Москва: Мысль, 1986. С. 531–547.
6. Герцен А. И. Письмо к противнику // Герцен А. И. Сочинения: В двух томах: Т. 2. Сост., авт. примеч. З. В. Смирнова. Москва: Мысль, 1986. С. 413–433.
7. Герцен А. И. Русский народ и социализм // Герцен А. И. Сочинения: В двух томах: Т. 2. Сост., авт. примеч. З. В. Смирнова. Москва: Мысль, 1986. С. 154–182.
8. Герцен А. И. Русские немцы и немецкие русские. [Электронный ресурс]. URL: <https://arhive.org/read/gercen-ai-1/russkie-nemcy-i-nemeckie-russkie/23224>
9. Документы из архивов III отделения и С. С. Уварова, относящиеся к делу о публикации ФП в «Телескопе» // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В двух томах: Т. 2. Отв. редактор З. А. Каменский. Москва: Наука, 1991. С. 524–552.
10. Жихарев М. П. Я. Чаадаев. Из воспоминаний современника // Вестник Европы, 1871. № 7–8.
11. Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. Сост. и вступ. статья В. К. Кантора, подготовка текста и примеч. В. К. Кантора и О. Е. Майоровой. Москва: Правда. 1989. 659 с.
12. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 704 с.
13. Кара-Мурза А. А. Проблема свободы в интеллектуальном творчестве Г. П. Федотова. Философские науки. 2015. № 4. С. 24–36.
14. Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову / Киреевский И. В. Критика и эстетика. Сост., вступ. статья и примеч. Ю. В. Манна. Москва: Искусство, 1979. С. 143–153.
15. Киреевский И. В. Девятнадцатый век / Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. Издание подготовил Л. Г. Фризман. Москва: Наука. 1989. 536 с.
16. Куприянов В. А. Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) / Соловьевские исследования. 2018. Выпуск 2(58) С. 21–33.
17. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 1994. 399 с.
18. Мареев С. Н., Мареева Е. В. История философии (общий курс): Учебное пособие. Москва: Академический Проект, 2003. 880 с. («Gaudeamus»).
19. Мареева Е. В. П. Чаадаев: социальный критик, философ, резонер? / Человек. 2017. № 1. С. 163–173.
20. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. Москва: Прогресс-Традиция, 2006. 408 с.
21. П. Я. Чаадаев. Pro et contra. Личность и творчество П. Я. Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Санкт-Петербург: Издательство РХГИ, 1998. 977 с.
22. Павлов С. И. Теория русского социализма А. И. Герцена // Вестник МГТУ, 2000, Т. 3, № 3. С. 475–490.
23. Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. / Ред., вступ. ст. и comment. М. К. Азадовского. Москва; Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1935. 86 с.
24. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Сочинения: В двух томах. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. Москва: Мысль, 1988. С. 635–761.
25. Степун Ф. Мысли о России. Очерк III // Степун Ф. А. Сочинения / Сост., вступ. ст., прим. и библ. В. К. Кантора. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. С. 219–233.
26. Тарасов Б. Н. Чаадаев. Москва: Молодая гвардия. 1986. 448 с.
27. Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В двух томах. Т. 2. Санкт-Петербург, 1992. С. 153–187.



28. Чадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Чадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В двух томах. Т. 1. Отв. редактор и вст. статья З. А. Каменский. Москва: Наука, 1991. С. 523–538.
29. Чадаев П. Я. Философические письма (1829–1830) // Чадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В двух томах. Т. 1. Отв. ред. и вст. статья З. А. Каменский. Москва: Наука, 1991. С. 320–440.
30. Шнер Г. Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т. Г. Щедриной. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 848 с.
31. Щукин В. Историческая драма русского европеизма / Вестник Европы. 2002. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2002/4/istoricheskaya-drama-russkogo-evropeizma.html>

Поступила в редакцию 12.06.2023