

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

О.А. Жукова

ТВОРЧЕСТВО ЧААДАЕВА И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА *

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

П.Я. Чаадаев (1794–1856) является ключевой фигурой русской философии. Его опыт теоретизирования о предметах высшего порядка – Боге, человеке, познании, истории, религии – по-прежнему представляет собой историко-философскую *проблему*, не позволяющую до конца разгадать тайну творчества мыслителя, обладающую плотностью культурного мифа. С нашей точки зрения, «чаадаевский вопрос» в истории русской мысли – это не только вопрос о том, *что* сказал автор «Философических писем», экспликация его идей в чистом виде. Это вопрос о сложившемся *дискурсе о Чаадаеве*, а также о восприятии и понимании его авторского слова в контексте российской интеллектуальной и политической культуры. Приблизиться к пониманию глубинных мотивов мысли Чаадаева попытались философы Серебряного века. «Проблема Чаадаева» дала русским интеллектуалам мощный творческий импульс, побудив их задавать вопросы о России, ее истории и идентичности (культурной, цивилизационной, политической).

Ключевые слова: Чаадаев, философия российской истории, католицизм, православие, патриотизм, Серебряный век, русская революция

Для цитирования: Жукова О.А. Творчество Чаадаева и его интерпретация в интеллектуальной культуре Серебряного века // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 68–83.

Есть ли чаадаевская традиция в российской интеллектуальной истории?

В центре философских рассуждений П.Я. Чаадаева находится Россия, исторический опыт которой он рассматривает в метафизической перспективе, пытаясь понять роль, отведенную ей Творцом в судьбе человечества¹.

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

¹ На первичности религиозной интуиции в историософских рассуждениях Чаадаева настаивал историк русской мысли В.В. Зеньковский. См.: *Зеньковский В.В. История русской философии*: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 168.

Принято считать, что чаадаевская трактовка национальной истории, противопоставляющая культурной истории Запада Россию, «отклоняющуюся» от этого образца, «незаконнорожденную», без преемственного наследования идей² и потому выпадающую из логики всемирного развития, дает начало русскому радикальному западничеству, формирует его идеологическую программу и снабжает его сторонников сильным моральным аргументом против позиции власти, поддерживающей официальную идеологию патриотизма³.

Однако в строгом смысле слова даже среди западников у Чаадаева нет прямых последователей, рассуждавших о России как о субъекте, по существу, несостоявшемся в мировой истории. Ни Герцена, ни Тургенева, ни Вл. Соловьева, «болевших» Россией и адресовавших своей великой, но сложной по устройству и истории родине немало критических, подчас горьких строк, нельзя назвать учениками или идейными наследниками «басманного философа». Для них не существует чаадаевской проблемы «нетости» России – метафизической или исторической⁴, которая в части самой постановки вопроса вызвала резкое неприятие даже среди друзей и собеседников философа, найдя равный по силе интеллектуальный ответ в пушкинской защите национальной истории, в признании ее значения для судьбы Европы и всего христианского мира⁵. В этом смысле Чаадаев в истории отечественной мысли действительно одинок.

Но можно посмотреть и несколько иначе на вопрос чаадаевского наследия. По нашему мнению, парадокс Чаадаева как философа заключается в том, что, предлагая значимый авторский опыт толкования российской истории, он, на первый взгляд, не создает историософской традиции, развиваемой учениками или последователями, однако опытом жизни и перипетиями своей судьбы во многом определяет *модус мыслительной практики* в России и характер экзистенциального выбора, который приходится совершать творческой личности, вступающей во взаимодействие с властью и обществом, что формирует своеобразную традицию оппозиционных отношений между свободным философом (философствующим писателем) и главенствующим идеологическим и политическим порядком бытия.

Огромное воздействие на судьбу Чаадаева-мыслителя оказала история его друзей-декабристов, поделившая в России, по словам А.В. Тырковой, власть и общество на «мы и они»⁶. Для самого Чаадаева психологический перелом произойдет после возвращения из-за границы в 1826 г. Во время путешествия произошло знакомство Чаадаева с культурным миром Европы. Он был под большим впечатлением от религиозной практики католической Италии, самостоятельности Церкви как духовного и политического института⁷, что во многом объясняет интерес и симпатии философа к католицизму.

² Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 327.

³ См.: Проект официального опровержения статьи Чаадаева // П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1998. С. 73.

⁴ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 329–330. См. также: Валицкий А. Философия права русского либерализма. М., 2012. С. 28.

⁵ Письмо Пушкина Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. М., 1979. С. 464–466.

⁶ Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма. М., 2012. С. 1064.

⁷ См.: Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М., 2019. С. 34–36.

Во Флоренции Чаадаев встретился с английским священником-методистом Чарльзом Куком. Это общение произвело духовный переворот в будущем авторе «Философических писем» и побудило отставного русского офицера к самостоятельному поиску ответов на философские вопросы⁸.

Чаадаев, вернувшийся в Россию на фоне набиравшего обороты политического «дела декабристов» и последовавшей за этим реакции, окажется в одиночестве и как будто добровольно уйдет в интеллектуальный затвор. Публикация «Философического письма» в «Телескопе» Н.И. Надеждина (1836) произведет впечатление на всю мыслящую Россию; власть же применит к философу технику репрессивной медицины как оружия для подавления инакомыслия⁹. Чаадаев станет персонажем новой культурно-политической драмы – произойдет рождение исторического мифа, что позволит Осипу Манделштаму сказать предельно точно: «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, – такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?»¹⁰

Подвергнутый остракизму со стороны власти за свои философские суждения, Чаадаев будет знаковой фигурой для русских интеллектуалов либерального толка, в судьбе которых, подобно Чаадаеву, встанет выбор между привязанностью к родине и оценкой возможных политических последствий жизни в Империи. Если Герцен, спасая себя, принял радикальное решение и покинул Россию навсегда, Тургенев выбрал судьбу свободного художника и добровольную эмиграцию, то многие русские мыслители Серебряного века – изгнанники и жертвы политической и идеологической «выбраковки» со стороны победивших в революции и гражданской войне большевиков – даже этого относительного выбора были уже лишены.

Символично, что философы-эмигранты, оказавшиеся волею судьбы, как Чаадаев, в глубоком и непреодолимом противоречии с правящим режимом и порождаемым им властным дискурсом, наследуют этот тип идейного конфликта с властью через Владимира Соловьева, стоящего у истоков интеллектуальной культуры Серебряного века. Как и Чаадаев, возвращавшийся в период раскручивающегося маховика расправы над декабристами и понимавший наверняка, что, как друг декабристов, он может быть обвинен в заговоре и привлечен по делу, Соловьев, уехавший в конце 1880-х во Францию, боялся возвращаться, но все же вернулся.

Причиной тревоги была его книга «L'Idée russe», изданная на французском языке. По мнению философа, она могла стать серьезным препятствием для возвращения на родину. В августе 1888 г. в письме к М.М. Стасюлевичу, редактору «Вестника Европы», Соловьев сообщал из Парижа: «Еще не знаю, когда вернусь в Россию. В Августе вероятно, а в Октябре – почти наверняка. Пишу: почти, потому, что некоторые добрые друзья пугают, что моя Idee russe заградит мне дорогу в отечество»¹¹. Соловьев был почти уверен, что дорога в российские столицы ему закрыта, высказывая серьезные опасения о попадании в репресслируемую категорию «политических»: «Из Петербурга приходят угрожающие известия. Я с своей стороны принял решение

⁸ Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). С. 21.

⁹ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 129. О следственном деле Чаадаева см.: Осовцов С. Выступление и наказание // Нева. 1997. № 1. С. 187–208.

¹⁰ Манделштам О.Э. Петр Чаадаев // П.Я. Чаадаев: Pro et contra. С. 401.

¹¹ М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. Т. 5. СПб., 1913. С. 342.

во всяком случае возвратиться в Россию, но, по-видимому, не в Петербург и не в Москву, а куда-нибудь подальше. Не желаю преувеличивать и придавать делу без надобности трагический оборот. Но кажется мне не миновать на этот раз почетного конвоя. – Отсюда еду в Загреб, потом в Краков, а там – под сень самодержавия»¹².

Эту «выпрямляющую» руку самодержавия, цензурировавшую и назидательно редактировавшую мыслителей и писателей в России, Соловьев ощутил на себе еще в 1886 г., когда готовил к выходу первый том своей работы о теократии и статью «Грехи России». Он почувствовал, что, подняв вопрос о церкви в синодальной России с ее казенным устройством духовной жизни, навлекает на себя политические последствия и решил их переждать во Франции: «В то время как духовная цензура терзает невиннейший первый том моей “теократии”, светская цензура... прищемила, по-видимому, статью “Грехи России”, посланную в “Новости” по просьбе редакции этой газеты... Я вообще готов ко всему худшему и с помощью добрых людей, сильных во французском языке, собираюсь превратиться до поры до времени во французского писателя. Нужда всему научит», – писал в октябре 1886 г. к Стасюлевичу Соловьев¹³.

Философ практически осуществил свой эмигрантский план «укрытия» от «зловредного триумвирата», насаждавшего, по его мнению, псевдо «национальную политику»¹⁴. Своими главными идейными оппонентами Соловьев называет «лжецерковника П.» (К.П. Победоносцева), «лже-государственного человека Т.» (гр. Д. Толстого) и «лжепророка К.» (М.Н. Каткова)¹⁵. Через два года во Франции для Соловьева стало окончательно понятно, что задаваемые им сложные политико-философские и религиозно-церковные вопросы, как и предлагаемые варианты решений, находящиеся в плоскости свободного интеллектуального поиска, со стороны провластной партии охранителей встречают открытое противодействие, лишаящее его творческие идеи адекватной историко-культурной оценки и переводящие дискуссию на сугубо политико-идеологический уровень.

Собственно, эта ситуация, заложником которой в конце XIX в. оказался свободный философ Соловьев, была полвека ранее проиграна в судьбе Чаадаева. Справедливо говорить, что опыт Чаадаева выделяется в отечественной интеллектуальной истории как определяющий ее направление прецедент. С одной стороны, он моделирует способ жизни русских мыслителей и писателей в пространстве национальной культуры с ее характерным набором нерешенных вопросов о политических и личностных свободах и проблемой взаимодействия между властью и обществом, с другой стороны, порождает *мысль о России*, рецепция которой сама становится значимым фактом национального самопознания, складываясь в своеобразную *традицию понимания и интерпретации чаадаевского творчества*.

Эта интенция ярко заявляет о себе в эпоху Серебряного века, симптоматично обозначая поворот к метафизическим вопросам, сформулированным в творчестве Вл. Соловьева. На волне возросшего интереса к религиозной метафизике идеалистические построения Чаадаева становятся интересны

¹² М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. Т. 5. С. 342.

¹³ Там же. С. 336.

¹⁴ Там же. С. 336–337.

¹⁵ Там же.

русским интеллектуалам, а его прозападнические и католические симпатии сквозь призму соловьевской проблематики христианского либерализма и всемирной теократии оказываются частью идейной борьбы между неославянофилами и неозападниками¹⁶.

Неслучайно, своим «новым открытием Чаадаева» Серебряный век обязан изданию сочинений и писем философа, осуществленному М.О. Гершензоном¹⁷, составителем знаменитого сборника «Вехи», одним из ключевых авторов русского религиозно-философского ренессанса. Определить горизонт понимания этого историко-философского и культурного феномена – встречу Чаадаева с новой генерацией отечественных интеллектуалов, наследующих историософский вопрос уже в соловьевской постановке проблемы национального и универсального, увидеть способ их вчитывания в труды Чаадаева и характер артикуляции темы России в рамках различных оценок творчества философа, – наша задача и сквозной сюжет статьи, которые не должны заслонять в то же время проблему понимания и толкования идей Чаадаева его современниками, поскольку след этого спора о Чаадаеве сам стал предметом обсуждения авторов Серебряного века.

Стоит, с нашей точки зрения, посмотреть на парадоксальную мысль Чаадаева¹⁸, ориентируясь в своем прочтении не только на то, *что* он сказал, но *как* он был понят и истолкован сочувствующими и оппонентами особенно в тот период, когда вопрос о соотношении религиозной и светской формы культуры, церкви и российского государства стал определяющим для большого числа русских мыслителей, писателей, религиозных и общественных деятелей¹⁹. Характерно, что в контексте дискуссий начала XX в. о путях развития России Ф.А. Степун назовет Чаадаева трагическим философом, который первым поставил вопрос об ее историческом бытии. В статье 1912 г. «Логос» Степун признает обвинения Чаадаева в адрес России «безумными и безусловно неправильными», но подчеркнет, что сам «факт одиночества и безумия этого большого мыслителя как в своем отечестве, так и в Европе, есть глубочайшая истина об историческом лике и об исторической роли России»²⁰. Позже философ вступит в полемику с Г.П. Федотовым, считающим, что Чаадаева можно называть первым русским интеллигентом, поскольку он берет на себя смелость оппонировать власти по вопросам отношения России и Европы и жертвенно борется «за превращение монархии в правовое государство»²¹. Но в одном Степун и Федотов будут едины, признавая Чаадаева первым среди интеллектуалов, кто вменил себе задачу понимать Россию, и сделал это понимание своим моральным долгом.

Именно из опыта понимания русской истории и культуры усилием разума, который рационализирует и демифологизирует как исторические

¹⁶ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 82.

¹⁷ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. М., 1913–1914.

¹⁸ См.: Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 16–17.

¹⁹ См.: Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб., 2006.

²⁰ Цит. по: Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. М.; СПб., 2017. С. 342.

²¹ Там же. С. 108, 280.

события, так и порождаемые ими смыслы²², возникает философская мысль в России со всей специфичностью ее тем и центрированностью на нравственно-религиозной проблематике человека и истории²³. Чаадаев подчеркнул противоречия, существующие в восприятии русской жизни, противопоставив обыденному знанию о стране и эмоциональной привязанности к ней знание, не гарантированное авторитетом традиции и обремененное критической рефлексией – *пониманием*. За что и был подвергнут наказанию. В этой историко-философской оптике, продолжая дискурс о Чаадаеве, заданный авторами Серебряного века, необходимо, как представляется, посмотреть на главные вопросы, адресованные мыслителем русскому обществу, его пониманию самого себя и собственной культурной истории.

Истинная и ложная любовь к Отечеству: дилемма Чаадаева

Главный тезис «Философических писем» – что история провиденциальна, а идеи транслируются «поверх» мыслителей²⁴, – ставит вопрос о специфике чаадаевского идеализма с его прочитываемыми мотивами платонизма, немецкого трансцендентализма, христианского провиденциализма, которые, по-видимому, в первую очередь и привлекали представителей интеллектуальной культуры Серебряного века, попытавшихся синтезировать традиции философского идеализма и идеи восточного христианства²⁵.

Осуществляя критику национальной истории, проверяя мысль о России вопросом об истине, Чаадаев оставляет за собой главную привилегию – искреннюю любовь к своему Отечеству²⁶, хотя и утверждает, что «Не через родину, а через истину ведет путь на небо»²⁷. Проблема заключается в том, чем считать философско-историческую концепцию Чаадаева – ошибочным опытом постижения собственной истории, следствием ее незнания и непонимания или критической и пророческой, по определению Д.С. Мережковского, формой существования русской литературы, развивающей внутри себя философский дискурс²⁸. В первом случае обвинения в адрес гиперкритической позиции Чаадаева будут верны, во втором случае, его своего рода *негативная* философия российской истории окажется формой религиозно-философского гнозиса, тематизированного теологическими концептами начала и конца, т.е. методологически близкого теологии истории и телеологии культуры. Здесь стоит также принять во внимание замечание М.М. Стасюлевича, адресата писем Вл. Соловьева, предостерегающего: «...философствуя в истории, мы не столько являемся судьями прошлого, сколько

²² См.: Велижев М.Б. Язык и контекст в русской интеллектуальной истории: первое «Философическое письмо» Чаадаева // Новое литературное обозрение. 2015. Т. 135. № 5. С. 73.

²³ Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М., 2017. С. 16.

²⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма // Литературное наследство. № 22–24. М., 1935. С. 53, 46.

²⁵ Жукова О.А. Философия русской культуры. С. 10–11.

²⁶ См. объяснение Чаадаевым своей позиции в письме к Ю.Ф. Самарину (1846): Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М., 1991. С. 196–197.

²⁷ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 523–524.

²⁸ Мережковский Д.С. Живая литература и мертвые критики // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 382.

подготавливаем материалы для суда над нашим собственным интеллектуальным развитием и над нашею нравственною зрелостью»²⁹.

Это методологическое и этическое требование Стасюлевича в высшей степени справедливо для историсофских построений Чаадаева, который, с одной стороны, в первых «Философических письмах» выступает генеральным прокурором российской истории, а с другой, нуждается в апологии своего способа философствования и адвокатировании вынесенных им критических оценок и суждений. Если в таком контексте смотреть на наследие Чаадаева, так ли прав Герцен, считавший, что критический взгляд Чаадаева на отечественную историю был не чем иным, как «мрачным голосом», выносившим приговор России³⁰, что ставило под сомнение искренность патриотических чувств философа? Ведь драма Чаадаева только подтверждала для Герцена интеллектуальный и моральный разрыв между критической историсофией мыслителя и православно-государственническим патриотизмом в первые десять лет после 1825 г., отмеченных открытым гонением «всякой мысли»³¹.

Между тем в «Апологии сумасшедшего», пытаясь сгладить скандальный эффект «Письма» и его последствия для своей жизни, Чаадаев специально говорит о том, что этот читанный многими до публикации текст никогда не вызывал «чьих бы то ни было нареканий, не исключая даже и самых страстных патриотов», а свою апологию Запада, его превосходства, он называет старым тезисом, который повторяется им, возможно, «с некоторой теплотой и, быть может, и с преувеличением»³². Стараясь защитить себя, Чаадаев в этом фрагменте не упоминает известную полемику с Пушкиным, который чаадаевский парадоксальный тезис о внеисторичности России, исключенности ее из общего движения народов по пути цивилизации и культуры серьезно критикует и по существу полностью опровергает³³. Оппонируя Чаадаеву, Пушкин доказывает величие и ценность истории Отечества, спасшего христианскую культуру Европы от варварства степи и своим мученическим подвигом давшего право на «энергичное развитие католической Европы»³⁴. Пушкин соглашается только с одним, что в отсутствии общественного мнения, в атмосфере «циничного презрения к человеческой мысли и достоинству» голос Чаадаева был голосом в их защиту³⁵.

Чаадаев воистину сделался жертвой сложившегося порядка, о котором пишет Пушкин. После Манифеста об учреждении Верховного уголовного суда над декабристами, подписанного Николаем I 1 (13) июня 1826 г., концепция «русского пути» получила поддержку государства, фактически стала его официальной идеологией. В сочинениях М. Погодина и С. Шевырева молодая цивилизация России противопоставлялась гниющей цивилизации Запада. В «Русских ночах» В.Ф. Одоевский, считая, что девятнадцатый век

²⁹ Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866. С. 506.

³⁰ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 129.

³¹ Герцен А.И. Былое и думы. М., 2003. С. 291.

³² Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 536.

³³ Письмо Пушкина Чаадаеву, 6 июля 1931 г. // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 283.

³⁴ Письмо Пушкина Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Там же. С. 464–466.

³⁵ Там же.

принадлежит России, восклицал «Запад гибнет!»³⁶ и уповал на то, что «все должны оживить мы!»³⁷ Чаадаев, по существу, будет оппонировать как официальной концепции «русского пути», так и романтизированному тезису Одоевского, развивая тему всеобщего и особенного, универсального и национального в историческом процессе. Он сформулирует жесткое требование рассматривать национальную историю с философской точки зрения. Отсутствие философского взгляда на собственный опыт, по его мнению, приводит к «странным фантазиям», «ретроспективным утопиям», к мечтам «о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы»³⁸.

Отсылка к ретроспективной утопии в тексте Чаадаева – это скрытая полемика с формирующейся славянофильской идеологией. Однако специфичность подхода Чаадаева дала возможность П.Б. Струве определить его позицию как «третью силу», находящуюся между славянофилами и западниками³⁹. Как считают И.Н. Ионов и В.М. Хачатурян, Чаадаев создал оригинальную историософскую схему, разработав подход к анализу локальной цивилизации как целостной структуры, в которой Россия и Европа рассматривались в контексте мировой истории⁴⁰. Если посмотреть на способ выделения Чаадаевым России из логики общего развития – ее «неприсутствия» в социокультурной динамике христианской цивилизации в нормативной, согласно мыслителю, западной версии⁴¹, то славянофилы окажутся едва ли не идущими по пути Чаадаева – авторами, продолжившими развивать идею локальной культурной истории⁴². И в этом еще одна парадоксальная сторона его «западничества».

Чаадаев сквозь призму оценок авторов Серебряного века

Чаадаев, по-видимому, желал создать оригинальную систему философии на манер немецких авторов и выразить в ней свой религиозный идеал «христианского философа», которым себя считал. «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ», – сообщает Чаадаев о себе⁴³. Определяя интеллектуальный профиль Чаадаева, Ф.А. Степун выделит три составляющие тайны его философского опыта – мистицизм⁴⁴, рационализм и скрытый общественный темперамент: «Прирожденный мистик

³⁶ Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 2002. С. 377.

³⁷ Там же. С. 380.

³⁸ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 531.

³⁹ Струве П.Б. С.П. Шевырев и западные внушения и источники теории афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки Русского научного института в Белграде. 1940. Вып. 16–17. С. 204.

⁴⁰ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 199.

⁴¹ В этом контексте важна оценка Чаадаевым цивилизаторской роли Петра I. Подробнее см.: McNally R. Chaadaev's Evaluation of Peter the Great // Slavic Review. 1964. No. 23 (1). P. 31–44.

⁴² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. С. 199.

⁴³ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. Т. 1. С. 236.

⁴⁴ На мистическом характере интеллектуального опыта Чаадаева настаивал Гершензон в своей книге, посвященной жизни и творчеству философа. См.: Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.

по своей глубочайшей человеческой сущности, общественник – по своему темпераменту и своим интересам русского гвардейца накануне декабрьских событий и выраженный рационалист по форме своего философского творчества, – он объединил все эти три начала в своем религиозно-философском идеале идеального католичества, проповеди которого он посвятил всю свою своеобразную, внешне почти праздную, а изнутри такую трудную и значительную жизнь»⁴⁵.

Степун, указывая на католичество как религиозно-философский идеал Чаадаева, скорее, некритически транслирует устоявшуюся точку зрения на характер его творчества и тип религиозности. Однако для защитника самобытной русской философии В.Ф. Эрн, как и для историографа В.В. Зеньковского, «католичество» Чаадаева, категорически не признаваемое самим мыслителем, не является фактором, исключаящим его из общего ландшафта национальной философии, в центре устремлений которой находится православно толкуемый Логос и христианский гнозис. Рассуждая о специфике русского типа философствования, Эрн выделяет в нем принцип нераздельности формы и содержания, конкретности, вследствие чего считает, что «блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом»⁴⁶.

Эрн укажет еще на одну важную черту русской философской традиции – преемственность *топики* Чаадаева в построениях русских мыслителей, подчеркивая общую модальность их разговора, даже в том случае, если прямой отсылки к текстам обнаружить не удастся. По словам Эрн, «Соловьев совсем не знал Чаадаева и почти слово в слово писал то же, что писал Чаадаев... Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не стовариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»⁴⁷. В этом контексте Зеньковский еще раз подчеркнет парадоксальность положения Чаадаева в русской мысли, отмеченную нами ранее. По мнению Зеньковского, вся значительность построений Чаадаева для русской философии состоит в том, что «целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников»⁴⁸.

Для большинства представителей русской мысли конца XIX – первой половины XX в., по существу, начавших заново открывать Чаадаева после публикации 1906 г.⁴⁹, когда был снят запрет на издание его сочинений, сложилось представление о мыслителе преимущественно как философе истории, исповедующем радикальное западничество, причем в католической версии⁵⁰. И все же Степун в рецензии на гершензоновское издание попытается поставить вопрос, почему считая католичество магистральным путем развития христианской цивилизации, относясь с большой долей скептицизма

⁴⁵ Степун Ф.А. Большевик и христианская экзистенция. С. 596.

⁴⁶ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. С. 86.

⁴⁷ Там же. С. 98.

⁴⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 184.

⁴⁹ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма. Казань, 1906.

⁵⁰ Так, в своих лекциях о русской истории (1918) А.А. Корнилов определенно выскажет мысль, что в «Западной Европе и именно в католицизме Чаадаев увидел мощного и верного хранителя начал христианства и христианской цивилизации». См.: Корнилов А.А. Курс истории России XIX в. Лекция XIII. М., 1918. С. 57.

к культуuroобразующей роли православия в России, Чаадаев сохраняет верность родной конфессии. Показательно, что в письме 1835 г. к А.И. Тургеневу Чаадаев активно возражал своему собеседнику, назвавшему его «католиком»⁵¹. На это расхождение собственно философских представлений и вероисповедных принципов и укажет Степун, подчеркивая, что «“католик” Чаадаев ни сам никогда не переходил в католичество, ни от России не требовал такого перехода»⁵². Ответ на это «почему» Степун адресует новому поколению исследователей, понимая в этом главную проблему философского опыта Чаадаева.

Отчасти, ответ можно обнаружить уже у Вл. Соловьева. Речь идет об отношении Соловьева к католичеству. Как и Чаадаев, Соловьев, испытывая интерес к католицизму, видел в нем мощный фактор организации социальной, культурной и политической структуры Европы. Но если для Чаадаева католицизм был проводником Европы во всемирную историю, успешно справившимся со своей провиденциальной и культурной задачей христианизации, то Соловьев, скорее, приподнимал значение католической церкви, противопоставляя ее духовную и институциональную независимость государственному православию. Автор теократического проекта исходил из тактических целей, рассматривая католицизм как средство борьбы с записным российским клерикализмом и политической ортодоксией. В переписке со Стасюлевым он прямо касается этого вопроса: «Катков повторял тысячу раз, что основное преимущество и жизненная суть России состоит в отсутствии самостоятельной религиозной власти, чем обеспечивается абсолютное единовластие государства. *De facto* он был прав, но не было бы полезно доказать, что это единовластие государства *de jure*, с христианской точки зрения, есть узурпация? Для меня это вопрос религиозного убеждения, но я думаю, что это могло бы быть практически полезно и для всех»⁵³.

Становится понятным, в чем основное расхождение Соловьева с одним из спикеров «зловредного триумvirата» Катковым. Катков считал отсутствие самостоятельной религиозной власти в России благом, а Соловьев – проблемой и злом. Это во многом объясняет и тактический союз религиозного философа Соловьева с политиками-либералами христианского толка, к которым принадлежал и западник М. Стасюлевич, и либеральный славянофил И. Аксаков. Поэтому определяющей в рецепции Чаадаева для авторов Серебряного века, наследников Соловьева, является не западническая идентичность автора «Философических писем», а религиозно-философская – *христианская*. Именно позицию христианского философа, наиболее значимую для его последователей, Владимир Соловьев противопоставит «клерикальному лагерю» Каткова-Победоносцева-гр. Д. Толстого, ясно сформулировав ее в письме от 25 августа 1888 г. к Стасюлевичу: «Ярая ненависть к католичеству наших домашних *клерикалов* должна бы мне казаться внушать нашим либералам (к которым я и себя причисляю на практической почве) противоположное чувство. Я одинаково не согласен как с теми, которые видят в папстве *цель* человечества (иезуиты), так и с теми, которые не хотят видеть в нем *необходимого средства*»⁵⁴.

⁵¹ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. Т. 1. С. 189.

⁵² Степун Ф.А. Большевик и христианская экзистенция. С. 597.

⁵³ М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке. Т. 5. С. 343.

⁵⁴ Там же. С. 343.

Христианский либерал Соловьев, развивающий в тактических целях борьбу католический «проект», в этом смысле наследует Чаадаеву, его опыту христианского мыслителя и культурной интуиции. Среди же внутренних оппонентов прокатолических симпатий Чаадаева самым сильным окажется Н.В. Гоголь. На это обращает внимание Зеньковский, подчеркивающий, что «как бы отвечая Чаадаеву, Гоголь пишет: “Говорят, что церковь наша безжизненна, но это ложь, потому что Церковь наша есть жизнь”»⁵⁵. К вопросу о духовных основах национальной жизни и роли церкви в ней, волновавшему Чаадаева, Гоголя и Соловьева, вновь обратятся ведущие авторы Серебряного века.

Для многих из них, оказавшихся в эмиграции после Октября 1917, необходимость понимания причин революции, сокрушившей государственность и культуру исторической России, станет отправной точкой философско-исторической аналитики, возвращающей к вопросу Чаадаева: как возможно любить свое отечество, не поступаясь соображениями высшего религиозного и философского порядка – любовью к истине? В этом контексте следует обратить особое внимание на рецепцию русской общественной мысли и ее важнейших философско-исторических концепций, осуществленную С.Н. Булгаковым. Поставленный Чаадаевым вопрос об отношении России к культурно-историческому Западу Булгаков рассматривает как архетипический для национального самосознания, делая его критерием определения истинного и ложного патриотизма.

Выявляя традиционный западнический дискурс в русской философии в связи с анализом мирозерцания Герцена, Булгаков дает показательную трактовку основной философско-исторической идеи чаадаевского первого письма. Булгаков указывает на Чаадаева как мыслителя, точка зрения которого заключалась в том, что «можно просто отрицать за русским народом всякие культурные способности, считать самое его существование какой-то печальной ошибкой природы»⁵⁶. Подчеркивая уникальность чаадаевского гиперкритицизма в русской мысли, Булгаков формулирует мнение, что эта точка зрения со всей решительностью «только однажды была высказана в русской литературе, только однажды была измерена вся глубина отчаяния этого воззрения, именно Чаадаевым в его “Философических письмах”»⁵⁷. Однако Булгаков признает значительность влияния философа на отечественную интеллектуальную традицию, считая, что все русское крайнее западничество носит «чаадаевский привкус»⁵⁸.

Но более важно другое. Если в статье 1902 г., посвященной Герцену, Булгаков считает, что Чаадаев выражает заблуждение крайнего западничества, то в диалогах «На пиру богов», созданных в драматический 1918 г., он своим прежним взглядам оппонирует. В третьем диалоге, начинающемся с констатации катастрофы – гибели России⁵⁹, в речь Дипломата, участника дискуссии, он вкладывает мысль о том, что «ближе всего к истине по вопросу о русском народе стоял все-таки Чаадаев, имевший смелость признать

⁵⁵ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 219.

⁵⁶ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 120.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 588.

всю нашу нищету и убожество сравнительно с народами запада»⁶⁰. Используя позицию Дипломата для развенчания славянофильских иллюзий и убежденности записных сторонников «народобожнической» религии в патриотизме и национализме русского народа, который на поверку не выходит за пределы «своей избы и деревни», Булгаков резюмирует, что Чаадаев «в неподкупной правдивости национального самоанализа был поистине велик»⁶¹.

Переживая трагические события революции, стараясь понять причину политического успеха большевиков, Булгаков в духе веховской традиции продолжает развенчивать интеллигентский миф о русском народе. Как можно понять Булгакова, истоки этого мифа восходят как к славянофильской, так и революционно-народнической идеологиям. Обе эти доктрины содержат элементы утопии – национально-религиозной в славянофильском учении и социальной – в революционном народничестве. В интерпретации Булгакова, обе идеологии оказываются проигравшими перед лицом реальных вызовов для российской государственности и национальной культуры. Война с Германией и большевистский переворот являются исторической проверкой на подлинность русской интеллигенции, преемственной носительницы этих идей. И в этот тяжелый для России момент критическая философия истории Чаадаева становится своеобразной метафорой трагедии русской интеллигенции, *переворачивающей* само понятие патриотизма и национального чувства.

Дискутанты словно бы оказываются на стороне Чаадаева и его приговора национальной истории. Парадокс истории заключается в том, что нигилизм русской интеллигенции, который ставят ей в вину участники дискуссии, несет в себе родовые черты *негативной философии истории* Чаадаева с ее гиперкритикой национально-исторического опыта, задающей ориентиры, как для радикального западничества, так и для славянофильства, рационально-философской и религиозно-метафизической инверсией идеи самобытничества которого предстает чаадаевская концепция. Выделяя русскую культурную историю из общемирового процесса, начертанного Провидением, как ошибку, Чаадаев начинает следовать грамматической логике исключения из правил, это правило только подтверждающей. О такой историософии «исключительности» весьма точно говорит Дипломат, указывая, что даже у Чаадаева «приходится отвлекаться от славянофильства навыворот, в последствии перешедшего и в прямое»⁶².

Таким образом, логика парадокса, обнаруживаемая Чаадаевым как структурный и одновременно динамический принцип российской истории, в постановке проблемы исключительности России, ее роли во всемирной истории оказывается близка архаизирующей консервативно-романтической концепции славянофилов, по сути, приватизировавших вместе с официальными государственными кругами патриотический дискурс, а амбивалентность любви к истине и любви к родине снимается в представлении Чаадаева о миссии России, которая, по его убеждению, «призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе»⁶³.

⁶⁰ Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги. С. 591.

⁶¹ Там же. С. 591.

⁶² Там же. С. 591.

⁶³ Чаадаев П.Я. Письмо к А.И. Тургеневу (1835) // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. С. 92.

Этот профетизм чаадаевской мысли, по точному замечанию Д.С. Мережковского, «если и был оборван с бытием России, то с ним же будет и восстановлен»⁶⁴. Прогноз-предсказание Мережковского еще раз подтверждает тезис о том, что русские авторы, пережившие трагедию крушения России, остались в экзистенциальной парадигме Чаадаева, проверяя своей жизнью, что есть любовь к истине и любовь к родине, возвращаясь, тем самым, к чаадаевской теме судьбы России в ее метафизической и исторической перспективе.

Список литературы

- Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 752 с.
- Валицкий А. Философия права русского либерализма / Пер. с англ. О.Р. Пазухина, С.Л. Чижиков, О.В. Овчинникова. М.: Мысль, 2012. 567 с.
- Велижев М.Б. Язык и контекст в русской интеллектуальной истории: первое «Философическое письмо» Чаадаева // Новое литературное обозрение. 2015. Т. 135. № 5. С. 71–87.
- Герцен А.И. Былое и думы. М.: Захаров, 2003. 988 с.
- Гершензон А.И. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986.
- Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. 321 с.
- Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. 624 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. 280 с.
- Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. 368 с.
- Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.: Материалы Всероссийской конференции / Ред. А.В. Карпов, А.И. Тахинцев. СПб.: Алетейя, 2006. 280 с.
- Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя, 2002. 384 с.
- Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М.: Аквилон, 2019. 112 с.
- Корнилов А.А. Курс истории России XIX в. Лекция XIII. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1918. 331 с.
- М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. / Под ред. и с предисл. М.К. Лемке. Т. 5. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1913. 525 с.
- Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма / Сост. Н.И. Канищева. М.: РОССПЭН, 2012. 1111 с.
- Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002. 496 с.
- Осовцов С. Выступление и наказание // Нева. 1997. № 1. С. 187–208.
- П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей / Сост. А.А. Ермичев, А.А. Златопольская. СПб.: РХГИ, 1998. 874 с.
- Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. М.: Наука, 1979. 711 с.
- Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. / Сост. В.М. Пискунов. М.: Искусство, 1994. 684 с.
- Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб.: Тип. Ф.С. Сущинского, 1866. 512 с.
- Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 896 с.

⁶⁴ Мережковский Д.С. О мудром жале // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. С. 382.

- Струве П.Б. С.П. Шевырев и западные внушения и источники теории афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки Русского научного института в Белграде. 1940. Вып. 16–17. С. 201–263.
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. / Отв. ред. З.А. Каменский. М.: Наука, 1991.
- Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. / Под ред. М.О. Гершензона. М.: Путь, 1913–1914.
- Чаадаев П.Я. Философические письма / Под ред. В.Н. Ивановского. Казань: Тип. Д.Н. Гран, 1906. 99 с.
- Чаадаев П.Я. Философические письма // Литературное наследство. № 22–24. М.: Жур.-газ. объединение, 1935. С. 1–78.
- Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.
- McNally R. Chaadaev's Evaluation of Peter the Great // *Slavic Review*. 1964. No. 23 (1). P. 31–44.

Chaadaev's work and its interpretation in the intellectual culture of the Silver Age*

Olga A. Zhukova

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Peter Y. Chaadaev (1794–1856) is a key figure of Russian philosophy. His experience of theorizing about subjects of the highest order – God, man, knowledge, history, and religion – is still a historical and philosophical problem that does not allow us to fully understand the mystery of Chaadaev's creativity, which has the thickness of a cultural myth. From our point of view, the Chaadaev theme in the history Russian thought is not only the question of what the author of the *Philosophical Letters* said, in other words, it is not about the explication of his ideas. In our opinion, this is rather a question about the existing discourse about Chaadaev as well as about the perception and understanding of his texts in the context of Russian intellectual and political culture. Philosophers of the Silver Age tried to get close to understanding the deep motives of Chaadaev's thought. "Chaadaev's problem" provided Russian intellectuals with a powerful creative impulse prompting them to ask questions about Russia, its history as well as its cultural, civilizational, and political identity.

Keywords: Chaadaev, philosophy of Russian history, Catholicism, Orthodoxy, patriotism, Silver Age, Russian revolution

For citation: Zhukova, O.A. "Tvorchestvo Chaadaeva i ego interpretaciya v intellektual'noj kul'ture Serebryanogo veka" [Chaadaev's work and its interpretation in the intellectual culture of the Silver Age], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 68–83. (In Russian)

References

- Bulgakov, S.N. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. 752 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical letters], ed. by V.N. Ivanovsky. Kazan: D.N. Gran Publ., 1906. 99 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. "Filosoficheskie pis'ma" [Philosophical letters], *Literaturnoe nasledstvo*, № 22–24. Moscow: Zhur.-gaz. Ob'edinenie Publ., 1935, pp. 1–78. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

- Chaadaev, P.Y. *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Complete works and selected letters], 2 Vols., ed. by Z.A. Kamenskij. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. *Sochineniya i pis'ma* [Works and letters of P.Y. Chaadaev], 2 Vols., ed. by M.O. Gershenzon. Moscow: Put' Publ., 1913–1914. (In Russian)
- Ermichev, A.A. & Zlatopolskaya, A.A. (eds.) *P.Y. Chaadaev: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Petra Chaadaeva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej* [P.Y. Chaadaev: Pro et contra. Personality and creativity of Peter Chaadaev in the assessment of Russian thinkers and researchers]. St. Petersburg: RHGI Publ., 1998. 874 pp. (In Russian)
- Ern, V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991. 576 pp. (In Russian)
- Gercen, A.I. *Byloe i dumy* [Past and Thoughts]. Moscow: Zaharov Publ., 2003. 988 pp. (In Russian)
- Gercen, A.I. *Sochineniya* [Works], 2 Vols. Moscow: Mysl' Publ., 1986. (In Russian)
- Gershenzon, M.O. *P.Y. Chaadaev. Zhizn' i myshlenie* [P.Y. Chaadaev. Life and thinking]. St. Petersburg: Tipografiya Stasyulevicha, 908. 321 pp. (In Russian)
- Ionov, I.N. & Hachaturyan, V.M. *Teoriya civilizacii ot antichnosti do konca XIX veka* [Theory of civilization from Antiquity to the end of the XIX century]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2002. 384 pp. (In Russian)
- Kanishcheva, N.I. (ed.) *Nasledie Ariadny Vladimirovny Tyrkovo: Dnevnik. Pis'ma* [The Legacy of Ariadna Vladimirovna Tyrkova: Diaries. Letters]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012. 1111 pp. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. *Ital'yanskoe puteshestvie Petra Chaadaeva (1824–1825)* [The Italian journey of Peter Chaadaev (1824–1825)]. Moscow: Aquilon Publ., 2019. 112 pp. (In Russian)
- Karpov, A.V. & Tachintsev, A.I. (eds.) *Imperiya i religiya. K 100-letiyu Peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobranii 1901–1903 gg.* [Empire and religion. The 100th anniversary of the St. Petersburg religious-philosophical meetings of 1901–1903: Materials of all-Russian conference]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2006. 280 pp. (In Russian)
- Kornilov, A.A. *Kurs istorii Rossii XIX v. Lekciya XIII* [Course of history of Russia of the XIX century. Lecture XIII]. Moscow: M. and S. Sabashnikov Publ., 1918. 331 pp. (In Russian)
- Lemke, M.K. (ed.) *M.M. Stasyulevich i ego sovremenniki v ih perepiske* [M.M. Stasyulevich and his contemporaries in their correspondence], Vol. 5. St. Petersburg: M. Stasyulevich Publ., 1913. 525 pp. (In Russian)
- McNally, R. “Chaadaev’s Evaluation of Peter the Great”, *Slavic Review*, 1964, No. 23 (1), pp. 31–44.
- Odoevskij, V.F. *Russkie nochi* [Russian nights]. Moscow: TERRA – Knizhnyj klub Publ., 2002. 496 pp. (In Russian)
- Osovcov, S. “Vystuplenie i nakazanie” [Performance and punishment], *Neva*, 1997, No. 1, pp. 187–208. (In Russian)
- Piskunov, V.M. (ed.) *Russkaya ideya v krugu pisatelej i myslitelej russkogo zarubezh'ya* [Russian idea in the circle of writers and thinkers of the Russian abroad], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 684 pp. (In Russian)
- Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], Vol. 10. Moscow: Nauka Publ., 1979. 711 pp. (In Russian)
- Stasyulevich, M.M. *Opyt istoricheskogo obzora glavnyh sistem filosofii istorii* [Experience of the historical review of the main systems of philosophy of history]. St. Petersburg: F.S. Sushchinsky Publ., 1866. 512 pp. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Bol'shevizm i hristianskaya ekzistenciya. Izbrannye sochineniya* [Bolshevism and Christian existence. Selected works]. Moscow; St. Petersburg; Center for humanitarian initiatives Publ., 2017. 896 pp. (In Russian)
- Struve, P.B. “S.P. Shevryev i zapadnye vnusheniya i istochniki teorii aforizma o ‘gnilom’ ili ‘gniyushchem’ Zapade” [Shevryev and Western suggestions and sources of the theory of aphorism about the ‘rotten’ or ‘rotting’ West], *Zapiski Russkogo nauchnogo instituta v Belgrade*, 1940, Issue 16–17, pp. 201–263. (In Russian)
- Velizhev, M.B. “Yazyk i kontekst v russkoj intellektual'noj istorii: pervoe ‘Filosoficheskoe pis'mo’ Chaadaeva” [Language and context in Russian intellectual history: Chaadaev’s first ‘Philosophical Letter’], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2015, Vol. 135, No. 5, pp. 71–87. (In Russian)

- Walicki, A. *Filosofiya prava russkogo liberalizma* [Legal Philosophies of Russian Liberalism], trans. by O.R. Pazukhina, S.L. Chizhikov and O.V. Ovchinnikova. Moscow: Mysl' Publ., 2012. 567 pp. (In Russian)
- Zen'kovskij, V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian philosophy], Vol. 1, Pt. 2. Leningrad: Ego Publ., 1991. 280 pp. (In Russian)
- Zen'kovskij, V.V. *Russkie mysliteli i Evropa* [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika Publ., 2005. 368 pp. (In Russian)
- Zhukova, O.A. *Filosofiya russkoj kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian culture. Metaphysical perspective of man and history]. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 624 pp. (In Russian)