

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 4. С. 110–123.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 4. P. 110–123.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-4-110-123

РОССИЯ И ЗАПАД В РУССКОЙ ИСТОРИСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОТ ПРОТИВОСТОЯНИЯ К СИНТЕЗУ




Анастасия Георгиевна Гачева

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН,

Москва, Россия,

a-gacheva@yandex.ru

 **Аннотация.** Тема «Россия и Запад» в русской славянофильской и почвенной мысли рассматривается не как геополитическая, а как этическая и аксиологическая. Речь идет о выборе типа развития — не только для России, но и для человечества как субъекта истории. Противопоставляются не конкретные геополитические образования, а религиозные принципы, идеалы, которые соотносятся с ним. Антитеза «Россия — Запад» в построениях П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского и др. является толчком к исканию и утверждению целостного, универсального идеала, движущего от автаркии к соборному единству, от национальной обособленности к всечеловечности.

© Гачева А. Г., 2022



Ключевые слова: Россия и Запад, философия истории, модели развития, целостный идеал, всечеловечность



Ссылка для цитирования: Гачева А. Г. Россия и Запад в русской историософской мысли: от противостояния к синтезу // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 4. С. 110–123.
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-4-110-123.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

RUSSIA AND THE WEST IN RUSSIAN HISTORIOSOPHICAL THOUGHT:
FROM OPPOSITION TO SYNTHESIS

Anastasia G. Gacheva

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru



Abstract. The theme “Russia and the West” in Russian Slavophile and soil thought is considered not as geopolitical, but as ethical and axiological. We are talking about choosing the type of development — not only for Russia, but also for humanity as a subject of history. It is not specific geopolitical formations that are opposed, but religious principles, ideals that correlate with it. The antithesis of “Russia — the West” in the constructions of P. Ya. Chaadaev, I. V. Kireevsky, F. I. Tyutchev, F. M. Dostoevsky and others is an impetus for the search and affirmation of a holistic, universal ideal, moving from autarky to a conciliar unity, from national isolation to universal humanity.



Keywords: Russia and the West, philosophy of history, models of development, holistic ideal, all-humanity



For citation: Gacheva, A. G. (2022) “Russia and the West in Russian Historiosophical Thought: From Opposition to Synthesis”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(4), pp. 110–123. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-4-110-123.

Для русской историософской мысли тема «Россия и Запад» — из числа вечных. Каждое философское поколение — будь то старшие славянофилы и противостоящие им идеологи западничества, деятели эпохи реформ 1860–1870-х годов или лидеры позднего славянофильства, мыслители религиозно-философского возрождения начала XX века или представители первой волны эмиграции — оказывалось перед необходимостью определить место России во всемирной истории, одновременно соотнося ее историческую субъектность с субъектностью западноевропейского мира. Несмотря на разность, а подчас и прямую противоположность даваемых определений, их роднило то, что Россия и Запад представляли не столько как субъекты конкретной, здесь и сейчас текущей истории, сколько как модели идеального строя жизни, выводились из эмпирии в сферу аксиологии, обретая в религиозных системах мысли эсхатологическое измерение, а в секулярных — рассматривались сквозь призму этики, в свете категории должного.

Этот сверхисторический и сверхполитический ракурс проявился уже в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева, предпославшего своему сочинению говорящий эпиграф: «Да придет Царствие Твое». Полагая целью истории осуществление заповеди о единстве, данной человечеству Иисусом Христом, «басманный философ» оценивал судьбы европейского и русского мира сквозь призму приближения/удаления этой цели:

В то время, как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным покровителем, увлекаая за собою поколения, — мы, хотя и носили имя христиан, не двигались с места. <...> Новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас. Хотя мы и назывались христианами плод христианства для нас не созрел.

[Чаадаев, 1989, с. 49]

Европа для Чаадаева воплощает модель христианского универсализма, в своем бытии она утверждает христианство как творческую силу истории, а саму историю — как поле религиозного действия, созидания Царства Божия на земле. Россия воплощает принципиально частичную, а потому искаженную модель веры, пронизанную пассивностью, отчужденностью от мира, устремленностью в потусторонность. Отсюда и критика наличных путей русской истории, и призыв к усвоению того опыта христианского миростроительства, который несет в себе Запад, развивший «социальную идею христианства» [там же, с. 51]. Присоединение к европейскому пути развития, по мысли философа, не означает утрату собственного лица, но знаменует

включение в ту работу Христову, к совершению которой призван человек на земле.

Выстраивая на примере Европы целостную модель исторического действия, обращенную ко всем христианским народам, Чаадаев стремился определить, каким должен быть человек как субъект этого действия, соратник Царствия Божия. Мыслитель подчеркивал, что в нем не может быть места той пустой светскости, которая так возмущала сердце его младшего современника М. Ю. Лермонтова, не должно быть и суетности, падкости на «злобу дня», туманящую умственный и духовный горизонт личности. Философ представлял идеал человека, в котором «идея истины и добра» идет рука об руку с действием разума и устремлением сердца. При этом подлинный разум, подчеркивал он, не может существовать вне поля веры. Безрелигиозный, «злой разум» заводит личность в тупик, фатально стреноживает ее, ведет к разрыву человека и мира. Верующий разум, открывающийся Божьему замыслу о бытии, движет творческим действием человека, предельно расширяет границы возможного. Религиозный опыт позволяет выйти за рамки обособленного, одинокого «я», ощутить его сопричастность людям, миру и Богу. Он становится первой ступенью того чаемого состояния, когда совершится великое «слияние душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу», а именно «это слияние — все предназначение христианства» [там же, с. 146].

Христианский антропологизм, последовательное утверждение религиозных оснований истории, протест против секуляризации сознания и жизни, убежденность в том, что социальное строительство и просвещение калечны вне поля веры, прямо сближали Чаадаева с представителями славянофильской мысли А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, К. С. Аксаковым, которые развивали идею цельного знания, видели в истинах и заветах Евангелия опору воспитанию и возрастанию человека, критиковали социальную атомарность и гипертрофию «я» и полагали в фундамент общественной практики идею соборности. Другое дело, что идеал совершенного социума, устрояемого на началах любви, братства и веры, они, в отличие от Чаадаева, соотносили с Россией, подчеркивая те задатки русской государственной и народной жизни, которые были своего рода протоформами будущей братской общности: ненасильственный характер власти, общинность крестьянского быта, семья, в которой «осуществляется, воспитывается и развивается истинная человеческая любовь» [Хомяков, 1988, с. 285].

Подобный же перевертыш встречаем и у писателя-любомудра В. Ф. Одоевского. Реагируя на первое философское письмо Чаадаева, он так комментировал собственный замысел «Дома сумасшедших», трансформировавшийся

позднее в романе «Русские ночи»: «То, что он говорит об России, я говорю об Европе и наоборот» [Из бумаг С. П. Шевырева, 1878, с. 57]. А в самих «Русских ночах» писатель вложил в уста Фауста монолог о России, призванной противопоставить разобщенному миру, погрязшему в политических дрязгах и приплетающему к этим дрязгам религию, сделавшей человека труда рабом машины и пленником мануфактуры, этический, благой тип устройства социального целого, «многосторонность духа» [Одоевский, 1975, с. 183] и целостность миро-сознания, ведущих в перспективе истории к осуществлению всечеловеческой мечты о полноте и гармонии жизни.

Русский европеец Ф. И. Тютчев, двадцать два года проживший в Германии, впитавший, подобно славянофилам, вершинные достижения европейской образованности и культуры, разворачивал сюжет «Россия и Запад» в контексте пророчества Даниила об истинном Царстве, которое, в отличие от преходящих земных монархий, будет стоять вечно и не подвергнется разрушению. Идеалу Царства Кесаря, восторжествовавшему в истории западноевропейского мира, который претворил и воскресил в новых социальных формах древнеримскую «идею всемирного владычества», поэт-мыслитель противопоставлял Царство Христово, а носителем его заветов видел Россию, «законную сестру христианского Запада» [Тютчев, 1913, с. 285], воплощающую тот подлинный образ Европы, который в западноевропейском регионе попоран и искажен. Россия в союзе со славянством и греческим миром, подчеркивал поэт-мыслитель, призвана утвердить в сфере политического действия не бисмарковский принцип «железа и крови», а евангельский принцип любви.

Как славянофилы, так и Ф. И. Тютчев совпадали с П. Я. Чаадаевым в утверждении религиозного начала истории, им был близок эсхатологический пафос автора «Философических писем», устремлявшего творческое действие христианского человечества к тому «великому апокалипсическому синтезу» [Чаадаев, 1989, с. 146], который предсказан в финальных главах Откровения Иоанна Богослова. Представителям русского западничества увлеченность Чаадаева идеей теократии была чужда, как не разделяли они и эсхатологических склонений его философии, видя в христианстве прежде всего силу, стимулировавшую историческое развитие европейского мира, его социальных институтов, экономики, права, культуры. Тем не менее и у Чаадаева, и у славянофилов, и у философов-западников была общая почва, определявшая их внутреннее родство несмотря на высокий градус взаимной полемики. Они были близки верой в созидательный смысл исторического процесса, пафосом вселенскости, универсализмом и персонализмом и выстраивали тему «Россия и Запад» в контексте исканий идеальной модели жизни и действия.

Пафос знаменитых публичных лекций Т. Н. Грановского по истории средневековой Европы состоял в том, чтобы через обозрение основных ее вех выйти к «созерцанию общих судеб человечества» [Грановский, 2010, с. 436]. Идеалист 1840-х годов, Грановский подчеркивал *учительное, умиротворяющее и искусительное* значение исторического знания, способность подлинного историка протянуть нити взаимопонимания и родства между людьми далеких эпох, открыть человеку, ныне живущему, «брата в отдаленном от него веками иноплеменнике» [там же, с. 452], научить его пониманию и прощению по отношению к людям предшествующих эпох, даже если они заблуждались, сбивались на ложные пути, впадали во грех. Восторженные почитатели Грановского не зря писали о том, что своим просветительным служением он исполнял Христову заповедь «возлюби ближнего твоего, как самого себя» [Н. Д., 1858, с. 91]. А исследователи его творчества, подчеркивая увлеченность историка философией Гегеля, акцентировали присущую Грановскому установку на Абсолют [Левандовский, 2010, с. 25] и называли его апологетом «общечеловеческого единства народов Европы» [Ветринский (Чешихин), 1897, с. VI].

Как известно, П. Я. Чаадаев еще до публикации первого философического письма существенно уточнил свой взгляд на место России и Европы во всемирной истории, заменяя их резкое противопоставление моделью синтеза. Он подчеркивал, что Россия, стоя на перекрестье Европы и Азии, должна соединить шедшее в европейском регионе экстенсивное развитие эмпирического знания, философии и науки с тем самоуглублением духа, внутренним деланием, возвращением души и ума, которое было свойственно христианскому Востоку. В «Апологии сумасшедшего», оценивая отстраненность России от общемирового движения цивилизации со знаком плюс, он утверждал, что на ней лежит миссия трезвой, непредубежденной оценки исторической жизни европейского человечества, а вслед за этим — нового синтеза, позволяющего взаимно дополнить ценности обоих миров. Подобно Чаадаеву и Т. Н. Грановский высказывал надежду на то, что Россия сможет, опираясь на весь багаж ее опыта, не только оценить и уяснить предыдущие фазы истории, но и понять, какие идеалы и модели жизнеустройства соответствуют «вечным целям, поставленным человеку Провидением» [Грановский, 2010, с. 452–453].

Среди фигур, традиционно причисляемых к лагерю западников, особенно выделяется фигура К. Д. Кавелина¹. Первоначальное увлечение славянофильством в годы юности сменилось европеизмом, но смысл этого поворота лицом к лицу к европейскому миру, так же как у П. Я. Чаадаева и Т. Н. Грановского,

¹ См. о нем: [Кантор, 1994].

определялся не геополитически, но этически. Россию К. Д. Кавелин не отделял от Европы, напротив, считал органической ее частью, подчеркивая, что различия социального и бытового уклада отступают перед главным: единством нравственного вектора, и в России, и в Европе заданного христианством. Христианство утверждает высокое достоинство человеческой личности, созданной по образу и подобию Божию. И это начало «безусловного достоинства человека и личности» в социальной практике должно всё сильнее проникать «в мир гражданский» [Кавелин, 1989, с. 20], перестраивая основания державного бытия. Смысл исторического движения и его верховная цель тем самым одна — полнота развития человека, этого «живого сосуда духовного мира и его святыни» [там же]. Идут же к ней исторически Россия и государства Европы разными путями: первая — через освобождение от плена родового быта, в котором топится личность, вторая — через преобразование языческого начала личности, проникавшего и в государственные институты, в новый — христианский, евангельский тип. Это значит, что в конечном итоге смысл исторического движения и его верховная цель — в смене самого принципа устройства народов земли: от обособленных, эгоистически замкнутых национальных или державных союзов в единый «общий союз, которого цель — всестороннее достоинство человека, воспитание и поддержание в нем нравственного достоинства» [там же, с. 22].

Несмотря на то, что деятели славянофильства критиковали своих оппонентов из стана западников за излишнюю акцентуацию личного начала в истории, упрекая их в индивидуализме, гордыне, пренебрежении пафосом жертвенности и противопоставляя началу общности начало соборности, на деле ни Т. Н. Грановский, ни К. Д. Кавелин не призывали к расцвету личности за счет ее собратьев по человечеству. Напротив, они подчеркивали, что конечная цель взаимодействия личностей в составе социального целого — «их глубокое, внутреннее примирение» [там же, с. 23]. И если отвлечься от яростных споров представителей разных идейных лагерей и взглянуть на позиции славянофилов и западников с точки зрения декларируемой В. Ф. Эрном идеи внутренней цельности русской мысли, в подпочве которой — единая христианская традиция, принцип логосного мышления [Эрн, 1991, с. 96–99], то станет очевидным, что и те и другие, опираясь в своем понимании смысла и целей истории на христианскую этику и аксиологию, шли к соединению правды личности и правды общности, вынашивали идею совершенного социума, в котором примирены «я» и «все».

Свидетельства глубинного родства представителей разных лагерей русской мысли, несмотря на декларируемые и педантируемые ими самими раз-

личия, можно приводить долго. Ограничусь одним из характерных. В статьях, посвященных лекциям Т. Н. Грановского, А. И. Герцен, повторяя тезис ученого о незатронутости русского мира треволнениями и катаклизмами, сотрясавшими европейское человечество, призывал своих современников к труду понимания: не клеймить иной опыт, а вникнуть в него «примиряющей и вселюбящей» мыслью, осмысляя его по-новому и через это осмысление открывая и себе, и народам Европы новые горизонты. Но чтобы совершить этот труд понимания и нового творчества, недостаточно быть исключительно русским — нужно «достигнуть общечеловеческого развития, надобно <...> понимать себя не противоположным Западной Европе, а братственным» [Герцен, 1954–1966, т. 2, с. 124]. Этот тезис Герцена спустя три с лишним десятилетия найдет свое продолжение в Пушкинской речи Достоевского: «Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только <...> стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 147]. И это совершенно не парадокс. И А. И. Герцен, человек сороковых годов, и Достоевский опирались на принцип христианского персонализма, побуждающий видеть в другом — человеке или народе — уникальное, неповторимое «ты». Им в высшей степени было свойственно субъект-субъектное отношение, а именно оно — залог того подлинного братства, которое, как пишет Герцен, «не поглощает самобытности братий» [Герцен, 1954–1966, т. 2, с. 124], а тем более не порождает между ними вражды и соперничества, но напротив — ведет к полноте развития каждого «я».

Герцен пересечется с Достоевским и в критике мещанства, которая у обоих писателей носит метафизический и этико-религиозный характер, и в утверждении особого *русского социализма*, в основе которого для Герцена — присущий русской сельской общине принцип общего труда, взаимопомощи, солидарности, для Достоевского — те же принципы, умноженные на соборный характер православной традиции. Не случайно именно Герцен станет одним из прототипов «русского европейца» Версилова в романе «Подросток», излагающего в исповеди сыну Аркадию свою тоску и боль за европейское человечество, одержимое судорогой «бессмысленного разрушения» [Достоевский, 1972–1990, т. 13, с. 375], и ищущего путей воскресения и для России, и для Европы.

Внутренняя близость славянофилов и западников, которую отметил Герцен в некрологе К. С. Аксакову, подчеркнув, что у них, смотревших в разные стороны, «сердце билось одно» [Герцен, 1954–1966, т. 15, с. 9], побуждала к поиску плодотворного синтеза. Еще до того, как контуры этого синтеза были намечены в Пушкинской речи с ее идеалом всемирной отзывчивости и всечеловечности, тезис о том, что Россия призвана вместить в себя и претворить в

целостное единство «все элементы не только европейской, но мировой жизни», прозвучал у В. Г. Белинского [Белинский, 1953–1959, т. II, с. 552]. «Назначение России, — подчеркивал он, — есть всесторонность и универсальность» [там же, т. III, с. 222]. О том же, работая над романом «Русские ночи», размышлял В. Ф. Одоевский. Оценивая заслуги Петра I, привившего «к славянским стихиям стихии западные», он заявлял, что Европа нуждается в своем Петре, который привил бы ей «стихии славянские», подчеркивая, что только тогда будет достигнута наконец «полнота человеческой жизни» [Одоевский, 1975, с. 242].

Устремленность к синтезу духовных и культурных богатств русского и европейского мира, социальных установлений, философских идей, творческих практик, выработанных в процессе их исторического развития, легла в основу течения почвенничества, связанного с именами Н. Н. Страхова, А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского. Идеологи течения стремились к тому, чтобы, как образно выразился А. А. Григорьев о «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина, «русский человек явился <...> не книжно, а душевно и сердечно сочувствующим общечеловеческой жизни» — вошел «в эту общечеловеческую жизнь не дикарем, а сыном» [Григорьев, 1915, с. 16]. Они призывали к синтезу европейской образованности и общинно-русских начал, неразрывных в народном сердце с верой Христовой. Достоевский неоднократно подчеркивал, что Россия и Европа суть две его духовные родины. И судьба Европы, названной в стихотворении А. С. Хомякова «страной святых чудес», ему не менее дорога, чем судьба России, «нищей и неурядной земли» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 132], которую, цитирует Достоевский Тютчева, «“в рабском виде исходил благословляя” Христос» [там же, 148].

Если для А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева, А. И. Герцена, Ф. М. Достоевского Россия воспринималась как органическая, хотя и самобытная часть европейского мира, а судьба Европы неразрывно связывалась с судьбой России, то для представителя позднего славянофильства Н. Я. Данилевского и апологета византизма К. Н. Леонтьева Россия и Запад трактовались как чуждые друг другу образования, принадлежащие, согласно классификации автора книги «Россия и Европа», к разным культурно-историческим типам. Не признавая общечеловеческого вектора развития, отрицая идею вселенскости, резко критикуя «либерально-эгалитарный процесс», они с легкостью соглашались с шевыревской формулой гниения Запада и полагали единственным конструктивным выходом для России умственное, духовное, политико-экономическое дистанцирование от европейской цивилизации.

Позиция Данилевского, обособлявшего друг от друга народы и регионы, подобно видам в животном царстве, вызвала критику Ф. М. Достоевского и двух

других его современников — Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева. В противовес племенному принципу устройства человечества они выдвигали принцип религиозный и вопрос о России и Западе делали частью вопроса об истории как «работе спасения», о соработничестве человека Богу в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Федоров, 1995–1999, т. I, с. 401].

Образ этого нового, преображенного порядка реальности Н. Ф. Федоров видел в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Пресвятой Троицы. Человечество, подчеркивал он, должно воплотить идеал Троицы в своей социальной практике, более того — внести его в саму природу, где царствует закон «взаимного стеснения и вытеснения». Философ призывал перейти от взаимоистребительной, падшей истории («история как факт») к «истории как проекту», к регуляции природных процессов, к преображению человека и мира, к воскрешению умерших. И рассматривал пути России и Запада с точки зрения приближения/удаления от этой цели.

Россия, патриархальная, земледельческая страна, где дух юридика и торгашества еще не взял верх над началами любви, взаимопомощи, братства, призвана, считал Федоров, стать провозвестницей общего дела. Сама история русской святости: от святых Бориса и Глеба, явивших образец братской любви, преп. Сергия Радонежского, призывавшего «взиранием на святую Троицу побеждать страх пред ненавистной разделенностью мира», до преп. Серафима Саровского, встречавшего всех к нему притекающих словами «Радость моя, Христос воскрес!», демонстрирует всечеловеческий, милосердный, пасхальный настрой русской души. А древнерусский обычай строительства всем миром обыденных храмов, равно как и крестьянские помочи и толоки, когда жители деревни бескорыстно помогали малоимущим, многодетным, старикам засеять поле, собрать урожай, построить дом, философ считал реальным примером возможности общего дела в истории, противопоставляя эти образы благого многоединства западноевропейским теориям преступной толпы.

В контексте логики Троичности — а именно она, по мысли Федорова, ложится в основу проективной истории — само противопоставление России и Запада оказывалось «отживающим», представало проявлением «небратского», «неродственного» мироотношения. В перспективе нового ценностного выбора цивилизации, когда главным становится не разделяющий «вопрос о богатстве и бедности», а всеобщий «вопрос о смерти и жизни», Россия, Запад, Восток призваны двигаться от противостояния к сотрудничеству. «Жизнь и смерть есть принадлежность не России и не Востока только, но и Запада» [там же, т. II, с. 212], — подчеркивает мыслитель.

Категорию гражданства, делящего человечество на обособленные нации и государства, Федоров заменяет категориями отечества и сыновства, выдвигая перспективу схождения европейского и русского мира в братство сынов-воскресителей, во всечеловеческую общность, основанную на любви.

Что касается В. С. Соловьева, то он, подобно П. Я. Чаадаеву, акцентирует тему вселенскости христианства. И проблему «Россия и Запад» рассматривает в контексте учения о Богочеловечестве, в свете идей всеединства и *αλοκαταστασις των παντων*, которые в его философском творчестве являются системообразующими. Оба региона — восточный, к которому примыкает Россия, и западный, образуемый европейскими государствами, по отдельности не могут изменить состояние мира. Развитые и воплощенные ими модели жизни обретают объем, только будучи сопоставлены друг с другом, а точнее — вступив друг с другом в плодотворный контакт, соединившись в общий проект. Развитие человеческой активности в западном регионе и возведение ума и сердца к Богу на Востоке, будучи синтезированы, образуют искомую синергию Божественного и человеческого. Восток и Запад «взаимно необходимы» и только «в своем сочетании могут разрешить задачу истории как всемирно-исторического процесса» — резюмирует мысль философа В. В. Зеньковский [Зеньковский, 1997, с. 129].

Одной из центральных задач, стоящих перед человечеством, поворачивающим на богочеловеческий путь, видится Соловьеву восстановление единства веры, преодоление того разделения Церквей, которое является кровоточащей раной на теле вселенского христианства. Воссоединение восточной и западной Церквей — ключевая тема его метафизики истории. Философ выдвигает идею «вселенской богочеловеческой культуры», которую, по его убеждению, создадут «образовательные начала Востока и Запада» [Соловьев, 1989, с. 167], соединенные в высшее единство.

Завершая обзор подходов русских мыслителей XIX века к вопросу о России и Западе, можно со всей уверенностью утверждать, что конечной моделью его разрешения был именно синтез. Здесь работала не дуалистическая, по принципу «или/или», но синтезирующая логика Троичности. И именно этот подход Чаадаев и Хомяков, Грановский и Кавелин, Тютчев и Достоевский, Федоров и Соловьев завещали грядущему — двадцатому — веку.

Список источников

Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953–1959. 13 т.

Ветринский Ч. (Чешихин Вас. Е.). Т. Н. Грановский и его время: Исторический очерк. М.: Типолитограф. т-ва И. Н. Кушнарев и К°, 1897. XV, 319 с.

- Герцен А. И. Собрание сочинений. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954–1966. 30 т.
- Грановский Т. Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. 672 с.
- Григорьев А. А. Собрание сочинений. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1915. Вып. 3: Развитие идеи народности в нашей литературе со смерти Пушкина. VI, 146 с.
- Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. 30 т.
- Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с. Из бумаг Степана Петровича Шевырева // Русский архив. 1878. № 5. С. 47–87.
- Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. 653 с.
- Кантор В. К. «Личность... — есть необходимое условие всякого духовного развития народа» (Судьба идей К. Д. Кавелина в контексте общественно-литературных споров в России XIX века) // Кантор В. К. В поисках личности. Опыт русской классики. М.: Московский философский фонд, 1994. С. 84–104.
- Левандовский А. А. Тимофей Николаевич Грановский // Грановский Т. Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 7–66.
- Н. Д. Студенческие воспоминания о Московском университете // Отечественные записки. 1858. № 8. С. 81–94.
- Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 317 с.
- Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. 688 с.
- Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений / под ред. [и с предисл.] П. В. Быкова; 8-е изд. СПб.: Т-во А. Ф. Маркс, 1913. XLVIII, 712 с.
- Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995–1999. 4 т.
- Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 461 с.
- Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 621 с.
- Эрн В. Ф. Борьба за Логос. М.: Правда, 1991. 575 с.

References

- “Iz bumag Stepana Petrovicha Shevyreva” [“From the Papers of Stepan Petrovich Shevyrev”] (1878) *Russkii arkhiv* [Russian Archive], 5, pp. 47–87.
- Belinskii, V. G. (1953–1959) *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh* [Complete Works: 13 vols] (13 vols). Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Chaadaev, P. Ya. (1989) *Stat'i i pis'ma* [Articles and Letters]. Moscow: Sovremennik.

Dostoevskii, F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: 30 vols] (30 vols). Leningrad: Nauka.

Ern, V. F. (1991) *Bor'ba za Logos* [The Struggle for the Logos]. Moscow: Pravda.

Fedorov, N. F. (1995–1999) *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh* [Collected Works: 4 vols] (4 vols). Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".

Gertsen, A. I. (1954–1966) *Sobranie sochinenii* [Collected Works] (30 vols). Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

Granovskii, T. N. (2010) *Publichnye chteniya. Stat'i. Pis'ma* [Public Readings. Articles. Letters]. Moscow: ROSSPEN.

Grigor'ev, A. A. (1915) *Sobranie sochinenii. Vyp. 3: Razvitie idei narodnosti v nashei literature so smerti Pushkina* [Collected Works. Iss 3: The Development of the Idea of Nationality in our Literature since the Death of Pushkin]. Moscow: Tipolitografiya tovarishchestva I. N. Kushnerev i K°.

Kantor, V. K. (1994) "Lichnost'... — est' neobkhodimoe uslovie vsyakogo dukhovnogo razvitiya naroda' (Sud'ba idei K. D. Kavelina v kontekste obshchestvenno-literaturnykh sporov v Rossii XIX veka)" ["Personality... is a necessary condition for any spiritual development of the people' (The Fate of K. D. Kavelin's Ideas in the Context of Socio-literary Disputes in Russia of the 19th Century)"], in Kantor, V. K. *V poiskakh lichnosti. Opyt russkoi klassiki* [In Search of Personality. Experience of Russian Classics]. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, pp. 84–104.

Kavelin, K. D. (1989) *Nash umstvennyi stroi: Stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury* [Our Mental System: Articles on the Philosophy of Russian History and Culture]. Moscow: Pravda.

Khomyakov, A. S. (1988) *O starom i novom: Stat'i i ocherki* [About the Old and the New: Articles and Essays]. Moscow: Sovremennik.

Levandovskii, A. A. (2010) "Timofei Nikolaevich Granovskii" ["Timofey Nikolaevich Granovsky"], in Granovskii, T. N. *Publichnye chteniya. Stat'i. Pis'ma* [Public Readings. Articles. Letters]. Moscow: ROSSPEN, pp. 7–66.

N. D. (1858) "Studencheskie vospominaniya o Moskovskom universitete" ["Student Memories of Moscow University"], *Otechestvennye zapiski* [Domestic Notes], 8, pp. 81–94.

Odoevskii, V. F. (1975) *Russkie nochi* [Russian Nights]. Leningrad: Nauka Publ.

Solov'ev, V. S. (1989) *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 1* [Works: 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Pravda.

Tyutchev, F. I. (1913) *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Ed. and Preface by P. V. Bykov; 8th edn. St. Petersburg: Tovarishchestvo A. F. Marks.

Vetrinskii, Ch. (Cheshikhin, Vas. E.) (1897) *T. N. Granovskii i ego vremya: Istoricheskii ocherk* [T. N. Granovsky and his Time: A Historical Essay]. Moscow: Tipolitografiya tovarishchestva I. N. Kushnarev i K°.

Zen'kovskii, V. V. (1997) *Russkie mysliteli i Evropa [Russian Thinkers and Europe]*. Moscow: Respublika.

Информация об авторе: А. Г. Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

Information about the author: A. G. Gacheva — DSc in Philology, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Russian Literature and Literature of Russian Abroad, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 24.08.2022;
одобрена после рецензирования 30.11.2022;
принята к публикации 05.12.2022.

The article was submitted 24.08.2022;
approved after reviewing 30.11.2022;
accepted for publication 05.12.2022.