

СХІД ЕВРОПИ

Ігор Немчинов (Київ)

РОСІЙСЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ. АЛЕКСАНДР ПУШКІН VS ПЬОТР ЧААДАЄВ: ДВА ПІДХОДИ ДО РОСІЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ¹

Рубіж десятих-двадцятих років ХІХ ст. був для А. Пушкіна досить складним. Його не сприймали ані друзі, ані вороги. В цей період зажури поета врятувало знайомство з П. Чаадаєвим. Натоді Чаадаєв ще нічого не написав, але вже був відомим завдяки своєму непересічному розумові. Скажімо, Шеллінг вважав Чаадаєва «найрозумнішим із відомих йому умів». Чаадаєв надихнув Пушкіна ставити перед собою найвищі творчі цілі, водночас заспокоюючи його, що, мовляв, людину, котру чекає велике майбутнє, не повинні турбувати такі дрібниці, як ставлення сучасників:

*В минуту гибели над бездной потаенной
Ты поддержал меня недремлющей рукой;
Ты другу возвратил надежду и покой;
Во глубину души вникая строгим взором,
Ты оживлял ее советом иль укором...²*

Вельми плідним виявився аналіз діалогу між Пушкіним та Чаадаєвим, який на десятиліття визначив тон історіософським дискусіям, - після нього можна краще зрозуміти також дискусії, започатковані десятиліттям раніше.

Пьотр Чаадаєв належав до покоління учасників Вітчизняної війни 1812 року. У 1821 році він вийшов у відставку. В той час полишити службу можна було лише через немилість царя або через професійні невдачі. Справжні причини його вчинку залишилися невідомі. Можна погодитися з думкою Ю. Лотмана, що не сама відставка, а «поєднання явної зацікавленості у кар'єрі, швидкій та привабливій, з добровільною відставкою незадовго до того, як ці зусилля мали блискуче увінчатися, - ось у чому загадка вчинку Чаадаєва» [16, с. 347].

Після подорожі Європою у 1823-1826 роках мислитель живе в селі, а з 1831 року й до смерті у 1856-му - на Ново-Басманній вулиці у Москві. Може здатися, що це звичайна біографія, проте зовнішні обставини його життя не пояснюють, чому неможливо досліджувати історію думки в

Росії XIX ст. зокрема та російській філософії історії загалом, оминаючи постать Чаадаєва.

Надрукований у 1836 році *Філософічний лист* став вихідним пунктом в осмисленні національної ідеї на філософському рівні, філософської самосвідомості російської культури. «Одним *Філософічним листом*, - писав ¥. Плеханов, - він зробив для розвитку нашої думки набагато більше, ніж працелюбний дослідник Росії “за даними земської статистики” цілими кубічними сажнями своїх творів або спритний соціолог фейлетонної “школи”» [цит. за: 24, с. 7].

Початок роботи над першим листом припадає на 1828 рік, а цикл Чаадаєв завершив у 1831 році. Листи було читано по салонах, розповсюджено у списках. Навесні 1831 року Чаадаєв віддав рукопис VI та VII листів А. Пушкіну для публікації французькою мовою у Петербурзі. Але видати їх не вдалося ані тоді, ані наступного року в Москві. У 1835 році зміст першого листа стає відомим у Парижі через А. Тургенева.

Тільки Надєждін узявся надрукувати лист у своєю *Телескопі*. Цей лист не лише увійшов до культурного контексту 30-х років, але й сформував свій контекст, багато в чому визначивши ідейні суперечності «слов'янофілів» та «західників», «космополітів» та «почвеників». Сучасники свідчать, що упродовж місяця у Москві не було оселі, де б не обговорювали публікацію. Стаття не мала підпису, але всім було відомо, хто автор.

Пізніше Чаадаєв не друкувався. Деякими своїми роздумами він ділився з публікою у салонах, дещо висловив у листах до друзів. Але більшу частину життя проводив на самоті, заживши слави самотника та дивака. П. Кузнецов пише: «Саме така людина - аристократ, який пише ідеальною французькою мовою (достатньо замислитися над тим фактом, що основний корпус його творів для російського читача було написано французькою!), вередливий пан, що засуджує рабство, але існує лише завдяки йому й безжально розпродує селян у разі необхідності, нарцис, полонений власним мисленням, - і міг бути “першим російським філософом”» [12; с. 178].

Безперечно, ключовою ідеєю історіософії Чаадаєва є Бог. Але це не Бог Старого Заповіту, а Бог філософський, Бог Нового часу. Він виступає гарантом істинності всього, що відбувається з людиною, яка стала на шлях вільного вчинку. Бог є гарантом сенсу існування людини. Проте «гарант» означає не джерело цього сенсу, а, радше, кінцевий пункт людського вільного просування до Царства Божого.

Чаадаєв добре знав німецьку філософію, був особисто знайомий з Шеллінгом, вони листувалися. Проте не німецька, а французька філософія разом із католицькою історіософією найбільше позначилися на його поглядах. Чаадаєв виявився чи не першим росіянином, який зазнав

впливу Бл. Августина. Французи у нього були репрезентовані не Русо та Монтеск'є з їхнім просвітництвом, а де Местром, де Боналем, Шатобріаном та Лямене. Тому можна твердити, що він опонує просвітницьким ідеям, хоча й не з позицій німецького романтизму, що властиво російській традиції, а, радше, французького традиціоналізму.

Головна розбіжність між першим і другим полягає у тому, що романтики намагалися надати традиції ірраціональних рис, а традиціоналісти, навпаки, протиставляли ірраціоналізмові своєрідно трактований розум укупі з традицією, а Об'явлення та Промисел Божий - хибній необхідності, циклічності та волонтаризму.

Чільна ідея *Листа* - очевидність незреалізованості місії Росії. «Але ж, стоячи між двома головними частинами світу, Сходом та Заходом, - писав Чаадаєв, - спираючись одним ліктем на Китай, іншим - на Німеччину, ми повинні були б поєднувати у собі обидва великі первні духовної природи: уяву та розум, сполучати у нашій цивілізації історію всієї земної кулі» [24, с. 47]. Натомість, історичну роль Росії Чаадаєв убачає в тому уроковій випадіння з усесвітнього розвитку духу, який вона дала решті світові. Водночас, вилучаючи Росію з історичного процесу (як це робить Гегель щодо всіх слов'ян), мислитель наголошує на неповноті світової історії. Росія опиняється в опозиції до гегелівського Абсолютного Духу - живим утіленням принципу, який здатний на реальне існування, однак через власну неартикульованість не надається до філософської рефлексії. Росія присутня як матеріальний субстрат, але немає Слова, нею вимовленого. Такий підхід дозволяє рухатися у двох напрямках: від Європи до Росії та навпаки. Другим шляхом пішли Пушкін та, невдовзі, «слов'янофіли», хоча не варто проводити між ними надто жорстку паралель.³

Чаадаєв добре усвідомлює специфіку Росії. Він поділяє погляд Пушкіна, який писав у рецензії на книжку Н. Полевого (1830): «Зрозумійте-таки й те, що Росія ніколи не мала нічого спільного з рештою Європи; що історія її потребує іншої думки, іншої формули, ніж думка та формула, що її вивів Гізот з історії християнського Заходу» [18, с. 147]. Про це ж Пушкін пише у 1834 році: «Довго Росія залишалася чужою Європі. Приймавши світло християнства від Візантії, вона не брала участі ані у політичних переворотках, ані у розумовій діяльності римсько-католицького світу» [18, с. 306].

З історії самої Росії Чаадаєв висновує особливу роль країни. Як і декабристи та «любомудри», він намагається поглянути на минуле, аби відшукати у ньому привід для оптимізму, але не знаходить його: «По-первах - дике варварство, потім брутальне нещасття, потому жорстоке та принизливе чужоземне володарювання, дух якого пізніше успадкувала наша національна влада, - такою є сумна історія нашої юности»

[19, с. 42]. Мислитель переступив через декабристське захоплення дотатарською Руссю як ідеалом народовладдя та вольностей, переступив він також через романтичне ставлення Карамзіна до держави.

Неуцтво та жорстокість влади - ось одна з основних причин від'єднаності Росії від цивілізованого людства. Ба більше, Чаадаєв добачає негативну настанову у православ'ї: «У той час, коли християнський світ велично прямував шляхом, накресленим його божественним засновником, залучаючи за собою покоління, ми, хоча й називалися християнами, не рушили з місця» [24, с. 49]. Причиною цього він вважає відокремленість православ'я від усесвітнього християнства. Порівнюючи вплив католицизму з впливом православ'я, мислитель дійшов висновку не на користь останнього. Передусім це пов'язано з його менш активною, бездіяльною роллю.

Для Чаадаєва природно було підходити до Європи та Росії з різними мірками. Це порівняння докорінно відрізнялося від цікавості до Європи «любомудрів», які впадали в профетизм, та «західників», що надміру утилізували європейську культуру. Європа була другою чи, можливо, першою батьківщиною Чаадаєва, він перебував на межі «своє - чуже», у стані, що його М. Бахтін пізніше назве «вненаходимістю». В цій суміжності Чаадаєвого мислення з'являється справжня філософія історії. Через неможливість піддати феномен Росії європейському аналізу мислитель уперше приходить до настанови розуміти «ідею Європи» та «ідею Росії», зіставляючи їхні фундаментальні культурні парадигми.

«Ідея Європи» для Чаадаєва тісно пов'язана з ідеєю цивілізації, що її в Росії він означив першим. Цивілізація є фундаментальним облаштуванням життя, поза яким неможлива реалізація життєвих прагнень особи. Але в Росії ці «рамки життя» були відсутні. «У цій байдужості до життєвих благ, - писав він, - яку дехто ставить собі у заслугу, є щось цинічне. Одна з головних причин, що гальмують у нас поступ, полягає у відсутності будь-якого відображення мистецтва в нашому повсякденному житті» [24, с. 57-58].

Елементи «кочової свідомості», присутні у російському побуті, призводять до неможливості індивідуальної свідомості, що перебуває у стані діалогу з іншими індивідуальними свідомостями. Проголошується неможливість, хибність індивідуальної свідомості, яка заміщується на богословському та ідеологічному рівні надіндивідуальною, колективною.

Особливість Росії, зумовлена її історичною долею, - ось вихідний пункт міркувань Чаадаєва, а слідом за ним і російської філософії історії.

Перша зустріч Чаадаєва з Пушкіним відбулася 1816 року в Царському Селі й, що вельми символічно, у будинку Карамзіна. Пушкін дуже побивався з приводу того, що не брав участі у Вітчизняній війні 1812 року:

*Почто на бранный доля крови не пролил?
Почто, сжмая меч младенческой рукою,
Покрытый ранами, не пал я пред тобою
И славы под крылом наутре не почил?
Почто великих дел свидетелем я не был?*

Корнет Чаадаев був не тільки свідком, але й активним учасником цих воєнних подій. Не дивно, що між шляхетним юнаком Пушкіним та бойовим, обстріляним, бездоганно чесним офіцером Чаадаєвим встановилися дружні стосунки. Надзвичайно інтенсивним їхнє спілкування було у 1818-1820 роках. Саме Чаадаєв спонукав поета до розумової праці як у віршах, так і в житті, прищепив йому нахил до занять історією. За словами П. Анненкова, Чаадаєв «поворотил Пушкина на мысль».

У 1820-1825 роках друзі могли тільки листуватися. Чаадаєв перебував на службі, потім подорожував. Пушкін був у засланні на півдні, згодом - у Михайловському. В 1826 році вони майже одночасно повертаються до Москви. їхнє інтелектуальне спілкування поновилося. Роки роздумів і «тихої праці» почасти зблизили друзів, почасти розвели.

Підкреслюючи переваги західного світу, Чаадаєв пояснює їх релігійною єдністю Заходу в добу становлення цієї цивілізації: «Згадайте, що протягом п'ятнадцяти століть у них була одна мова для звернення до Бога, одна духовна влада й одне переконання» [24, с. 51]. Саме ця єдність стала запорукою просування історичним шляхом до Царства Божого. Тут не слід задаватися питанням про те, чи хотів Чаадаєв католицтва для Росії. Безумовно, він убачає в ньому об'єднувальну настанову Заходу, європейської, а відтак, світової цивілізації. Оскільки Росія не посіла місце сполучної ланки між Сходом і Заходом, їй слід приєднатися до Заходу. Не поверхово, а проникаючи у саму суть західної культури, що її складає католицтво як найбільший вияв універсалізму. Але залучення Росії до європейського співтовариства не є самоціллю. Це крок на шляху до Царства Божого, де здійсниться мрія про ідеал людини. «Да придет Царствие Твое», - пише Чаадаєв у кожному листі до А. Тургенева.

Пушкін скептично ставився до ідеї «земного Царства Христа» й зовсім не вбачав у католицтві універсальної сили поступу, прообразу майбутньої єдності церкви. Чи не полягає вона в ідеї Христа, яку ми знаходимо також у протестантизмі, запитував він [20, с. 275]. Пушкін вважав, що «грецьке віросповідання, відмінне від усіх інших, надає нам особливого національного характеру» [19, с. 10]. Тому його слід зберегти.

Погляди друзів на історію Росії докорінно розійшлися. Лист від 19 жовтня 1836 року Пушкін не надіслав, хоч його текст став відомим. Поет згоден із Чаадаєвим щодо самотності російської історії, але не

може прийняти її негативну оцінку. «Татари не наважилися перейти наші західні кордони й залишити нас у тилу. Вони відійшли до своїх пустель, тож християнську цивілізацію було врятовано. Для досягнення цієї мети ми повинні були вести зовсім особливе існування, яке, залишивши нас християнами, зробило нас, однак, зовсім чужими християнському світові, отож-бо завдяки нашому мучеництву енергійний розвиток католицької Європи був позбавлений будь-яких перешкод» [20, с. 289]. Майже так само він говорить про це у ненадрукованій статті *О ничтожестве литературы русской* у 1834 році: «Росії судилося високе призначення [...] Її неозорі рівнини поглинули силу монголів і зупинили їхнє нашествя на самому краю Європи; варвари не насмілилися залишити у себе в тилу поневолену Русь й повернулися до степів свого сходу. Просвітництво, що зароджувалося, було врятоване пошматованою Росією» [18, с. 306].

Не можна не зазначити, що Пушкін залишається під впливом мітологічної історії Росії, яку на початку 30-х років надзвичайно активно заповзялася культивувати охоронна ідеологія. Він протиставляє чаадаєвському поглядові низку історичних фактів, хоча йдеться про суть, сам принцип історії.

За останні двадцять років життя Чаадаєв не надрукував у Росії жодного рядка. Але це, безперечно, не свідчить про те, що він припинив працювати. В його листах відкривається світ людини, то зламаной, то втомленої, то іронічної. Філософські та історичні погляди Чаадаєва змінювалися, і до цього процесу можна застосувати поняття «непослідовність». Утім, це свідчить не про химерність думки Чаадаєва, а, радше, натякає на культурний клімат, у якому задихався мислитель, клімат, який вельми сприяв цій непослідовності. Чаадаєву доводилося реагувати на нові суспільно-політичні тенденції, озираючись при цьому на владу, роблячи, час від часу, реверанси на її адресу.

Навряд чи варто вважати Пушкіна російським націоналістом. Але його спрямованість на усвідомлення національної ідеї очевидна. Ймовірно, саме цим пояснюються його неприязні рядки про польських патріотів. Польський націоналізм мав неабияке значення для розвитку націоналізму в Європі, але ж не могло в одній країні існувати два націоналізми, ще й з такими виразними месіянськими рисами. Тим більше, що польський націоналізм мав підтримку на Заході, а польський месіянзм прямо протистояв російському.

У 1831 році Пушкін написав два вірші: *Клеветникам России* та *Бординская годовщина*, що найбільше припали до душі ідеологам Ніколая I та відштовхнули від поета частину публіки.

*Кто устоит в неравном споре:
Кичливый лях или верный росс?
Славянские ручьи сольются в русском море?
Оно ли иссякнет? вот вопрос.*

Ще один фрагмент:

*Сбылось - ив день Бородина
Вновь вторглись наши знамена
В проломы падшей вновь Варшавы;
И Польша, как бегущий полк,
Во прах бросает стяг кровавый -
И бунт раздавленный умолк.*

Ідеться нібито про один історичний епізод - придушення польського повстання російськими військами під керівництвом Паскевича. З мітологізованого минулого виростає потреба у мітологізованій сучасності. Порівняння солдатів та офіцерів Бородіна й карателів Польщі, може, й піднімало обивателя у власних очах, але не робило чести поетові.

Проте суть криється значно глибше. Звичайно, поетові ще належало пройти великий шлях до суті історії, аби викоринити частину «ідолів». У Пушкіна йдеться про два цивілізаційні принципи, які справді є несумісними: Польща та Росія. Ця проблема протягом усього ХІХ століття постійно перебуває у центрі уваги російської історіософії.

Можна зробити висновок, що на початок 1830-х років російська національна свідомість настільки зміцнилася, що їй уже було до снаги протистояти іншим національним свідомостям, зокрема такій модерновій, як польська. Звісно, вона потребувала ідеологічного закріплення, яке знайшла у відомій «тріяді» С. Уварова - «православ'я, самодержавство, народність».

Консервативні кола із захватом зустріли уварівську формулу - вона відкривала перед ними заманливі перспективи. Натомість Чаадаєв сприйняв її неприязно.

Теорія Уварова виявилася відвертою та досить адекватною відповіддю «охоронництва» на проникнення до Росії національних ідей, які домінували у постнаполеонівській Європі. За царювання Александра І влада в Росії мала, радше, наднаціональний імперський характер, аніж власне російський. З шести університетів два - Дерптський та Віденський - послуговувалися відповідно німецькою та польською мовами. Харківський приділяв багато уваги проблемам української культури. Польща та Фінляндія мали широкі автономії. Навіть «Священний Союз», що його заснував Віденський конгрес, мав космополітичний характер. З огляду на це, уже деякі «русифікаторські» статті *Русской правды* Пестеля були своєрідним кроком назад. Жваво відгукнувшись на ідеї розбудови національ-

них держав, декабристи не взяли до уваги надто строкатий склад імперії. За сім років після 14 Грудня Ніколай I поблажливо поставився до варіанту Уварова, розпочався процес повернення влади до ідеалів руської національної державности, що прирікало імперію на крах.

У «тріяді» Уварова одне не мислиться без двох інших, до всіх складників додано прикметник «російське». На ґрунті цієї теорії зроблено спробу сформувавши верховний народ. Штучна національність, про яку пише Чаадаєв, це пошук джерел російської влади в народних традиціях, єднання російської деспотичної влади з російським-таки пригнічуваним народом. Звичайно, проти інших народів імперії.

Таке отожднення «народности» з «російськістю» походило з отожднення «народности» й «національності», що, своєю чергою, мало на меті «розширити соціальну базу» [8, с. 53] самодержавства за рахунок опертя на народ без посередництва вищих верств. Уваров ніби опонує дворянству з його намаганням видати себе за «народ».

Наляканий усією історією дому Романових, з її дітовбивством, переворотами та батьковбивством, 14 Грудня та польським повстанням 1830 року, Ніколай I підтримав Уварова. У 1834 році як бастион православ'я на південному заході було відкрито Київський університет. Надрукували навіть *Гайдамаків* Шевченка, мабуть, тому, що в них містилася погроза полякам. Так само Пушкіну дозволили видати *Історію Пугачевського бунта* (1834). Примара Пугачова мала налякати поміщиків, примусити їх коритися вказівкам із Петербурга.

Як відомо ще від доби Просвітництва, ідеологія спирається на певним чином зорганізоване знання. Проте поруч із філософією та релігією вона мала б почуватися не дуже впевнено. Але натомість ідеологія намагається підпорядкувати собі ці (та й інші) вияви людського духу. Вона настільки тісно взаємодіє з культурою, що часто дуже важко їх розрізнити. У певному сенсі можна говорити про феномен ідеології задовго до XIX століття. Наступальний, всеохопний характер ідеології, її намагання спрямувати суспільне життя в одне, наперед визначене, річище може слугувати чинником, що відрізняє її від феноменів культурної сфери. Ідеологія прагне звести суспільні стосунки до рівня якомога простішої формули, як-от уварівської. В цьому її слабкість, але у цьому також її сила та живучість.

Так «русская идея» увійшла до фази «российской идеологии», єдиної, яку сприймала російська влада і яка, однак, неухильно вела цю владу до кризи, позаяк вона просто не могла вичерпати всього розмаїття життєвих форм, вибудовуючи кістяк, що з нього могли скористатися будь-які супротивні одна одній сили. Як засвідчив час, уварівська «народність» може досить легко перетворитися на «нову історичну спільноту - радянський

народ», а самодержавство - на тоталітарний режим радянських часів або пострадянський авторитаризм. Матрицю вже було створено...

Особливу увагу завжди привертає дослідження тих можливостей, які не зреалізувалися в історії. У 30-ті роки існувала альтернатива Уварову. В *Історії Пугачевського бунта* та *Капітанської дочке* Пушкін зробив з тієї-таки історії інші висновки. У середині 30-х років він був переконаний, що тільки дворянство може врятувати Росію. Але «дворянський авангард» було розстріляно на Сенатській площі, він занепадав у наступні роки. Дрібне дворянство, на думку Пушкіна, могло б утворити щось на кшталт «третього стану», зберігаючи елітні уявлення про честь та шляхетність. Але його сподівання остаточно розвіялися перед 1836 роком. Власне «третього стану» в Росії бути не могло. Економічна неволя робила надії на свободу політичною утопією.

Дворянство, прив'язане до традицій свого стану, сходило з культурно-політичної сцени. Однак «святе місце не буває порожнім». Його посіли нові сили, які взяли на себе функції «третього стану». Проте цей процес розтягнувся на десятиліття й скінчився тільки у 1860-1870-ті роки з приходом «добі» маргінальної, чи то «різночинної», інтелігенції, лави якої поповнили також дворяни. Ця інтелігенція відкрила нову сторінку російської ідентифікації, яка потребує уважного дослідження.

Закінчуючи статтю, хотілося б ще раз акцентувати увагу на декількох висновках. Без аналізу діалогу між Пушкіним та Чаадаєвим неможливе дослідження творчої спадщини обох мислителів. Саме він став своєрідним каталізатором історіософських роздумів про долю Росії, що згодом набули оформлення в гуртках «західників» та «слов'янофілів». Зіставляючи позиції двох мислителів, ми можемо з'ясувати причини й наслідки виникнення та зміцнення уварівської ідеологічної конструкції «православ'я, самодержавство, народність», яка й досі є головним ідентифікаційним принципом російської думки.

ПРИМІТКИ

¹ Говорячи про висвітлення дискусії між А. Пушкіним та П. Чаадаєвим у науковій літературі, слід зазначити, що ця тема залишилася майже поза увагою дослідників. Попри те, що багато книжок присвячено всебічному вивченню творчості Пушкіна (зокрема див.: Гиллельсон М. І. [9], Гуковский Г. А. [10], Кошелев В. А. [11]) та філософської спадщини Чаадаєва (Кузнецов П. В. [12], Лазарев В. В. [13], Лебедев А. А. [14]), їхній діалог присутній лише у досить завуальованому вигляді. Серед книжок, де про нього згадано, можна назвати дослідження А. Валіцького [8] та Ю. Лотмана [16].

² Вірші А. Пушкіна подано за: **Пушкин А. С. Собрание сочинений** в 3-х тт. - М., 1986.

³ Аналізуючи два традиційні російські підходи до розв'язання історіософської проблеми долі Росії, дослідники акцентують увагу на суперечці «західників» та «слов'янофілів» (Анненков П. В. [1], Барabanов Е. В. [2], Бердяев Н. А. [3-5], Благова Т. І. [6], Бродский Н. Л. [7], Цимбаев Н. И. [23], Щукин В. Г. [25]), хоча обидві парадигми започаткував саме діалог Пушкіна та Чаадаєва.

ЛІТЕРАТУРА

1. Анненков П. В. *Литературные воспоминания*. - М.: Правда, 1989.
2. Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. - 1990, № 8, С. 62-73.
3. Бердяев Н. А. *Алексей Степанович Хомяков*. - М.: Путь, 1912.
4. Бердяев Н. А. *Истоки и смысл русского коммунизма*. - М.: Наука, 1990.
5. Бердяев Н. А. *Русская идея*// Вопросы философии. - 1990, № 1, С. 77-144.
6. Благова Т. И. *Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский*. - М.: Высшая школа, 1995.
7. Бродский Н. Л. *Ранние славянофилы*. - М., 1910.
8. Валицький А. *В полоні консервативної утопії. Структура та відозміни російського слов'янофільства*. - К., 1998.
9. Гиллельсон М. И. *Молодой Пушкин и арзамасское братство*. - Л., 1974.
10. Гуковский Г. А. *Пушкин и русские романтики*. - М., 1965.
11. Кошелев В. А. *Историческая оппозиция «Запад-Восток» в творческом сознании Пушкина* // Русская литература. - 1994, № 4, С. 3-15.
12. Кузнецов П. В. *Метафизический нарцисс: П. Я. Чаадаев и судьба философии в России* // Вопросы философии. - 1997, № 8, С. 175-190.
13. Лазарев В. В. *Чаадаев*. - М., 1986.
14. Лебедев А. А. *Любовь без радости* (опыты послыльных прочтений Чаадаева) // Вопросы философии. - 1992, № 7, С. 77-91.
15. Левандовский А. А. *Время Грановского: У истоков формирования русской интеллигенции*. - М., 1990.
16. Лотман Ю. М. *Беседы о русской культуре* (Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начала XIX века)). - СПб., 1997.
17. Мейлах Б. С. *Декабристская идея национального возрождения и русская культура половины века* // Декабризм и русская культура. - Л., 1975.
18. Пушкин А. С. *ПСС* в 10-ти тт. - М-Л., Т. 7, 1949.
19. Пушкин А. С. *ПСС* в 6-ти тт. - М., Т. 6, 1950.
20. *Переписка А. С. Пушкина*. В 2-х тт. - М., Т. 2, 1982.
21. *Русское общество 30-х годов XIX в.: Люди и идеи*. - М., 1982.
22. Смирнова З. В. *Русская мысль первой половины XIX века и проблема исторической традиции* // Вопросы философии. - 1995, № 9, С. 95-105.
23. Цимбаев Н. И. *Славянофильство* (Из истории русской общественно-политической мысли XIX в.). - М., 1986.
24. Чаадаев П. Я. *Статьи и письма*. - М., 1986.
25. Щукин В. Г. *На заре русского западничества* // Вопросы философии. - 1994, № 7-8, С. 76-88.

Статтю прийнято до друку 14.12.2002