

«Россия — Европа» в зеркале отечественной философской мысли (первая половина XIX века)

Сиземская И. Н.,
Москва, Институт философии РАН,
главный научный сотрудник, доктор философских наук,
sizemskaya@mail.ru

Аннотация: В статье представлена интерпретация проблемы «Россия — Европа» в отечественной философской мысли в первой половине XIX века. В анализ включены вопросы о роли России в европейской истории и социально-культурных факторах её национального развития. Автор показывает, что в этот период главный вектор обсуждения темы был связан, с одной стороны, с идеей сохранения русским народом «национального лица» в расширяющихся политических и культурных контактах с Европой, а с другой стороны — с обоснованием его готовности/способности жить в мире национально-культурного многообразия. Исходным основанием всех философских размышлений в этом ключе стало Просвещение, а взаимосвязь национального и общечеловеческого начал исторического процесса рассматривалась как механизм цивилизованной жизни человечества и позитивных контактов народов друг с другом. В таком исследовательском контексте национальная идентичность России соотносилась с достигнутым уровнем *цивилизованности*: с характером отношений государства и гражданского общества, власти и народа, юридических прав и личной свободы граждан. В рамках такого подхода сформировались методологические принципы анализа проблемы «Россия — Европа», были предложены идеи, философско-мировоззренческие смыслы которых, как показано в статье, соотносятся с ключевыми вопросами современных моделей и проектов российского национального развития.

Ключевые слова: русская философия, культура, цивилизация, исторический процесс, «Россия — Европа», мессианизм, Просвещение, философия истории, национальное и общечеловеческое, национальная идентичность.

*...невозможно предполагать
ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе,
ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России.*
И. В. Киреевский

*Россия — земля совершенно самобытная,
вовсе не похожая на европейские государства и страны.
Очень ошибутся те, которые вздумают прилагать
к ней европейские воззрения и на основании их судить о ней.*
К. С. Аксаков

Введение

Русская философия XIX века, который был для неё, как и для всей отечественной культуры, Золотым веком, развивалась по многим направлениям, дав созвездие ярких имён и плодотворных идей. На одном интеллектуальном пространстве сосуществовали, дополняя друг друга, самые разные философские направления, учения и концепции — славянофильство и западничество, теория культурно-исторических типов и философия всеединства, марксизм и «новое религиозное сознание», либерализм и консерватизм. Все они переплелись в единое целое, главным нервом которого стал «национальный вопрос в России». Его суть Вл. Соловьёв определил предельно ясно: это вопрос «не о существовании, а о *достойном существовании*» [Соловьёв В. С., 1989, с. 260], включив в его критерии следование национальным традициям при одновременной приверженности всечеловеческим духовно-нравственным ценностям. Раскрывая смысл предложенной «формулы», он писал: «Народ должен признать себя тем, чем он есть поистине, то есть лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого — солидарность в высших всечеловеческих интересах, и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил сообразно своим национальным качествам» [Соловьёв В. С., 1989, с. 261]. Этот вектор осмысления национального вопроса был главным в философских размышлениях о прошлом, настоящем и будущем России и о её месте в мировой и европейской истории. В каких измерениях он соотносится с подходом к проблеме, утвердившимся сегодня в связи

с исследовательским и практическим интересом к национальным проектам развития страны?

Возможный ответ на вопрос можно найти, обратившись к истории философской рефлексии, связанной с осмыслением темы «Россия — Европа». Её начало связано с процессом самоопределения русской философии, с исследованиями И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. Ф. Одоевского, Т. Н. Грановского. Это было время «возбуждённости умственных интересов» (А. И. Герцен), знаменовавшее усвоение Россией идей Просвещения, инициировавшее рост национального самосознания, активизированного войной 1812–1814 годов и непосредственным знакомством российского общества с европейским образом жизни, культурой и общественно-философской мыслью. Для отечественных интеллектуалов открылись широкие возможности не только окунуться в духовную атмосферу Европы, но и сказать своё слово в её философском осмыслении. Важнейшей составляющей отношения к западноевропейской мысли стал рост национального самосознания, сопровождавшийся попытками выработать новые политические, культурные, исторические смыслы развития России, соотносимые с цивилизованными формами индивидуальной и общественной жизни. В решении этой непростой задачи особая роль отводилась отечественной философии, и прежде всего — философии истории (историософии), с развитием которой связывался главный вектор осмысления общечеловеческих оснований исторического процесса и собственного духовного возрождения. В философии виделось знание, позволяющее соединить в одно целое истории отдельных народов и выявить тот вектор развития, которому подчиняются их судьбы и судьба всего человечества. Это было время утверждения комплексного воззрения на историю и характер отношения России с Европой. С ним связаны, как вспоминал П. В. Анненков, славные годы отечественной культуры, когда русский общественный мир как бы проснулся, «внезапно почувствовал невозможность жить в том растерянном умственном и нравственном положении, в каком оставался дотоле. Общество уже не слушало приглашения отдаться просто течению событий и молча плыть за ними, не спрашивая, куда несёт его ветер» [Анненков П. В., 1960, с. 216]. Тема «Россия — Европа» была включена в философско-исторические исследования в качестве их составляющей, нацеливая предлагаемые модели развития страны на достижение согласия национальных интересов с общими для всех народов смыслами существования.

Этот ракурс проблемы с поправкой на время и его сегодняшние вызовы сохранил свою исследовательскую значимость. Россия остаётся близкой для Европы, как и Европа

для России, не только территориально; их, как и прежде, сближает сформировавшееся за несколько столетий общее социально-культурное пространство. Это не значит, что у страны не может быть своей модели национального развития, ориентированной на расширение политических, экономических, культурных контактов с неевропейскими странами. Более того, сегодня есть много причин смотреть на Европу «как бы с другого берега» (В. В. Зеньковский), но культурное пространство у России и Европы остаётся общим — *так сложилось исторически*, и есть все основания полагать, что ситуация сохранится. Вот почему прошлый опыт философского осмысления проблемы «Россия — Европа» не утратил своей значимости «за давностью лет». Обращение к нему обнаруживает, что постановка и рассмотрение большинства вопросов, связанных с этой темой, созвучны их сегодняшнему пониманию. Более того — это обращение, как и сам опыт, востребовано современным общественным сознанием и социальным знанием.

От «Москва — третий Рим» к осознанию роли России во всемирном историческом процессе

Внимание отечественной философской мысли к вопросам национального развития страны и её истории было свойственно ей изначально. Об этом не раз говорили Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, рассматривая особенности русского способа философствования. В связи с нашим рассмотрением темы можно привести характеристику, данную Н. А. Бердяевым, который писал: «Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова её судьба. ... Может ли Россия пойти своим особым путём, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы» [Бердяев Н. А., 1990, с. 43]. Об этой особенности русского философского мышления говорил и В. В. Зеньковский, отмечая, что оно больше всего было занято темой о человеке и о смысле и целях истории. Верность этих характеристик подтверждает постоянная актуализация на разных философских платформах идей «Москва — третий Рим», «XIX век принадлежит России!», «Встать впереди всемирного просвещения», «Провидение поручило нам интересы человечества», а также обязательное включение антитез «европейское — русское», «западное — восточное», «национальное —

общечеловеческое» в понятийный аппарат философских рассуждений. Эта особенность отечественной философской мысли оставляла свой смысловой отпечаток на предлагаемых моделях национального развития страны. За каждой из них стояло обоснование способности русского народа сохранять на разных поворотах национальной истории своё «национальное лицо» и готовность жить в культурном согласии с другими, прежде всего европейскими народами. Со временем взаимосвязь национальных интересов с европейскими (общечеловеческими) духовно-нравственными ценностями стала рассматриваться как гарантия цивилизованного существования. Последнее соотносилось с достигнутым уровнем научного знания и технического прогресса, с реализацией демократических принципов общежития и правовых норм в государственном устройстве, с юридическим закреплением гражданских и политических свобод, с обеспечением необходимого уровня материального благосостояния всем гражданам и условий для их многостороннего личностного развития и субъектного участия в социальной практике. Такое толкование содержания понятия цивилизованности совпадает с её сегодняшними определениями¹. И в том, и в другом случае исследовательский интерес оказывается связанным с вниманием к факторам и механизмам, обеспечивающим социально-культурную интеграцию общества при устойчивой внутренней динамике. Приведём в подтверждение определение цивилизации и цивилизационного подхода, данное В. Ж. Келле: «Современному использованию понятия цивилизация соответствует её трактовка как социально-культурной системы, включающей в себя материальную и духовную, объективную и субъективную стороны, социальное и культурное начала общественной жизни в их органическом единстве. <...> Цивилизационная методология вводит в анализ исторического процесса человеческое измерение, связанное в первую очередь с культурой. Именно культура выступает формирующим началом, определяющим специфику цивилизации» [Келле В. Ж., 2008, с. 369]. Сегодня, как справедливо отмечает

¹ См. Ахиезер А. С. Специфика российской истории // Ахиезер А. С. ТРУДЫ. М.: Новый хронограф. 2006; Библер В. С. Цивилизация и культура. М.: 1997; Кара-Мурза А. А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФРАН, 1995; Келле В. Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Том II. Вып. (2). М., 2008; Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб: 2011; Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма. М.: Институт наследия. 2019; Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: КАНОН. 2010; Неретина С. С., Огурцов А. П. Время культуры. СПб: Изд-во РХГИ, 2000; Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995; Смирнов А. С. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК. 2019.

Келле, понятие цивилизации соотносится с исторически сложившимися социальными системами, скреплёнными в органическое целое именно и прежде всего культурой. В исследованиях отечественной философской мысли XIX века эта роль закреплялась за Просвещением. Эта смысловая и содержательная созвучность разнесённых по времени интерпретаций свидетельствует как о преемственности философских идей, так и о целесообразности обращения к их истории в поисках ответов на вопросы своего времени.

Важно, что исходной точкой отечественных философских размышлений о месте России в общем историческом движении народов и об отношениях России с Европой стала идея единства «человеческого рода», утверждавшая общее основание социально-культурного и исторического бытия человечества. Видение темы «Россия — Европа» через такую философскую оптику ориентировало на исследование, не «собирающее» разрозненные точки зрения на исторические события и реалии, а *интегрирующее* последние в культурно-смысловые «вехи» поступательного движения от прошлого к настоящему и от него к будущему. В такой логике стали осуществляться все рассуждения об особенностях исторического развития России, о её месте в европейской истории, «предзаданной» принятием от Европы христианства. В отношении последнего пришло осознание, как скажет позже Н. С. Трубецкой, что оно «не есть элемент какой-нибудь определённой национальной культуры, но есть фермент, могущий войти в разные культуры и стимулировать их развитие в определённом направлении, не упраздняя их самобытности и своеобразия» [Трубецкой Н. С., 1995, с. 84]. В таком исследовательском ракурсе история России предстала фактом *всевропейской* (в то время воспринимаемой как всемирная) истории. Рассмотрение отношений России с Европой вышло за рамки частной исторической проблемы, представ включённым в философское исследование исторического процесса в его метафизическом смысле. С этой точки зрения часто звучащий и сегодня вопрос, что было главной темой русской философской мысли в XIX веке — российская или всемирная история, некорректен. Во всех обращениях к первой в центре внимания оказывались всеобщие основания исторического процесса, интерпретация которого оставляла место в истории каждому народу и его национальным культурным традициям.

Нужно сказать, что осуществившийся поворот темы был подготовлен развитием не только философской мысли, но и отечественного исторического знания. В начале XIX века получили научное признание «История Российская» В. В. Татищева, «Древняя

Русская история» М. В. Ломоносова, «О повреждении нравов» М. М. Щербатова и занявшая особое место в этом ряду 12-томная «История государства Российского» Н. М. Карамзина, в которой Россия была увидена не изолированной отсталой окраиной, а полноправной участницей европейской истории. «История» Карамзина, сразу ставшая настольной книгой всей читающей России, по признанию современников, «произвела переворот в умах», дала ощущение причастности не только к собственной истории, но и к историческим судьбам европейского мира. В своих исторических описаниях Карамзин, по словам Пушкина, подобно Колумбу, открывшему европейцам Америку, открыл русскому читателю Древнюю Русь. Они увидели своё прошлое как члены семьи европейских народов². Через изложение истории страны были не только показаны победы и поражения в военных баталиях, но осознано отношение русского народа к своей культуре как к *сравной* европейской. Важной чертой «Истории» Карамзина было описание исторических событий в связи с совпадающими по времени переменами, происходившими в социальной организации российского общества и в духовно-культурной жизни людей. Это позволяло увидеть историю страны в поступательном движении от дикости к варварству и от него к *цивилизованным формам общежития*, что вводило в историческое описание *объяснительный принцип*. В этой связи примечательно обращение историка к читателю, с которого он начинает Предисловие к первому тому своего повествования: «История в некотором смысле есть священная книга народов: главная, необходимая; зеркало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего» [Карамзин Н. М., 1989, с. 13].

Конечно, новый взгляд на отечественную историю во многом стал возможен благодаря событиям, последовавшим после победы России в Отечественной войне 1812–1814 гг. Европа вынуждена была признать в России соседа, с которым необходимо считаться, определяя курс политики и на Востоке, и внутри своего сообщества. И, что не менее важно, она осознала не только военную силу России, но и её цивилизационные прорывы в социальной и духовной жизни страны. В Европе с интересом приняли появление российской дворянской культуры, оценили изменения в интеллектуальных запросах её молодого поколения, активный интерес к европейской общественно-философской мысли (к учениям И. Фихте, И. Канта, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля) и тот факт,

² См.: Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения / Общая редакция и составление А. А. Кара-Мурзы, В. Л. Шаровой, А. Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2016.

что последняя была воспринята как знание, дающее ответы на вопросы о гражданском обществе, законности и праве, о политической свободе, воспринимаемых российским обществом как перспективы собственного развития. Для самой России это было время, когда фактором национального самосознания и культуры становились идеи Просвещения. Н. М. Карамзин был человеком этого нового времени, видение российской истории сквозь его призму вошло в плоть «Истории государства Российского»³. Поэтому без неё вряд ли так скоро, как это случилось, произошёл бы тот всплеск интереса к философии, истории, литературе и поэзии, которым были ознаменованы 20–40-е годы XIX столетия и который определил проблемные точки роста общественно-философской мысли на последующие десятилетия.

С этим знаковым для отечественной культуры и философии временем был связан новый этап в размышлениях над темой «Россия — Европа». Она стала предметом философско-исторического знания, которое получило дисциплинарный статус *философии истории*. Понятие, утвердившееся в XVIII веке в европейской философской мысли исследованиями Дж. Вико («Новая наука»), Ш. Монтескье («Дух законов»), Ж. Кондорсе («Наброски исторической картины успехов человеческого ума»), И. Гердера («Идеи к философии истории человечества»), в России стало обще употребляемым только с середины XIX века. Но сближение философии и истории обозначилось уже к середине 20-х годов, когда философская мысль обрела статус самостоятельной системы знания. Своими истоками этот период уходит к философским изысканиям Д. В. Веневитинова, И. В. Киреевского, В. Ф. Одоевского, А. С. Хомякова.

С этим периодом связаны попытки концептуального осмысления исторического процесса в его божественном и человеческом измерении, которые можно назвать началом самоопределения русской философии истории. За историческим знанием и философией закрепились разные способы рассмотрения исторического процесса. Философия истории стала включать обозрение исторического процесса с позиций общечеловеческих смыслов и нравственных ценностей, а объектом истории стали исторические события в их

³ Примечательны в этой связи его слова, сказанные перед смертью новому императору Николаю I в оправдание декабристов: «Заблуждения и преступления этих молодых людей суть заблуждения и преступления нашего века». В этой оценке самого значимого для жизни страны события видны научная позиция мыслителя и этическое кредо «честного человека», как назвал Н. М. Карамзина А. С. Пушкин после знакомства с его «Историей»; видны те принципы, которые позволяли ему в историческом повествовании соединять описание с объяснением и которые он завещал будущим историкам. В числе их для Карамзина было «пристрастие исследователя», не мешающее объективному изложению фактов. Спустя 30 лет историк Т. Н. Грановский не только реализует блестяще этот принцип, но и даст научное обоснование его как принципа социального знания.

взаимосвязи и конкретных воплощениях⁴. С появлением философии истории как самостоятельной области знания утвердился новый исследовательский ракурс — обращение к проблеме *целостности исторического бытия*. В разнообразных проявлениях национальной жизни теперь усматривалась преемственная связь не только со своим культурным (духовным и социальным) наследием, но и с духовно-культурным наследием других народов. При этом такая преемственность стала рассматриваться как константа всечеловеческого исторического движения⁵.

На этом фоне вновь ключевым для общественной мысли стал вопрос «Кто мы?». Конечно, Россия помнила о своих исторических и культурных истоках, не забывала и о принятии христианства от Византии. Но утверждение философско-исторической парадигмы в интерпретации особенностей национальной истории на фоне расширившихся политических и культурных контактов с Европой внесло в осознание вопроса коррективы, дополнив его актуальными рассуждениями на тему «Куда мы идём?». В этом контексте Россия заняла место «славянского Востока», не отягощённого заблуждениями и ошибками старой Европы. Мессианскую мысль о богоизбранности русского народа потеснила миссианская идея о социально-культурном призвании России. У мессианизма и миссионизма были выявлены разные мировоззренческие и философские основания. Религиозная идеология «Москва — третий Рим», принятие которой в середине XV века означало, с одной стороны, вовлечённость страны в европейский ход истории, а с другой — признание своей духовно-культурной уникальности, что укладывалось в выполнение мессианской задачи «два Рима пали, а третий стоит, четвёртому же не бывать», была потеснена другими идеями. Под влиянием, а скорее под давлением новых политических и социально-культурных реалий, вестником которых для России стал XVIII век, религиозный мессианизм принимает форму светского миссианства. Идею об особой миссии русского народа, на который пала Божия благодать, сменила мысль о духовно-культурном призвании России «встать впереди европейского Просвещения». У старой идеи выявился смысл, открывавший возможность превращения её в аргумент имперских

⁴ Г. Г. Шпет в работе «История как проблема логики», характеризуя значимость этого момента для философии и исторической науки, писал: «Для философов философская история сменяется философией истории, когда удаётся подменить идею и смысл исторического процесса не путём внешнего привлечения «точек зрения», а путём имманентного раскрытия смысла самого предмета, а для историков философская история сменяется научной историей, когда её объяснения и теории проникаются сознанием своей специфичности». // Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В 2 ч. М.: 2002. Введение, с. 66.

⁵ См. Сиземская И. Н. Историческо-философские истоки и смыслы отечественной философии истории // Философские науки. 2018. № 7, с. 7–24.

амбиций, в новой идее выявился мотив национального самосознания, направленный на выяснение отношения России к Западу в связи с поисками собственного пути цивилизованного развития⁶.

С философским обоснованием миссианских смыслов новой идеи связана концептуализация проблемы «Россия — Европа» в проблемном поле философии истории. Первые попытки в этом направлении были осуществлены И. В. Киреевским, обратившимся к истории российского и европейского Просвещения.

В поисках общих начал российского и европейского культурного мира

Рассмотрение проблемы в таком исследовательском ключе было инициировано эпатирующей оценкой П. Я. Чаадаева настоящего России, получившей распространение в среде интеллектуальной элиты в первые годы царствования Николая I. Позже эта оценка определила философско-исторические смыслы его первого Философического письма. В нём Чаадаев, рассматривая прошлое и настоящее России, пришёл к неутешительному выводу: «Одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы всё ещё открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых. <...> Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [Чаадаев П. Я., 1989, с. 18]. Возражая Чаадаеву, Киреевский рассмотрел проблему через анализ развития Просвещения в Европе и в России, которое предстало в его описании фактором не только духовной жизни общества, но и функционирования государственных институтов, системы общественных отношений, гражданских прав, всего сложившегося общественного порядка и образа жизни народа⁷. Другими словами, Киреевский включил Просвещение в процесс *цивилизационного* развития человечества. Обращаясь к сравнительному анализу его европейского и российского вариантов, Киреевский специально предупредил, что интересующий его вопрос не тождественен вопросу об

⁶ Афористическая формулировка идеи псковского инок будет ещё долго привлекать к себе внимание и тревожить умы. См. Сиземская И. Н. Идеи национального мессианизма: ловушки и позитивные основания для философской рефлексии // Философские исследования. 2013, № 6, с. 388–422.

⁷ См. Киреевский И. В. Деятнадцатый век // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. С. 82–106; Он же. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. С. 266–314; Он же. В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 152–164.

уровне образованности, «умственного состояния общества», что за темой Просвещения для него стоит философская проблема об *исторической и культурной обусловленности «общежительных отношений»*. Такая постановка проблемы заявляла о признании культуры *всеобщим началом* исторического процесса и соответственно о новом подходе к рассмотрению темы «Россия — Европа».

В истории европейского Просвещения Киреевский выделяет такие, на его взгляд, значимые элементы: 1) христианство, 2) образованность, перешедшая к Европе от древнеклассического римского мира, 3) государственное устройство, развившееся из противостояния миру варваров. Следствием этого стала сложившаяся в европейских странах *формальная социальность*, закреплённая юридически-правовыми нормами. По этой причине европейские сообщества (европейская цивилизация в определении Киреевского) развили в себе «дух личной отделённости», скреплённый узами частных интересов, обнаруживающих себя, по его оценке, «началом односторонним, обманчивым, хотя и обольстительным». В России культурным основанием исторического движения к организованным формам общежития стали предания, формировавшиеся под влиянием убеждений, подтверждение истинности которых находилось в их разумности. По этой причине страна не знала пагубной формальности общественных связей и личных отношений. Важным поворотом в анализе стало обращение Киреевского к исторически складывавшимся в Европе и в России формам собственности, итогом которого стал следующий вывод. Всё здание западной общественной жизни покоится на закреплённых в законе формах поземельной собственности. Они утверждают юридическую основу гражданского статуса личности как приоритетную перед всеми другими её социальными характеристиками. Формой единения народов Европы стали общественные связи, основанные на приоритете частного интереса обособленного индивида. В устройстве же русской общественной жизни собственность была её «случайным отношением». В основе хозяйствования лежало *условное* владение землёй: дворянам — за царёву службу, крестьянам — за службу помещику. В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852 г.) Киреевский скажет: в России «общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность» [Киреевский И. В., 1998, с. 302]. Поэтому «общежительные отношения» в Европе и в России существенно отличаются друг от друга: там в общественной жизни господствует формально-юридическая законность, здесь — законность, «выходящая из быта»; там действует закреплённое законом право на

соблюдение «внешней справедливости», здесь — право, ориентированное на «внутреннюю справедливость», соотносимую в общественном и индивидуальном сознании с представлениями о должном. Исторически утверждавшиеся в Европе и в России способы землепользования определяли, с одной стороны, характер отношений человека с властью, с государственными институтами, с другой стороны — ценностные смыслы человеческой жизни. Из различия исторически конкретных воплощений тех и других Киреевский выводит главное цивилизационное различие России и Европы — *в типе гражданского и культурного единения*. Это базовое отличие не позволяет, скажет он, говорить о российской цивилизации в том её смысле, как позволительно говорить о европейской цивилизации. Россия движется к ней, но *своим путём*.

Рассматривая Просвещение как фактор развития социально-культурной организации общественной жизни, Киреевский интуитивно использовал методологию, с которой сегодня в социальном знании связан цивилизационный подход к анализу истории и сопутствующих ей социальных трансформаций. Для него эта методология делала объектом исследования государственное устройство, гражданское общество, экономику, систему общественных отношений, духовную жизнь общества, культурно-нравственные нормы социального и индивидуального поведения. Предложенная им логика анализа сопоставима с сегодняшней методологией цивилизационного подхода в главном — в признании, что каждое исторически сложившееся устойчивое социально-культурное сообщество, то есть цивилизация, по-своему воплощает единство универсального и частного, усваивая выработанные человечеством ценностные смыслы и культурные нормы общежития. В этой связи значимой является характеристика Просвещения, которой Киреевский заканчивает статью «Девятнадцатый век»: «Просвещение каждого народа измеряется <...> участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое оно занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо просвещение одинокое, китайски отделённое, должно быть и китайски ограниченное: в нём нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет такого успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества» [Киреевский И. В., 1998, с. 102]. Важно отметить ещё один момент, характеризующий рассмотрение Киреевским европейского и российского Просвещения. Он избегает наделять то и другое, как и типы возникающих на его основе социальностей, оценочными критериями. Сосуществование на одном географическом пространстве двух разных социально-культурных сообществ рассматривается им как *данность*, которую следует принять значимым, но не

подлежащим оценке фактом при объяснении сложившихся между Европой и Россией отношений. Исторической данностью был факт, что Россия и Европа развивались в «соседском соприкосновении» друг с другом, и уже в силу этого невозможно представить ни развитие культурной жизни России без отношения к Европе, ни развитие культурной жизни Европы без отношения к России. Об этом Киреевский убедительно говорит в известном письме А. С. Хомякову: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть всё, что имеем? Ещё менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского» [Киреевский И. В., 1998, с. 153]. Эта сторона проблемы представляется Киреевскому требующей не только должного осознания, но и адекватной философско-исторической интерпретации. Реализация выбранной им позиции позволила дать *объяснение/оправдание* сложившимся отношениям между Россией и Европой. Этим он искусно преодолел противоречие в представлениях о самобытности России и о её «затянувшемся» принятии общечеловеческих достижений, которыми Европа смогла воспользоваться раньше России. Киреевский смог встать над бытовавшей оценочной парадигмой «там учителя, мы ученики» [Киреевский И. В., 1998, с. 267]. В *таком* осознании проблемы, бесспорно, заключается его заслуга как исследователя, сохраняющая свою научную ценность и сегодня.

Размышления в проблемных рамках философии истории о прошлом и настоящем отношений России с Европой инициировали возвращение к идее об историческом призвании русского народа. Её новый смысл нашёл отражение в статье А. С. Хомякова «По поводу Гумбольдта», в которой он скажет, что «история призывает Россию стать впереди всемирного просвещения», и что она даёт ей на это право «за всесторонность и полноту её начал» [Хомяков А. С., 1988, с. 156]. Эти начала уходят своими истоками в православие, в исторически складывавшийся быт, в обычаи и образ жизни народа. Интерпретация Хомяковым «российских начал», как позже справедливо заметил Н. А. Бердяев, явно имела «двоящийся смысл», то есть не то научный, не то религиозный (см. [Бердяев Н. А., 1996]). Но бесспорно, что он *рационализировал* мысль об «избранничестве России», а его суждения несли печать идей Просвещения. В итоге это выводило решение проблемы за пределы православно-религиозной парадигмы. Об этом свидетельствуют и его статьи («По поводу Гумбольдта», «О сельской общине»), и его

«Записки о всемирной истории», и его полемика с Киреевским⁸. Можно сказать, что с философско-исторических исследований А. С. Хомякова начинается теоретический «перелом русской мысли» в понимании проблемы «Россия — Европа». Вместе с тем следует признать, что за его идеями проглядывали черты «спрятавшегося» национализма, особенно очевидные в его поэзии и прежде всего в нашедшем стихотворении «Раскаявшаяся Россия»:

*Иди! Тебя зовут народы,
И совершив свой бранный пир,
Даруй им дар святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни мир! (1854)*

Но стихотворение скорее было пафосным выражением ожиданий в форме «языческого национализма» (Бердяев), на фоне не оправдавшихся ожиданий от Европы: «О, грустно, грустно мне — ложится тьма густая на дальнем Западе, стране святых чудес». Национализм как черта общественного сознания выявится некоторое время спустя у поздних славянофилов и, надо сказать, не совсем в соответствии с тем смыслом, который А. С. Хомяков вкладывал в идею о культурно-исторических особенностях русского народа и в свой призыв «стать впереди Просвещения». Он во всех своих философских построениях оставался на позициях признания «естественной закономерности исторического бытия» (В. В. Зеньковский). Это признание он распространял и на толкование отношений России с Европой, отстаивая мысль об исторически обусловленном самобытном пути России, который «спасает» её от любых внешних заимствований.

В конце 40-х годов идея о культурном призвании России утвердится в позитивном содержании и будет связана с формированием национальной идентичности, основанием которой явится осознание принадлежности к своей культуре при одновременном принятии других культур. Для России, как скажет Хомяков, настало время «понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех — каждому» [Хомяков А. С., 1988, с. 56]. Эти годы станут началом формирования *самосознания русской нации*, в котором в национальных формах

⁸ См. Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988.

жизни найдут воплощение общезначимые человеческие ценностные смыслы и нравственные законы. Национальное самосознание перейдёт на новый виток исторического развития: чётче станет прорисовываться осознание принадлежности к своей нации как к со-равной европейскому культурному миру и общечеловеческой цивилизованности. В этом контексте будет выговорено слово, которое определит главный вектор его будущего развития. Этим словом станет «*национальность*». В предложенном толковании утвердится точка зрения, что никакая национальная общность (в том числе русская) не может претендовать на универсальность, что в отношениях с другими национальностями следует исходить из признания их равноправности. Эта мысль предельно чётко будет высказана В. Г. Белинским в знаковой для своего времени статье «Россия до Петра Великого»: мы становимся «европейскими русскими и русскими европейцами», потому что национальность состоит не в лаптях, не в армяках, не в сарафанах, а в совокупности всех духовных сил народа. И если говорить об иерархическом соподчинении разных национальностей, то лишь в одном смысле — об их соподчинении человечеству. Под знаком такого понимания сути национального будет происходить дальнейшее осмысление отношений России с Европой.

В контексте новой интерпретации исторического призвания России нашла обоснование ещё одна значимая для последующего развития темы «Россия — Европа» идея: Россия может служить звеном между Западом и Востоком как веком минувшим и настоящим, поскольку таит в себе «свежие силы». «Мы поставлены на рубеже двух миров: прошедшего и будущего, — придёт к выводу В. Ф. Одоевский в философском романе «Русские ночи», — и мы новы и свежи, мы не причастны преступлениям старой Европы. <...> Не бойтесь, братья по человечеству, нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его и в том уверитесь; вы найдёте у нас частию ваши же силы, сохранённые и умноженные, вы найдёте и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами» [Одоевский В. Ф., 1975, с. 182]. Как христианство дало новую жизнь дряхлеющему античному миру, внося в него новые силы, так спасение Европы возможно лишь при внесении в неё духовных смыслов культурного опыта русского народа, не отягощенного историческими ошибками и пагубными традициями европейского прошлого⁹. Эта идея войдёт в общественное

⁹ Мысль оказалась очень притягательной. Позже её почти в таких же выражениях повторит А. И. Герцен, сделав ставку на народ, «свободный от бремени истории», а ещё через некоторое время она найдёт отголосок в письме К. Маркса Вере Засулич и трансформируется в учение В. И. Ленина о разрыве «слабого звена» европейской истории, решающая роль в котором будет

сознание афористической формулировкой «XIX век принадлежит России!» и до конца столетия будет определять вектор споров о путях развития страны. Новая идеологема несла в себе многие смыслы, и потому в разное время её содержание будет восприниматься по-разному, а каждое новое поколение будет давать ей свою интерпретацию. Но в конце 40-х годов XIX века был воспринят тот смысл, который обращал исследовательский и мировоззренческий интерес к цивилизационной составляющей национального развития России.

Т. Н. Грановский о Всеобщей истории

Новый подход к проблеме формировался под влиянием публичных лекций Т. Н. Грановского, профессора Московского Императорского Университета, собиравшего на свои лекции по истории средневековой Европы молодых интеллектуалов, жаждавших знаний и не желавших больше молчать. «Сравнивая Московское общество перед 1812 годом с тем, которое я оставил в 1847 году, — писал А. И. Герцен, — сердце бьётся от радости. Мы сделали страшный шаг вперёд. Тогда было общество недовольных, то есть отставших, удалённых, отправленных на покой; теперь есть общество независимых»¹⁰. Сила его идей выражалась в том, что побуждала к собственным размышлениям и интеллектуальным поискам. Его научная и просветительская деятельность преломлялась через жизнь страны, формируя у молодого поколения интеллектуалов ощущение причастности к духовному и цивилизационному развитию человечества и в этой связи — осознание ответственности за судьбу страны¹¹.

Т. Н. Грановский первым ввёл в отечественную историческую литературу понятие всеобщей истории как единого всемирно-исторического процесса, создав, по оценке Н. И. Кареева, «всемирно-историческую точку зрения». В рамках такой точки зрения осмысление противостояния «Запад — Восток», «Россия — Европа» получило новые основания, обогатив отечественное философско-историческое знание разработками, проложившими новые пути к взаимопониманию России и Европы. Поиски общих закономерностей исторического движения народов привели Грановского к объяснению

возлагаться на русский народ (по сути, всё по той же причине). У мысли со временем выявился и ещё один смысл — о склонности и предназначении русского народа к жертвенности.

¹⁰ Цит. по: Левандовский А. А. Время Грановского. — М.: 1990. — С. 246.

¹¹ См. Сиземская И. Н. Т. Н. Грановский о научных основаниях соединения философии с историческим знанием // Философские науки, 2013, № 9. С. 67–79.

истории человечества как «живого организма», являющего «нам зрелище непрерывных перемен процветания и увядания, жизни и смерти, в которых соединяются в позитивном синтезе прошлое и настоящее, преходящее и вечное, общечеловеческое и национальное, скреплённые жизнью культуры» [Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья, 1961, с. 39]. Понимание истории как живого организма надолго укоренится в русской философско-исторической мысли, обростёт новыми сюжетами (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев), но первое слово в этом направлении будет сказано Т. Н. Грановским. С позиций такого видения истории пути России и Европы разошлись по ряду объективных причин. Особенность европейской истории «как живого организма» определял тот факт, что на всём её протяжении «личность стояла бесконечно выше государства», и потому её жизненным основанием стало гражданское общество. В России, не знавшей феодализма с его свободной организацией городских общин, структурообразующим основанием социально-культурного организма стало государство, которое выступало «верховным началом» по отношению к личности. Эти два фактора — гражданское общество и государство — являются для Грановского главными показателями истории любого общества и его готовности к развитию и прогрессивным трансформациям. Они же объясняют, почему Европа и Россия пошли разными историческими путями и почему славяне должны были цивилизационные формы общежития «выждать и выстрадать». Отдавая должное этим объективным естественным факторам их истории, Грановский не отрицал решающей роли национальных идей, складывающихся в *народный дух*, который влиял на исторические судьбы и отношения народов Европы и России, придавая им порой характер «внешней неправильности». Без учёта этого момента невозможно адекватное, то есть научно обоснованное, понимание существующих и предвидимых отношений между ними. Становление настоящего из прошлого, а будущего из настоящего Грановский связывал с переходными эпохами, в рамках которых народы ищут «нужные ответы» на требования своего времени. Им он отводил свою роль и в развитии отношений Запада и Востока.

Обращение к теме «Россия — Европа» историка Т. Н. Грановского было во многом сопоставимо с философской методологией И. В. Киреевского. Оба мыслителя ввели в исследовательский дискурс идею целостности исторического процесса, что позволило представить ход истории, во-первых, как поступательное движение от прошлого к настоящему и от него к «просматриваемому» будущему; во-вторых, как движение, детерминированное объективными, естественными законами, допускающими вариации

и вмешательство в ход событий человека; в-третьих, как процесс, «скреплённый» связью исторически-конкретных воплощений форм общежития с всечеловеческими основаниями жизни. Идея как нельзя более соответствовала запросам общественного сознания на философско-мировоззренческое осознание причастности России к европейскому историческому и социально-культурному опыту. Включение её в тему «Россия — Европа» предопределило многовекторность ответа на вопрос о месте России в европейской истории и о перспективах отношений с европейским культурным миром. Варианты ответа найдут отражение в философско-исторических моделях либералов (К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин) и консерваторов (К. Н. Леонтьев), сторонников материалистической теории прогресса (П. Л. Лавров, К. М. Михайловский) и приверженцев историософской идеи всеединства (Вл. Соловьёв, С. Н. Булгаков), историков (С. М. Соловьёв, В. О. Ключевский) и социологов (Н. И. Кареев). Каждое из направлений предложит свои решения проблемы, но все они будут исходить из признания общих оснований исторического движения, обоснование которых будет связано с философско-историческими поисками первой половины века, и прежде всего с творчеством И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Т. Н. Грановского. Разнообразие исследовательских подходов будет отражать, с одной стороны, сложившиеся к этому времени в России и в Европе политические и социально-экономические реалии, свидетельствовавшие, что европейский мир не есть мир всего человечества, с другой стороны, утверждение плюрализма в рассматриваемой проблеме. Значение будет иметь и тот факт, что для России это будет время, когда европейская культура станет восприниматься, по оценке В. В. Зеньковского, как «изнутри русская» и одновременно как объект критики. И дело будет не в «русской переимчивости» и не в накопившихся «претензиях» к Европе, а в том, что XIX век станет для Европы и России культурно единым. К этому времени, хотя и с запозданием, в Европу придёт понимание, что противопоставление себя России грозит ей замкнутостью в бытии, ограничивающем полноту её собственного культурного мира и исторической жизни, что Россия «только один, но уже неотъемлемый голос в хоре европейских голосов» [Вейдле В., 2001, с. 149], что тема «Россия — Европа» есть не только русская тема. В России это время утвердит сосуществование в общественной мысли разных точек зрения на культурную жизнь Европы, обращение к ней как к противоречивой реальности, не подлежащей однозначной оценке. Приведу в этой связи суждение Вл. Соловьёва: «Утверждаясь в своём национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-

нибудь великое или хотя бы просто значительное. <...> Это не мешало, конечно, России представлять и на пути национального обособления многие оригинальные черты, не свойственные никакой другой европейской нации» [Соловьёв В. С., 1989, с. 353]. Новыми факторами, повлиявшими на осмысление отношений с Европой, станут развившиеся экономические контакты в рамках общего процесса модернизации общественного производства и рыночных отношений, а также геополитические вызовы, которые заставят скорректировать сложившиеся ранее мысли о формах общения друг с другом и изменить представления о собственной национальной идентичности.

Заключение

Отечественная философская мысль всю первую половину XIX века была ориентирована на осмысление общечеловеческих оснований исторического процесса. В контексте этого осмысления культура представлялась доминирующей константой, несущей в себе полноту исторического и социального бытия каждого народа. Эта методологическая установка определила смысловое поле историософских ответов на вопрос о месте России в европейской истории и её отношении к Европе. В него было включено Просвещение, которое рассматривалось как новый фактор национальной истории, свидетельствующий, что Россия «вышла в жизнь общечеловеческую»; утвердилось убеждение в том, что не видеть этого — «значит не понимать ни новой европейской, ни новой русской истории» [Кавелин К. Д., 1989, с. 67]. Логика анализа была обращена к диалектике национального и общечеловеческого в их движении к цивилизованным формам общежития, позволяющим оставаться *русскими славянами*. В этом исследовательском контексте интерес фокусировался на выяснении вопроса, с какого момента этнопсихологические особенности народа «вырастают» до уровня национального самосознания и через какие структурные элементы общественной жизнедеятельности (духовной, экономической, политической) они утверждаются как осознаваемый факт национальной идентичности. Внимание фиксировалось на факте, что развитие исторически конкретных цивилизаций и культурных сообществ, как и их взаимоотношений, носит противоречивый характер, что ему свойственны временные откаты под влиянием внезапных поворотов национальной истории. Это придавало поискам новый конструктивный позитивный характер, сохраняющий свою исследовательскую ценность и сегодня.

Литература

1. Анненков П. В. Литературные воспоминания. — М.: Художественная литература, 1960. — 688 с.
2. Белинский В. Г. Россия до Петра Великого // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. — С. 123–141.
3. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — Томск: Водолей, 1996. — 160 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: «Наука», 1990. — С. 43–272.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990. — 346 с.
6. Вейдле В. Умирание искусства / Сост. В. М. Толмачёв. — М.: Республика, 2001. — 447 с.
7. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. — М.: Республика, 1997. — 368 с.
8. Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры / Сост. В. К. Кантор. — М.: Издательство «Правда», 1989. — С. 11–68.
9. Карамзин Н. М. История государства российского. Том 1. — М.: Издательство «Наука», 1989. — С. 13.
10. *Киреевский* 1998 а — Киреевский И. В. Деятнадцатый век // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: «Искусство», 1998. — С. 82–106.
11. *Киреевский* 1998 б — Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е. Е. Комаровскому) // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — С. 266–314.
12. *Киреевский* 1998 с — Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — С. 152–164.
13. Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. — М.: Наука, 1961.
14. Неретина С. С., Огурцов А. П. Время культуры. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. — 344 с.
15. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Очерк русской философии истории // Русская историософия. Антология. / Сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 3–111.

16. Одоевский В. Ф. Русские ночи. — Л.: Наука, 1975. — 319 с.
17. Сиземская И. Н. Историсофские истоки и смыслы отечественной философии истории // *Философские науки*. — 2018. № 7. — С. 7–24.
18. Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. — М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019. — 216 с.
19. Соловьёв В. С. Национальный вопрос в России. Выпуск I // *Философская публицистика*. Соч. в 2-х томах. Т. 1. — М.: Издательство «Правда», 1989. — С. 259–411.
20. Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. *История. Культура. Язык* / Сост. В. М. Живов. — М.: Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995. — С. 55–105.
21. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. — М.: Издательство «София», 1992. — 352 с.
22. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб.: «Наука», 1996. — 742 с.
23. Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — 465 с.
24. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П. Я. *Сочинения*. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 656 с.

References

1. Annenkov P. *Literaturnye vospominaniya* [Literary memories]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1960. 688 p. (In Russian.)
2. Belinskij V. “Rossiya do Petra Velikogo” [Russia before Peter the Great] in: V. Belinskij, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Moscow: Publ. Akademii nauk SSSR, 1954. Pp. 123–141. (In Russian.)
3. Berdyaev N. “Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i nachala XX veka” [The Russian Idea: The Main Problems of Russian Thought in the 19th Century and the Beginning of the 20th Century] in: *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofjy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian Post-October Abroad]. Moscow: «Nauka», 1990. Pp. 43–272. (In Russian.)
4. Berdyaev N. *Aleksej Stepanovich Homjakov* [Alexey Stepanovich Khomyakov]. Tomsk: Vodolei, 1996. 160 p. (In Russian.)

5. Berdyaev N. *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia]. Moscow: Sovetskij pisatel', 1990. 346 p. (In Russian.)
6. Chaadaev P. "Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe" [Philosophical letters. The first letter] in: P. Chaadaev, *Sochineniya* [Works]. Moscow: Publ. «Pravda», 1989. 656 p. (In Russian.)
7. Fedotov G. *Sud'ba i grekhi Rossii. T. 2.* [The fate and sins of Russia. Vol. 2.]. Moscow: Publ. «Sofiya», 1992. 352 p. (In Russian.)
8. Frank S. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St. Petersburg: «Nauka», 1996. 742 p. (In Russian.)
9. Homyakov A. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [About the old and the new. Articles and essays]. Moscow: Sovremennik, 1988. 465 p. (In Russian.)
10. Karamzin N. *Istoriya gosudarstva rossijskogo. Tom 1.* [History of Russian Government. Vol. 1.]. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1989. P. 13. (In Russian.)
11. Kavelin K. "Vzglyad na yuridicheskij byt drevnej Rossii" [A look at the legal life of ancient Russia] in: K. Kavelin, *Nash umstvennyj stroj: Stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [Our mental structure: Articles on the philosophy of Russian history and culture], ed. by V. Kantor. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989. Pp. 11–68. (In Russian.)
12. Kireevskij I. "Devyatnadcatyj vek" [Nineteenth century] in: Kireevskij I. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow: «Iskusstvo», 1998. Pp. 82–106. (In Russian.)
13. Kireevskij I. "O haraktere prosveshcheniya Evropy i ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii (Pis'mo k gr. E. E. Komarovskomu)" [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia (Letter to Count E. E. Komarovsky)] in: Kireevskij I. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Pp. 266–314. (In Russian.)
14. Kireevskij I. "V otvet A. S. Homyakovu" [In response to A. S. Khomyakov] in: Kireevskij I. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Pp. 152–164. (In Russian.)
15. *Lekcii T. N. Granovskogo po istorii srednevekov'ya* [T. N. Granovsky's lectures on the history of the Middle Ages]. Moscow: Nauka, 1961. (In Russian.)
16. Neretina S., Ogurcov A. *Vremya kul'tury* [Culture time]. St. Petersburg.: Publ. RHGI, 2000. 344 p. (In Russian.)
17. Novikova L., Sizemskaya I. "Ocherk russkoj filosofii istorii" [Essay on Russian philosophy of history] in: *Russkaya istoriosofiya. Antologiya.* [Russian historiosophy. Anthology.], ed. by L. Novikova, I. Sizemskaya. Moscow: ROSSPEN, 2006. Pp. 3–111. (In Russian.)
18. Odоеvskij V. *Russkie nochi* [Russian nights]. Lviv: Nauka, 1975. 319 p. (In Russian.)

19. Sizemskaya I. *Istoriiosofskie istoki i smysly otechestvennoj filosofii istorii* [Historiosophical origins and meanings of Russian philosophy of history]. *Philosophical sciences*, 2018, no. 7, pp. 7–24. (In Russian.)
20. Smirnov A. *Vsechlovecheskoe vs obshchechlovecheskoe* [All-human vs universal]. Moscow: ООО «Sadra», Izdatel'skij dom YASK, 2019. 216 p. (In Russian.)
21. Solov'yov V. “Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk pervyj” [The national question in Russia. Issue I] in: V. Solov'yov, *Sochinenie v dvuh tomah. T. 1.* [Philosophical journalism. Works in 2 volumes. Vol. 1.] Moscow: Publ. «Pravda», 1989. Pp. 259–411. (In Russian.)
22. Trubeckoj N. “Evropa i chelovechestvo” [Europe and humanity] in: N. Trubeckoj, *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], ed. by V. Zhivov. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress-Univers», 1995. Pp. 55–105. (In Russian.)
23. Vejdle V. *Umiranje iskusstva* [The dying of art], ed. by V. Tolmachyov. Moscow: Respublika, 2001. 447 p. (In Russian.)
24. Zen'kovskij V. *Russkie mysliteli i Evropa* [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika, 1997. 368 p. (In Russian.)

"Russia — Europe" in the mirror of Russian philosophical thought (first half of the 19th century)

Sizemskaya I. N.,

Moscow, Institute of Philosophy of Russian Academy of Science,

Chief Scientific Researcher, DPhi,

sizemskaya@mail.ru

Abstract: The article presents the interpretation of the problem "Russia — Europe" in Russian philosophical thought in the first half of the 19th century. The analysis includes questions about the role of Russia in European history and the socio-cultural factors of its national development. The author shows that during this period, the main vector of discussion of the topic was associated, on the one hand, with the idea of preserving the "national face" by the Russian people in expanding political and cultural contacts with Europe, and on the other hand, with justifying its readiness / ability to live in the world of national and cultural diversity. The Enlightenment became the initial basis of all philosophical reflections in this vein, and the

interrelation of the national and universal principles of the historical process was considered as a mechanism of the civilized life of mankind and positive contacts of peoples with each other. In this research context, the national identity of Russia correlated with the achieved level of civilization: with the nature of relations between the state and civil society, power and people, legal rights and personal freedom of citizens. Within the framework of this approach, the methodological principles of the analysis of the problem "Russia — Europe" were formed, ideas were proposed, the philosophical and worldview meanings of which, as shown in the article, correlate with the key issues of today's models and projects of Russian national development.

Keywords: russian philosophy, culture, civilization, historical process, "Russia — Europe", messianism, Enlightenment, philosophy of history, national and universal, national identity.