

О РУССКОЙ ИДЕЕ С. П. ШЕВЫРЕВА

В 1994 году в журнале "Новое литературное обозрение" была опубликована статья А. М. Пескова под названием "У истоков русского философствования: русская идея С. П. Шевырева", в которой, опираясь на косвенные доказательства - работы ученого в области филологии и критики - он блестяще показал, как "история русской словесности перерастает в русскую философию", благодаря которой "именно России и предстоит стать новым духовным лидером человечества" [1, с. 133]. В своей новой книге [2] А. М. Песков назовет прежнюю статью более точно: "Русская идея русской словесности С. П. Шевырева". Однако в таком подходе к исследуемой проблеме, на наш взгляд, теряются ее изначальные смыслы, деформируется представление о значении и месте Шевырева в русской историософии.

Опубликованный в полном тексте в 2006 году заграничный дневник [3] писателя, который он вел в 1829-1832 годах, позволяет увидеть документальную картину зарождения и развития его историософских идей, на которые живо откликаются представители его поколения, (Н. Мельгунов, Н. Рожалин, И. Киреевский и др.). Еще большую точность в изучение проблемы вносят некоторые письма Шевырева того же периода, хранящиеся в РО ИРЛИ (ПД).

Дневник Шевырева безусловно является памятником романтической литературы. Его любимый писатель и эстетик Жан-Поль (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) писал: "Есть одна безошибочная примета гениального сердца - все прочие блестящие и вспомогательные силы лишь служат ему - это новое созерцание жизни" [4, с. 93]. Нечто подобное переживает молодой Шевырев, оказавшись за границей, где и происходит "новое созерцание жизни" и своей собственной, и России. В дневнике он как будто творит мир русской жизни в обозримом (или необозримом?) будущем, осмысляя при этом родную историю, соотнося ее с европейской, размышляя о судьбе русского просвещения и культуры, участвуя в том процессе, который Г.Г.Шпет когда-то точно назвал "философствованием" [5, с. 52].

К Шевыреву в полной мере относится вывод современного ученого: "Вопрос о смысле истории является продолжением и экспликацией извечного философского вопроса о смысле человеческого существования, смысле жизни отдельного человека. Проблема смысла жизни (одной, отдельно взятой человеческой личности) и проблема смысла истории (человечества вообще, определенной этнической общности, государства и т.д.) настолько типологически сходны, что вообще-то говоря, представляют собою одну неразделимую (хотя подчас и антиномически поставленную) проблему" [6, с. 131]. Именно проблемы смысла собственного жизненного пути и исторического пути России, тесно сплетаясь между собой, станут главным содержанием как дневника Шевырева, так и его писем к Погодину, в которых писатель предвосхищает идеи славянофильства, "официальной народности", западничества, а также свою собственную судьбу, свое общественное одиночество.

С конца XIX века [7], в течение века XX [8] и до настоящего времени в русской науке прослеживается мысль об особом характере преломления шеллингианства в сознании русских интеллектуалов. "В системе взглядов русских романтиков проблема национального начала в его соотношении с историческим путем Европы были побудительной причиной и неотчлняемой частью их общемировоззренческих установок, питавших философские интересы. Выработка философского воззрения выдвигалась как условие подлинного проникновения в суть истории, судьбы народов и вытекающей отсюда общественной ориентации личности" [9, с. 45]. Комплекс этих идей учитывается А. М. Песковым, когда он обращается к исследованию историософских идеологем, преломляемых в область филологических трудов Шевырева: "Истории поэзии" (1835), "Теории поэзии" (1836), "Истории русской словесности, преимущественно древней" (1846), "Истории русской словесности", вышедшей частями с 1846 по 1860 год", критических статей из журналов "Московский наблюдатель" (1835-1837) и "Москвитянин".

Однако филологические труды писателя являются следствием его историософских исканий, которые возникают как реакция на заграничные впечатления и фиксируются на страницах дневника, обсуждаются в письмах, обращенных к другу, ученому историку М. П. Погодину.

ШЕВЫРЕВ О СВОЕОБРАЗИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПУТИ РОССИИ

В кружке любителей представления о будущем России, ее роли в истории человечества формируются под влиянием идей немецкой философской и гуманитарной мысли и отражаются в проекте просвещения Д. Веневитинова, для осуществления которого будет создан "Московский вестник". В этот период Шевыреву, самому деятельному участнику журнала, близки историософские идеи Д. Веневитинова и друзей любителей, хотя его позиция оригинальна уже в этот период, так как "он до известной черты близок к философскому течению в русской эстетике" [10, с.220], а в его филологических исканиях начинается "критическое отношение к философскому систематизму" [10, с.221]. Однако не только в эстетике и критике Шевырев отличается от своих друзей.

О самом важном для участников кружка любителей (А. И. Кошелева, Д. В. Веневитинова, В. Ф. Одоевского, И. В. Киреевского, Н. М. Рожалина) говорит в своих записках А. И. Кошелев: "Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. <...> Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любителей" (выделено мной – Н. Ц.) [11, с.51]. Для Шевырева же, родившегося в среде российского провинциального дворянства, с малых лет православная вера органична и естественна. По словам Н. П. Барсукова, "в этом дворянстве жила преданность престолу, тесно связанная с его религиозным верованием и любовью к отечеству. Подобно крепостному сословию, оно оставалось в стороне от политических потрясений, не выторговывало для себя у царей ни льгот, ни наград" [12, с.71].

Пожалуй, эти подробности хорошо объясняют глубочайшую связь Шевырева со старорусской традицией, с народной жизнью и культурой, его постоянный интерес к фольклору: былинам, песням и просторечию. Знаток немецкой литературы и философии, он стремится уже во время службы в Московском архиве Государственной коллегии иностранных дел "приобретать навык к чтению древних рукописей и старопечатных книг под руководством К.Ф.Калайдовича" [13, с.3]. Интерес к народному искусству, к русским древностям живет на страницах его заграничного дневника.

Близость к традициям православной русской жизни обуславливает своеобразие мировоззрения Шевырева. Замечательны его впечатления от событий русско-турецкой войны и признания в письме к Погодину из Рима от 27 октября 1829 года: "Состояние России теперь слава Богу: мы под Византией. Бог послал нам Царя твердого. Душа его растворена ко благу. Минута его – есть минута художника совершившего подвиг: такие минуты бывают зародышем счастья народного, благотворений царских. Пушкину надо бы воспеть наши подвиги: остановиться у ворот Константинополя и вместо меча и огня предложить ему оливу и елей – чудо достойное Русских! – Всякому свое, вот девиз наш. Мы растем не как Римская империя – это вздор. Мы выросли силами для того, чтобы благородно защищать право слабого. Дух завоеваний никогда не был духом русским: дух терпения – вот наш дух. Россия есть Гений держав, по определению Бюффона" [14] (выделено мной – Н. Ц.). Власть Николая I, которая порождает радужные надежды, победа в войне, когда русские войска остановились в 60 верстах от Константинополя, которую должен воспеть Пушкин, гуманизм политики России по отношению к другим государствам, да и общая идея Российской империи, отличающая ее от прошлого и настоящего Европы – вопросы, волнующие писателя.

Письмо свидетельствует о том, что у Шевырева в конце 1820-х – начале 1830-х годов идеи европейской философии и науки сочетаются с традиционалистским непониманием, порожденным византизмом: Россия представляется ему тем историческим и политическим обра-

зованием, которое имеет особое значение в мировом цивилизационном процессе не только в свете идей немецкой философии, но и в свете традиционных унаследованных русской культуры, что сближает писателя с Погодиным – сыном бывшего крепостного и отличает в этот период от друзей-любомудров.

Путешествие Шевырева по европейским странам, пребывание в Италии, олицетворяющей прекрасное искусство и эстетическую столицу Европы, погружение в мир европейской науки, в первую очередь исторической, способствуют его стремлению осмыслить русскую историю, задать по сей день современный вопрос: "Кто мы?" Проследим общий смысл историко-философских исканий и выводы молодого Шевырева, одержимого стремлением по-своему сказать себе и своим друзьям о предназначении отечества, об исторической миссии поколения.

Впечатления от западного мира, а также от чтения Макиавелли рождают первый вывод: "... в новой истории индивидуальное, эгоизм подавляют идею блага общего. Н^{овая} ист^{ория} есть борьба эгоизмов, борьба королей с вассалами в средних летах, королей с народом в новейших" (108). Запись сделана в сентябре 1829 года, в первый год пребывания в Италии. У Шевырева в понимании западноевропейской истории, как в будущем у славянофилов, существенны этические критерии, он осуждает в современной ему западной истории "борьбу эгоизмов", "индивидуального", что "подавляет идею блага общего", органичную для его Отечества, способную восторжествовать в будущем России. Итак, знакомство с сочинением Макиавелли приводит к славянофильским выводам задолго до формирования самой доктрины. А труды западных ученых, которые Шевырев анализирует в дневнике, подтверждают эти выводы и в области развития государства.

Неподдельный интерес писателя к трудам современных западноевропейских ученых (Гизо, Нибура, Сисмонди, Сегюра, Росси и др.) позволяет выявить самобытные черты в истории России и сразу отделить ее от западноевропейской. Так, после чтения "Historie de Russie et de Pierre le Grand" Сегюра, Шевырев отталкивается от идей "пристрастного француза", приходит к выводу о том, что "история средних веков в прочих государствах есть борьба единодержавия с вассалами и победа первого, сопряженная с освобождением низшего класса, на котором тяготела борьба сия. У нас вассалов не было. Обычай делить имения между сыновьями и наследование боковое были причиною того, что вся история наша до Иоанна представляет междуусобия князей при деятельном влиянии татар, в которых дворянства мы не видим, а крестьяне свободны" (113).

В дальнейших процессах отечественной истории Шевырев видит явления, отличающие ее в еще большей степени от истории западноевропейской: "С постепенным унижением князей возникало вокруг самовластного трона и дворянство, которое служило власти монаршей орудием, – и после победы единодержавия крестьяне закабалены: явление совершенно противное явлению европейскому. Это доказывает, что системы феодальной у нас не было" [выделено мной – Н.Ц.] (113). В постоянном стремлении сравнить историю России с западноевропейской, подчеркнуть ее оригинальность Шевырев близок Погодину, что отмечал в исторических сочинениях коллеги в свое время западник К. Д. Кавелин.

Отсутствие феодализма, каким он был в Европе, – существенная черта национальной русской истории. Эту мысль, общепринятую в науке XIX века, Шевырев развивает в дневнике и в последующие годы. Например, в 1831 году осенью он обращается к историческим трудам своих соотечественников: Н. М. Карамзина, Н. А. Полевого, М. П. Погодина.

Глубоко вчитываясь в труды Карамзина, скрупулезно осмысляя отрывки из них, писатель приходит к выводу о том, что автор "Истории государства Российского" "хотел историю России представить совершенно историей европейского государства" (313). Шевырев в дневнике 1831 года прослеживает коренные различия между историей России и Европы, приходит к выводу, что они заключены в феодализме – явлении, характерном западной истории, потому что "феодализм русский основан на родстве, не так, как прочий европейский на совокупном завоевании" (312). И еще раз повторяет: "Дело-то в том, что Россия основана не завоеванием, а добровольным уступлением власти варягам. В этом, мне кажется, должен быть главный источник различия феодализма нашего от европейского" [курсив мой – Н. Ц.] (312). Такие размышления писателя о возникнове-

нии государственности сближают его с Погодиным, предвосхищают будущие работы И. Киреевского, А. Хомякова, К. Аксакова, Ю. Самарина и некоторых других славянофилов.

Шевырев считает, что Карамзин не мог иначе написать свой труд, потому что "отражал направление века Александрова, когда Россию хотели выставить совершенно во всех отношениях европейскою.." (313). Писателю ясно, что: "Карамзин написал историю России *в европейских формах как наружно, так и внутренно* [выделено мной – Н.Ц.]. Этот взгляд на Россию как на европейское государство есть в России общий и вредный" (313). По мнению Шевырева, и события 14 декабря произошли из ложного понимания русской истории.

Оглядываясь на недавнюю историю, он твердо убежден, что настал момент исторической самоидентификации, в результате которой следует "скромно показать, что мы азиатцы, преобразованные в европейцев. Тогда только извинится медленность нашего образования" (313). Шевырев пытается ответить на те вопросы о России, русском просвещении, которые были заданы еще Д. В. Веневитиновым, считавшим бедой родного Отечества слишком быстро принятые извне плоды европейского просвещения и науки.

Спор писателя с историей Карамзина в каких-то моментах носит принципиальный характер, даже вызывает ассоциации с историей Н. Полевого, который тоже испытывает, по его мнению, влияние западноевропейской науки - исследований Нибура и Тьерри. При этом писатель не один раз повторится об особом в России "*наследственном, родовом* феодализме" [выделено автором – Н. Ц.] (315). Особые черты русского феодализма он связывает с "главным и основным правилом в системе уделов", основанном на "признании главою князей старшего в роде" (315). Право старшего в роде объясняет то, что Владимир Мономах уступил Святополку, что Изяслав и Ростислав были великими князьями и т.д.

Даже причины войн Новгорода с князьями, междоусобицы ольговичей и владимирцев и др., т.е. всю "темную часть нашей истории", по определению Шевырева, можно понять, помня "основное правило в системе уделов". Писатель рисует в дневнике подробные схемы родословных Ярослава, сына Владимира, Владимира Мономаха, Георгия Долгорукого с тем, чтобы доказать свою мысль.

И новгородскую вольную республику Шевырев видит по-своему: "новгородцы просто следовали закону, который заключался в договоре их с князьями, или призванными. <...> Новгородская вольность лучшим образом доказывает, что добровольною уступкою, а не завоеванием основалась Россия, ибо покоренные народы с своими завоевателями договоров не делают, как новгородцы то делали с нашими князьями" (319). Этот вывод Шевырева подтверждает современный ученый, анализирующий сущность вечевого строя на основании археологических раскопок, проводившихся в течение 70 лет в Новгороде и опираясь на содержание берестяных грамот XI - XII вв.: "Изложенные наблюдения дают основу для понимания принципиальной разницы между вечеви строем северо-западных территорий Руси и княжеским строем центральной и южной Руси. Если в Новгороде политический строй был основан на договоре, то на юге князь пользовался неограниченной властью завоевателя" [15, с. 71].

Настойчиво опровергая мысль Карамзина о европейском характере русской истории, как его понимал Шевырев, он татарское нашествие тоже объясняет по-своему: неверно, что "нашествие Батыево ниспровергло Россию" (321). Выступая против "общего места" в исторических представлениях своих современников, Шевырев выдвигает свои доказательства самобытности русской истории, утверждая, что "самая вера удаляла нас от европейского мира" (322).

В *православной вере и особых чертах русского национального характера* видит он главные причины, которые делают историю России отличной от западноевропейской. Свои выводы писатель, подтверждает замечаниями, высказанными еще Герберштейном, дипломатом на службе Священной Римской империи в XVI веке, оставившим "Записки о Московии". Анализируя его труд, соотнося его с историей Карамзина, соглашаясь и споря с каждым из них, Шевырев утверждает, что русская история, национальный характер народа развиваются по-своему и имеют черты сугубо самобытные. Особой в России является и форма правления.

Самодержавие - это национальная разновидность власти, отвечающая характеру русского человека, гарантия целостности и благополучия страны, ее процветания. Такой вывод относится к осени 1831 года. Для Шевырева предельно ясно, что православная вера, как и самодержавие, отличают Россию от Европы, отвечают русскому национальному характеру, что русская вера и русская монархия нераздельны. В его историософских построениях подчеркивается единство следующих категорий: православия, самодержавия, народности.

Вывод о великом значении самодержавия как национальной формы правления в России появляется всякий раз, когда писатель приступает к чтению европейских научных новинок. В конце 1831 года он знакомится с работами итальянского политэконома и криминалиста Росси и вместе с Кошелевым А. И. и своим воспитанником А. Волконским посещает его публичные лекции в Женеве. Записывая свои впечатления о лекциях по уголовному праву, по истории Швейцарии, Шевырев думает о будущем России: "Основание оной есть символ всей России и первое доказательство, что самодержавием она будет образована" (377).

Или в начале 1832 года, штудиря книгу "Cours d Histoire moderne par Guizot", Шевырев не только уясняет для себя особенности магометанской религии, но делает вывод, относящийся к пониманию русского самодержавия и его сути: "Деспотизм теократический, монархический неоднократно обретали даже любовь народную. <...> Причина та, что в теократии, в монархии власть действует во имя твердой веры, общей властелину и подвластному; он есть представитель, исполнитель другой власти, возвышенной над другими властями человеческими; он говорит и действует во имя Божества или от идеи общей,..." [курсив мой – Н.Ц.] (384).

Такое понимание русского самодержавия как власти, данной от Бога, обращенной к народному миру, молодой Шевырев выразит в дневнике не один раз.

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ШЕВЫРЕВА И ТЕОРИЯ "ОФИЦИАЛЬНОЙ НАРОДНОСТИ" С. С. УВАРОВА

Постоянно варьирующаяся и повторяющаяся в дневнике мысль о единстве формы власти (самодержавие) и особых свойств национального характера (терпение, "безусловное повиновение царю"), а также православной веры как главной основы русской жизни в Шевыреве выявляет предшественника Уварова и его государственной доктрины ("самодержавие, православие, народность"). В отношении к другу писателя Погодину подобный вывод современный исследователь делает на основании его исторических работ, в которых историк утверждал: "Россию всегда спасало и спасет ... самодержавие, сильное государство, народ, носящий "во глубине своего сердца сознание объединенной Русской земли, объединенной Святой Руси"; вера православная, готовая на всякие жертвы..." [16, с.259].

В современной науке теорию "официальной народности" принято справедливо считать "одним из первых проявлений русской национальной идеи, сформулированной на государственном уровне" [17]. Прежде чем она станет предметом пропаганды С. С. Уварова, в общих чертах она была изложена историографом и писателем Н. М. Карамзиным, которого так внимательно изучал Шевырев за границей. Карамзин в "Записке о древней и новой России" "высказал мысль о том, что основой государственного бытия может быть только единство монархии, православной веры и национальной самобытности" [18, с.11].

Как соответствуют представления Шевырева "официальной народности" Уварова? Ведь считал же А. Н. Пыпин, создатель термина "официальная народность", его "синонимом крепостного права" [19, с.37], что опровергает современный исследователь, приходя к выводу, "что под народностью Уваров разумел национальную культуру и национальный дух русского народа, отличающий его от прочих народов мира" [19, с.28]. Такое понимание народности вполне мог разделить Шевырев.

Цимбаев Н. И. полагает, что "в действительности вовсе не идея народности, хотя бы в консервативном ее варианте, одушевляла Уварова. "Народность" здесь была вынужденной уступкой "духу времени", данью, которую Уваров платил немецкой философии (принцип триады

был характерен для Канта, Фихте, Гегеля), европейскому романтизму (с его интересом к истории отдельных народов и ее неповторимости, пиететом к исторически сложившемуся национальному характеру, идеализацией прошлого)" [29, с.30]. Соглашается с мнением Цимбаева В. А. Кошелев: "Собственно идея народности и ее существо волновали Уварова мало..." [21, с.130].

Зарубежный исследователь, называя Уварова "династическим националистом", видит преобладание идеи государственности в его теории и деятельности, считая, что "в его концепции народности не нашлось места созидательному участию самого народа, что лишало ее привлекательности и живости, свойственных теориям романтиков" [22, с.125].

Современный ученый утверждает, что у министра просвещения "понятие "народность" осталось достаточно неопределенным. Очевидно, Уваров не стремился точно очертить его смысловые границы. Это должны были, по-видимому, сделать своей жизнью и трудами конкретные представители отечественной образованности" [23, с.106]. Шевырев и Погодин станут именно такими "представителями отечественной образованности".

Если в вопросе о соотношении "народности" Уварова и Шевырева нет определенности, то замечательно единство представлений о "народности" Шевырева и его коллег: Н.И.Казаков, подробно анализируя понятие "народность" в речах ученых и преподавателей российских учебных заведений, относящихся ко времени начала уваровской карьеры в качестве министра просвещения, приводит, на наш взгляд, интересные наблюдения. По мнению исследователя, в середине 30-х годов XIX века филологи, среди них В. Межевич (старший учитель Московского дворянского института), И.И. Дмитриев (профессор Московского университета), а также философы, среди них А.Аристов (профессор Ярославского лицея), Д.А.Карпов (профессор Санкт-Петербургского университета) и другие ученые считают, что народность "есть сознание своей самобытности, сознание своей национальной идеи" [19, с.16].

В.Межевич призывает изучать историю своего народа, собирать остатки памятников письменности, создать "слово русское в поэзии" [19, с.17]. И.И.Давыдов, учитель Шевырева, считает важным делом времени "хранить во всей чистоте и обогатить отечественный язык, орган нашего православия и самодержавия, содействовать развитию народной, самобытной словесности, этого самопознания нашего и цвета жизни" [19, с.20]. Д.А.Карпов, его коллеги философы и другие деятели русской культуры требуют создания национальной философии, а также "отказаться от преклонения перед западной мыслью и западными литературными образцами" [19, с.20].

Шевырев активно разделяет мнения своих коллег: собирает памятники письменности и изучает их, подобно В.Межевичу; особое внимание в созданном за границей проекте русского просвещения уделяет проблеме современного литературного языка, подобно его учителю И.И. Давыдову; не просто требует создания национальной философии, подобно Д.А. Карпову, но выступает ее создателем на страницах своего дневника.

Молодого Шевырева с Уваровым по-настоящему могло сближать понимание задач русского просвещения. Современный исследователь считает, что "... основная мысль Уварова ясна - для того, чтобы неизбежные с течением времени перемены не вызвали опасных смут, необходимо утвердить в новом поколении европейски образованных русских людей неразрывную связь национального самосознания с Православной верой и чувством верноподданнического долга перед царем-самодержцем" [19, с.107]. В дневнике Шевырев не раз говорит о подобном понимании собственного долга перед отечеством. Даже отношение к "русской национальной самобытности", отличавшее Шевырева от бывшихлюбомудров, могло сблизить их с Уваровым, "доктрина" которого, по словам А. М. Пескова, "этим обиходным представлениям о русской вере в Бога и верности престолу ... придала концептуальное значение" [2, с.21-22]. Хотя существует и другое мнение: "у Уварова мы не найдем живой сознательной связи с православной святоотеческой традицией; с ней он если и был знаком, то более чем поверхностно. По мировоззрению он скорее оставался европейским консерватором-романтиком. Ему были близки Ф.-Р. Шатобриан, Ф. фон Баадер, отчасти А. Гакстгаузен. В нем, как в государственном деятеле, воля и характер сочетались с устойчивым пессимизмом..." [19, с.107].

О значении немецкой идеологии (особенно Ф.Шлегеля) в формировании "трехчленной формулы" Уварова подробно говорит современный ученый, который опирается на наблюдения М. М. Шевченко, заметившего, что министр просвещения "перефразировал старинный военный девиз "За Веру, Царя и Отечество!" "Конкретные, эмоционально ощутимые патриотические символы ... сменяются здесь [в формуле Уварова – Н. Ц.] историческими институтами национальной жизни и абстрактными принципами" [24, с.367-368]. Для Шевырева в деле национального просвещения не могло быть ничего абстрактного. И в своей деятельности он, несомненно, "абстрактным принципам" противопоставлял труд ученого и педагога, обращая изучение национальной литературы, языка, истории к проблемам современной жизни, к своим современникам.

Отношение к вере тоже могло разделять их, потому что, по словам А. Зорина, "личная религиозность самого Уварова... была весьма относительной" [24, с.361]. Однако, несмотря на различия, Шевырев, осмысливший исторически сложившиеся основы русской жизни и власти, особенности национального характера, сознательно откликается на триаду Уварова, потому что она в целом отвечает его мировоззрению. Необходимо подчеркнуть, что осмысление исторической судьбы России молодым ученым почти совпадает по времени с правительственной политикой, с действиями на поприще просвещения Уварова, выразителя этой политики. После приезда из Италии Шевырев воспринимает службу в университете как высокую миссию, как роль государственного человека, каким он в сущности и предстает в заграничном дневнике.

Но вернемся к дневнику, в котором при объяснении формы власти в России Шевырев сознательно противоречит тому, как ее понимают иностранцы, стремится возвысить ее, придать ей нравственный ореол: "Сия неограниченная власть монарха казалась иноземцам *тираниею*: они в легкомысленном суждении своем забывали, что *тирания* есть только злоупотребления самодержавия, являясь и в республиках, когда сильные граждане или сановники утесняют общество. Самодержавие не есть отсутствие законов, ибо где *обязанность*, там и *закон*; никто же и никогда не сомневался в обязанности монархов блюсти счастье народное" (324). Итак, самодержавие и "счастье народное" в историософских построениях Шевырева находятся в естественной и прямой зависимости. А значит, благоденствие России определено самодержавной властью. Для верного староотеческим традициям Шевырева аксиомой является мысль о том, что у самодержца есть самые прямые обязанности перед народом. Вот почему он никогда не мог принять философию Гегеля, который абсолютизировал государство как "цель человечества" [25, с.22].

Не только для Шевырева, но и для других современных ему историков, упоминаемых в дневнике (Н.М.Карамзина, Н.А.Полевого, М.П. Погодина), самодержавие - естественная и единственная форма правления в России. Совершенно очевидно, что эта общепринятая точка зрения восходит к "Записке о древней и новой России" Карамзина, " поданной в 1811 г. Александру I в качестве дворянской программы и направленной против реформ Сперанского. <...> Российское единодержавие – таков первый элемент историко-политической концепции Карамзина" [26, с.203]. Противопоставляя идеал консервативной традиции ("Дворянство и духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми - государь, единственный законодатель, единственный источник властей" [26, с.204]) буржуазной революционности Западной Европы, Карамзин не принимает реформы Петра I, который, по его мнению, исказил естественный ход русской истории.

Отношение к Петру в корне различает представления Шевырева и Карамзина о том, как развивается русская история. Несомненно, что, отталкиваясь от Карамзина, и в незначительных деталях споря с Погодиным, писатель во многом в понимании русской истории идет за своим другом и единомышленником, который тоже сравнивал историю России с историей Запада. Причем и Погодин утверждал, что "государство на Руси началось вследствие призвания, "полюбовной сделки". На Западе оно обязано своим происхождением завоеванию" [16, с.257]. Даже русский национальный характер они понимают похоже: "Погодин подчеркивал особенности характера народа - терпеливость, покорность, равнодушие, в противоположность западной раздражительности" [16, с.259]. Сравнивая взгляды Шевырева и Погодина, можно прийти к заключению, что они объясняли особенности исторического пути России, исходя из традиций отечественной историог-

рафии. Но при этом вносили какие-то свои замечания, приходили к своим собственным выводам. В их представлениях принципиальным было деление истории России на допетровскую и послепетровскую с акцентированием на азиатское начало в характере русского народа.

Такая особенность национального характера способна объяснить, по мнению Шевырева, явление самозванцев в России, потому что "русский народ, ослепленный своим внутренним чувством, не мог согласиться, чтоб бог забыл его и отнял у него корень царской, хватался за призраки" (327). Если в истории Европы не было самозванцев, то в азиатской, в частности, в персидской их было много. "Это происходит оттого, что в Европе царь никогда не был окружен блеском божества. Видеть в царе бога мысль азиатская" (327), – делает вывод Шевырев. Такие представления писателя объясняют его мнение, почему "Европа возводит царей на плахи, а Россия никогда не доживет до этого..." (327).

В связи с этим утверждением объяснена им современная отечественная история: "У нас нет междоусобиц: восшествие на престол Николая считается с минуты смерти Александра. Он уже был наречен Богом." (327). Без царя в России, по мнению писателя, возможен лишь хаос.

Для Шевырева новая эпоха русской истории связана с именем Петра Великого. Несомненно, что восприятие Петра I у Шевырева свое, совершенно особое, в большой степени субъективное. Он постоянно оглядывается на своего кумира, прощает ему все грехи и пороки, придумывает пословицу для русских: "Будь [христианином] человеком по Христу, будь русским по Петру" (187), чтобы следовать ей в жизни. Он даже собственное имя осознает как некий знак отношения или связи с ним. После придуманной пословицы Шевырев записывает: "Я очень рад, что отец мой назывался Петром. Да буду я венец от камене честной" (187). В этом признании присутствуют и большие надежды на славу *преобразователя*, каким был Петр, и смиренная готовность к такому же *служению*, к которому был призван ревностный ученик Христа Петр ("был назван камнем, на котором основана церковь" [27]) [выделено мной – Н.Ц.].

Шевырев воспринимает свое имя так, как впоследствии объяснит П.Флоренский: "Имя оценивается Церковью, а за нею - и всем православным народом, как *тип*, как духовная конкретная норма личностного бытия, как *идея*, а святой как наилучший выразитель, свое эмпирическое существование соделавший прозрачным так, что чрез него нам светит благороднейший свет данного имени" [28, с.38]. С именем Петра для молодого Шевырева связаны два равных по значимости смысла: слава преобразователя и смиренное служение в деле преобразования. В чувстве причастности к личности Петра, в стремлении соизмерить себя с ним у писателя присутствует трагический элемент. Он осознает историческую миссию и свою, и своего поколения как жертвенное служение во имя общественного предназначения - во имя русского просвещения.

В письме Погодину из Рима он это хорошо объяснит: "Мне часто приходит мысль: всякому из нас по частям должно продолжать дело Петра и потом еще готовить Россию и к обратному плану, т.е. возвращать русских к русскому. Надо бы нам вербовать Петров из высшего класса: *у нас нужен Христос или князь профессор, т.е. искупитель ученого звания, так как Петр был искупитель России*" [14] (курсив мой – Н. Ц.). Под влиянием православного *пасхального жизнепонимания* Шевырев *сакрализует* образ Петра. К. Д. Кавелин, анализирующий труды Погодина, пришел к выводу, что в работах историка "Петр был для России все; что он действовал как ее воплощенный идеал, и во имя ее же действовал как ее воспитатель, исправитель, опекун и наставник" [29]. Выводы К. Д. Кавелина правомерно отнести к восприятию Петра Шевыревым.

"БУДЬ ... ЧЕЛОВЕКОМ ПО ХРИСТУ, БУДЬ РУССКИМ ПО ПЕТРУ", ИЛИ ПРОЕКТ РОССИЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Понимание личности Петра, его значения в истории России у Шевырева отличное от Карамзина, от представлений некоторых будущих славянофилов, сближается с историософией Погодина и будущих западников. Тема Петра в дневнике развивается в течение всех лет. На рубеже 20-30-х годов, как считает М.Аронсон, "тема Петра в ее разнообразных значениях ("революция сверху" или "Россия и Европа") – это большая общественная тема того времени и, не-

смотря на различные ее трактовки, единая тема преобразования России. Это единый комплекс проблем, выдвинутых самой жизнью..." [30].

В дневнике тема Петра начинается в стихотворном тексте, записанном 9 августа 1829 года под названием "Пет/ербург/роград". По словам исследователей, это "стихотворная вариация" к записи в дневнике от 13 июля 1830 года о том, что "Петр Первый прорубил первые врата... Екатерина Вторая прорубила вторые..." [31, с.264-265]. В стихотворении сказано все самое важное для Шевырева о самодержце, способном быть сильнее морской стихии и победить ее. Начинаются стихи диалогом самодержца с морской стихией, а заканчиваются монологом Петра: за ним последнее слово, потому что он победитель. Петр - строитель великого города, который, по его же велению "Просвещенья будет оком", куда "чуждые народы" принесли "Дань наук и плод свободы" (97).

Е.А.Маймин справедливо называет стихотворение, в конечном варианте получившее название "Петроград", "историко-концепционным", соотносит его с написанными в конце 20-х годов пушкинскими "Стансами" и "Полтавой". Исследователь приходит к выводу, что "Шевырев трактует тему, исходя из идеи просвещения, которому он, вместе с другими любомудрами, придавал первостепенное значение. То, что Петр – просветитель России, и делает его для Шевырева безусловно положительным героем" [32, с.95].

Стихотворение "Петроград" соотносится с письмом к Погодину от 27 октября 1829 года, в котором, напомним, представление о Петре-просветителе дополняется другими смыслами: он "искупитель России", трагический, но отнюдь не деспотический образ. В деле русского просвещения и образования рядом с Петром Шевырев каждому из своих близких друзей находит область применения и путь, повторяющий путь Спасителя.

Как историк, Погодин, по мнению писателя, должен стать автором истории о Петре Великом. "Наш путь – не путь крови (как французский), а путь труда, терпения, путь Христов. <...> Итак согласно с этим, теперь надо огненным пером написать историю Петра так, чтобы она врезалась во всех Русских от вельможи до сапожника. И это, друг мой, твое дело: примись ка и напиши Евангелие Русское. В ожидании твоей истории, я каждое утро вместо библии буду читать Голикова. Ты сделаешь это эпически, а я, может быть, после Ромула, вдохновенный тобой, выставлю его на сцену" [14], – рассуждает в письме к другу Шевырев. Таким образом, миссия его поколения, в отличие от поколения декабристов, Шевыревым сформулирована: она будет связана с областью просвещения, с "путем труда и терпения", с "путем Христа". Сравните с определением Веневитинова, который просвещение называет "самопознанием".

По мнению писателя, Петр – великий просветитель на все времена, определяющий жизненный путь его самого, его друзей и современников, среди которых обязательно должны быть люди высшего сословия. Чтобы оказать действенное влияние в области просвещения на русское общество, как считает Шевырев, нужна пропаганда личности Петра в разных формах: в научном сочинении или в художественном воплощении, например, в драме. Сам Шевырев пишет в Италии стихотворение "Петроград". Он уверен, что образ Петра-просветителя нужен, необходим как благотворный пример и для современной власти.

Правление Николая I вызывает у него большие ожидания и надежды, представляется ему обращенным "ко благу" страны и народа. А в истории России, в чем твердо убежден писатель, все лучшие качества монархии исходят от Петра. Как будто желая найти подтверждения своим представлениям, писатель изучает исторические сочинения о русской истории европейских авторов.

Так, читая книгу Сегюра "Historie de Russie et de Pierre le Grand" (Paris, 1829), Шевырев убеждается, что "историю такого человека должен писать русский, ибо он только может чувствовать все величие и живо перенестись в положение Петрово" (114). Здесь же писатель высказывает свое, восхищенное, прямолинейное и пристрастное отношение к самодержцу: "В этом человеке все примыкает к великому центру, и все действия, даже порочные, оправдываются"(114). Так сказано в записи конца 1829 года.

В марте 1830 года Шевырев записывает: "Петр заранее видел, к чему назначена Россия, а мы /всегда/ все должны подражать ему, как образцу, как Христу Русскому" (128). В июне 1830

года уже вся русская история осмыслена Шевыревым как "история преобразования народа азиатского в европейский". Русскую историю, по мнению писателя, разделяет на два периода великая фигура Петра: "азиатский до Петра и европейский от Петра" (147).

Мысль о сравнении Петра с Христом, о чем Шевырев писал в письме к Погодину, высказана писателем не однажды и в дневнике, в котором писатель пытается соотнести тип Петра с легендарными личностями. Среди них Христос ("тип всего человечества"), Ромул ("тип древнего римлянина"). Не так ли западник Белинский сравнивал Петра Великого с Самсоном, имеющим, по словам А. М. Пескова, "черты культурного героя и демиурга" [2, с. 74]. Однако Шевыреву важно подчеркнуть совсем другое: "Петр есть тип чисто русского; в нем есть сходство с Христом: как Бог съемлет с себя божество и облекается человеком, чтоб показать человеку как быть человеком, так и Петр Великий съемлет с себя божество земное (величество), чтобы показать русскому как быть русским. Жизнь Петра есть русское евангелие" (187), - делает вывод Шевырев, создавая и в дневниковых записях *сакральный* образ русского самодержца. В отличие от Шевырева и Погодина у либерального историка Соловьева, по словам А. Л. Шапиро, "Петр утрачивает свое сверхъестественное значение, а его деятельность теряет характер случайности" [33, с. 413].

По-видимому, Шевыреву хотелось придать русскому самодержцу черты Спасителя, совершившего подвиг великого самопожертвования, смирения и любви, чтобы приблизить его к национальному характеру, который в его понимании должен также иметь божественные качества: чистоту и силу духа, готовность к страданию и жертвенности. Придуманные писателем и сознательно им выделяемые, эти черты русский человек непременно должен сделать своими, подражать им, читая сочинения о великом царе-спасителе России. Так в дневнике Шевырева активно проявляются его воспитательные потенции, которые найдут воплощение в общем проекте российского просвещения.

В декабре 1830 года в дневнике появится новое сравнение: Геркулеса и Петра. Оба одушевлены "благам человечества". По мнению Шевырева, "деспот, одушевленный благом человечества, есть бог воплощенный" (212). Таким образом, писатель готов простить деспотизм, призванный на благо. У него даже рождается идея своеобразного памятника: "Великий художник, который поймет идею Петра и Геркулеса, представит Геркулеса в чертах Петра, и апофеоза дубины будет палица, а кожу львиную он может сшить из бород азиатских" (213).

Показателен вывод: "Петр и Геркулес - одно явление. Геркулес водворяет человечество в людях; Петр водворяет европейство (т.е. образованное человечество) в россиянах. Оба - деспоты, оба - боги воплощенные" (213). Снова происходит уподобление Петра Богу, который может быть деспотом во благо российского образования и родной истории. Напомним, что в представлениях автора дневника "Деспотизм теократический, монархический неоднократно обретали даже любовь народную. <...> Причина та, что <...> он (властелин Н. Ц) *говорит и действует во имя Божества или от идеи общей*,," [курсив мой - Н.Ц.] (384). Значит, по твердому убеждению Шевырева, у самодержавной власти, действующей "во имя Божества", есть самые прямые обязательства перед своим народом, равно, как и у народа, перед властью. Подобно рассуждали об отношениях народа и власти славянофилы.

Необходимо заметить, что Карамзин, по наблюдениям Ю.М.Лотмана, "в "Записке о древней и новой России" ... утверждал, что сам народ в первоначальном договоре с царями уполномочил их "жертвовать частью для спасения целого." Право лишать свободы гражданина во имя интересов дворянского государства, торжественно именуемых общим благом, распространяется и на отношения между государствами" [34, с. 347].

Шевырев мечтает видеть похожими национальный характер и характер Петра. И это значит, что русский, в его понимании, способен к постоянному терпеливому, а иногда и жертвенному, действию в науке, просвещении, искусстве, способен к самоотречению в деятельности на благо Отечества. Свой нравственный императив Шевырев с легкостью переносит на современников, которые должны разделить с ним и его друзьями все трудности исполнения проекта просвещения. И в этом общем деле самым верным помощником для писателя может быть самодержец.

С царем-реформатором, утверждает Шевырев, "в России должно делать заговоры не с народом, а с царем против народа, ибо в народе главное препятствие к образованию, а в царях всегда есть желание оно по толчку, данному Петром Великим" (197). В этом выводе Шевырева о благотворности насаждаемого властью просвещения в России можно усмотреть проявления его гражданской позиции и сильнейшее желание следовать примеру Петра. Но совсем не то, о чем пишет исследователь: "Таким образом, просвещение – это цель, и средство, осуществляемое во имя народа против народа. Мысль крайне симптоматичная. Идея осчастливливания народа вопреки воле самого народа – принцип, пронизывающий русскую радикальную идеологию, особенно в ее крайних экстремистских выражениях, оказывается присущей и русскому просветительству в его наиболее охранительном выражении" [9, с.62]. Если учесть материалы писем Шевырева, неизвестных исследователю, то в контексте им сказанного Петр Великий окажется причисленным к "охранителям".

Для Шевырева важна идея просвещенного царя и власти, заинтересованной в реформаторской политике в области образования и воспитания народа. Можно предположить, что проект Российского просвещения, который изложен на страницах дневника 9 августа 1830 года, он мечтал воплотить, опираясь на сочувствие, понимание, помощь просвещенного монарха. Отношение его к власти Николая I было искренним: в Шевыреве и его товарищах живут так же, как и в Пушкине, ожидания.

Таким образом, за границей происходит самоидентификация Шевырева в его национальной принадлежности, гражданской сущности и предназначении. Наряду с этим в его сознании происходит и процесс исторической самоидентификации России в отношении к Европе.

Дневник Шевырева первой его заграничной поездки в 1830-1832 годах можно классифицировать как "один из первых опытов русского "философствования", причем опыт, почти наглядно раскрывающий психологический механизм этого дискурса – всемирно-историческая идентификация России совершается в процессе нравственной идентификации личности и наоборот" [2, с.134].

Как будто о Шевыреве в свое время писал Л. С. Франк: "Философия истории и социальная философия... – вот главные темы русской философии. Самое значительное... созданное русскими мыслителями, относится к этой области. К ней же принадлежит одна из крупных проблем... об отношении русского мира к культуре Западной Европы, и особенности ее духа" [35, с.313].

К историсофским рассуждениям Шевырева самое прямое отношение имеет также вывод философа начала XX века Г. Г. Шпета: "Нет истории, которая так заботилась бы о завтрашнем дне, как русская. Потому *русская философия – утопична* насквозь, даже – как ни противоречиво это – в своем романтическом настроении. Россия – не просто в будущем, но в будущем вселенском. Задачи ее – всемирные, и она сама для себя – мировая задача" [5, с.52]. "Мировая задача" Отечества может быть решена для православного человека Шевырева только с твердой верой в опыт реформаторской политики Петра – русского Христа.

Он восхищается практической утопией Петра I, идею и воплощение которой объясняет Б.Ф. Егоров: "Утопична была структурная составляющая плана: не меняя жесткую, деспотическую социальную иерархию, создать процветающую во всех смыслах державу (процветающую экономически, политически, культурно). Не менее утопичным был и временной интервал: Петру хотелось все сделать моментально, "здесь и сейчас", по сказочной формуле "сказано – сделано" [36, с.66]. Откровенно восхищаясь "сильной рукой" самодержца, Шевырев, несомненно, знавший о последствиях страшных реформ, открывается перед нами как максималист, способный в своей жизни на первое место поставить надличные интересы и государственное служение.

В отличие от Веневитинова, свою утопию Шевырев обращает не только к исторической судьбе России и ее будущему в пространстве Европы, к области просвещения и гуманитарного знания, но к области *воспитания* [подчеркнуто мной – Н.Ц.]. Размышляя над разными проблемами воспитания, Шевырев в дневнике придумывает проекты обучения мировой истории или мировой культуре при помощи кукол или "Проект эстетического музея" при Московском университете, который подробно излагает в письме Погодину от 6 марта 1830 года. В нем он

планирует 8 отделений, охватывающих памятники от египетского и этрусского искусства до современной ему скульптуры [37].

Русская идея Шевырева оформляется под влиянием примера петровских реформ: "Петр водворяет европейство (т. е. образованное человечество) в россиянах" (213). Для исполнения своей исторической миссии и достижения будущего лидерства в пространстве Европы Россия в своем просвещении должна соединить лучшие достижения европейской науки, искусства, философии, практической и общественной жизни. При этом в проекте просвещения и воспитания первенство принадлежит "своей вере", что отличает Шевырева от Веневитинова.

9 августа 1830 года Шевырев записывает: "В воспитании русском после своей веры, своего Отечества и своего языка, которые да будут его центром, ибо цель русского все-таки Россия, хотя русское понятие об отечестве должно ближе, нежели кто-нибудь из других народов, сливать с понятием о человечестве, ибо ведь Россию только можем мы действовать и на человечество, итак, после помянутого да войдут в состав воспитания русского изучение философии германской, но изложенной с ясностью француза, искусства итальянского, но по теории умных [и] ясных немцев, законодательства французского, но только в Монтескье, а не в крайностях, и при том с разумным применением к отечественному, практической жизни английской с разумным применением к местности русской, т. е. к ее климату, почве, характеру народа, нуждам и прочее" (182).

Итак, в основе проекта российского воспитания и просвещения лежит идея эклектического соединения лучших достижений европейской науки, в корне отличающаяся от просветительского проекта Веневитинова, в котором главная роль отведена философии и применению оной ко всем эпохам наук и искусств" [38, с. 9].

Шевырев в главной идее своего проекта, подобно Петру I, "водворяет европейство", мечтая приобщить к европейскому уровню русскую культуру и науку. Широкий гуманистический подход в понимании культурных и научных ценностей разных стран в духе Гердера позволяет сделать вывод о том, что еще нет враждебного противопоставления России Западу, хотя автор постоянно обращается к осмыслению особенности русского исторического пути, русского национального характера. Например, в записи 9 октября 1830 года можно прочесть: "Отдавая справедливость всем и каждому из народов европейских, не забудем мы, русские, что истина, добродетель и изящество – три цели человеческие ... выше всего и будем в себе тесно сливать сии три идеи с идеею России: вот единое средство нам достойно и человечески удержать свой народный характер при бесстрастии к чужому" (182). Мечтая о таких особенностях духовного мира русского человека, его национального характера, наделяя его божественными чертами, способностью идти за Спасителем, в роли которого Шевырев видит себя и своих друзей, и позволит выполнить главный его проект воспитания и просвещения, осуществить русскую идею.

Шевырев осознает сложность задач, стоящих перед русским человеком. Так, летом 1830 года он записывает в дневнике следующее: "Всего труднее быть истинно русским, ибо надо с беспристрастием к другим народам-предшественникам сохранить свой характер: потому-то крайность, в которую впадают и будут впадать русские, если не водворится у нас русское воспитание, есть устремление к чужому и от сего проистекающая бесхарактерность. Надо бы русских воспитывать в духе терпимости ко всему иноземному и в жаркой любви ко всему отечественному" (181).

Сам Шевырев уверен, что для воспитания истинного русского характера "надо живописцу нарисовать Петра, ваятелю изваять его, поэту изобразить его в песне... историку рассказать всю жизнь его..." (187). А он готов "написать роман, в коем изобразит идеал воспитания русского в русских нравах. Герой моего романа будет называться Петр" (188).

Итак, позиция Шевырева с конца 1829 - начала 30-х годов заключается в твердом убеждении: Петр Великий – единственный пример истинного реформатора, достойного для подражания в деле служения Отечеству. В таком отношении к самодержцу он оказывается близким как ни странно декабристам, а не Н.М. Карамзину. Современный ученый замечает, что восприятие Петра "как образцового царя-реформатора, реформатора на все времена, было свойственно ... молодому поколению образованных русских в конце александровского царства-

ния. Но в отличие от Н.М. Карамзина, писавшего о любви к Отечеству и осуждавшего Петра с консервативных позиций, отличительной чертой людей нового декабристского круга стало сочетание патриотических идей. Эту линию в полемике о Петре по-своему продолжают классические славянофилы" [39, с.9].

Как отмечает исследователь, "в николаевскую эпоху почитание Петра Великого становится одним из слагаемых официальной идеологии" [39, с.9]. Совершенно не случайно в 1830-е годы Шевыреву она близка, он естественно чувствует себя государственным человеком, осознанно избравшим университетскую кафедру в качестве жизненного поприща и уяснившим себе собственное предназначение, исходя из своеобразия исторической судьбы России, великой роли в ней Петра, вообще самодержавной власти, православной веры, русского национального характера.

В своем геополитическом проекте Шевырев стремится заглянуть в будущее России и понять ее отношения с Европой: "Со временем история Европы будет борьбою франков с словенами, но до этого Россия должна соединить всю словенщину около своего великого центра. Разве одни поляки нам изменят, ибо они слишком западны" (197). Далеко ведущим мечтам о великом будущем Отечества, объединяющего славянский мир, Шевырев никогда не изменит.

В дневнике писатель выступает истинным реформатором в разных отраслях гуманитарного знания. Он составляет наброски к "эстетике для русских" "в порядке историческом", занимается интерпретацией художественных текстов Гомера и других крупнейших авторов античности, средневековья, поэтов и писателей Нового времени, как будто готовя материалы к будущей диалогии ("История поэзии", "Теория поэзии"), к сочинению "Дант и его век", вышедшим в свет уже после приезда писателя из Италии. Справедливо, что в них выявится "суть его собственной исторической миссии в России" [2, с.63] в качестве ученого, нового Лессинга. Необходимо отметить, что именно на страницах дневника в период 1829-1832 годов воплотится огромный труд Шевырева в области русской филологической науки [40].

Таким образом, проекты Шевырева в гуманитарной области, на основании которых А. М. Песков делает выводы о его русской идее, как вершина айсберга, являются лишь производной того историософского комплекса, который в общих чертах предвосхищает признаки разных общественных движений: славянофильства, западничества, "официальной народности". Деятельность Шевырева в 1829-1832 гг воплощает тот момент, когда в сознании ученого в большей или меньшей степени присутствуют все эти начала. Им суждено развиваться с середины 30-х годов, когда молодой ученый станет преподавателем Московского университета и сподвижником Уварова, представляя идеи "официальной народности". Однако и в середине 30-х годов позиция Шевырева неоднозначна, потому что в представлениях его и Погодина уживаются славянофильские идеи с пиететом к Петру I, с уважением к западноевропейской культуре и науке.

Литература

1. Песков А. М. У истоков философствования в России: русская идея С. П. Шевырева // Новое литературное обозрение. 1994. № 7.
2. Песков А. М. "Русская идея" и "русская душа": Очерки русской историософии. М., 2007.
3. Шевырев С. Итальянские впечатления / Подготовка текста, комментарии, вступительная статья М. И. Медового. СПб., 2006. Далее дневник цитируется по этому изданию с указанием стр. в круглых скобках.
4. Жан-Поль. Пригостительная школа эстетики. М., 1981.
5. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989.
6. Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. Флоровский versus софиология) // История мысли. Историография. М., 2001. См. также: Песков А. М. Указ. кн. С. 71-72.
7. Иванов Ив. История русской критики. СПб., 1900. Ч.3-4.
8. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Князь В.Ф.Одоевский. Мыслитель.- Писатель. М., 1913; Аронсон М. Поэзия Шевырева // Шевырев С. Стихотворения. Л., 1939; Аронсон М. "Конрад Валленрод" и "Полтава" (К вопросу о Пушкине и московских любомудрах 20-х - 30-х годов) // Пушкин.

- Временник Пушкинской комиссии М., Л., 1936; Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1998, Маймин Е.А. Русская философская поэзия. М., 1976; Песков А.М. У истоков философствования в России: русская идея С.П.Шевырева; Рудницкая Е.Л. В поисках пути (начало философского осмысления судеб России) // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996; Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети ХУШ - первой трети XIX века. М., 2004 и др.
9. Рудницкая Е.Л. В поисках пути (начало философского осмысления судеб России) // В раздумьях о России (XIX век). М., 1996.
 10. Манн Ю. Русская философская эстетика. М., 1998.
 11. Кошелев А. И. Мои записки (1812-1883) // Русское общество 40-50-х годов XIX в. М., 1991.
 12. Письма М. П. Погодина к С. П. Шевыреву // Русский архив. №6. 1882.
 13. Петров Ф.А. С. П. Шевырев - первый профессор истории российской словесности в Московском университете. М., 1999.
 14. РО ИРЛИ. Ф. 26. №14. Л.58 об.
 15. Янин В.Л. Древний Новгород (70 лет новгородской археологии. Итоги и перспективы) // Псков в российской и европейской истории (к 1100-летию летописного упоминания): В 2 т. М., 2003. Т.1.
 16. Шикло А. Е. Исторические концепции М. П. Погодина и Н. Г. Устрялова // Историография истории России до 1917г.: В 2 т. М., 2003.Т.1.
 17. Досталь М.Ю. Всеславянский аспект теории официальной народности // Славяноведение. №5. 1999. О теории "официальной народности" также см.: Зорин А. Идеология "православия - самодержавия - народности"... // Новое литературное обозрение. №26. М., 1997; Шевченко М. М. Сергей Семенович Уваров // Российские консерваторы. М., 1997; Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети ХУШ - первой трети XIX века. М., 2004 и др.
 18. Дьяков В.А. Славянский вопрос в общественной мысли дореволюционной России. М., 1993.
 19. Казаков Н.И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст -1989. М., 1989.
 20. Цимбаев Н.И. "Под бременем познания и сомнения..." (Идейные искания 1830-х годов) // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989.
 21. Кошелев В.А. Славянофильство и официальная народность. // Славянофильство и современность. Сборник статей. СПб., 1994.
 22. Виттекер Ц.Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999.
 23. Шевченко М.М. Сергей Семенович Уваров // Российские консерваторы. М., 1997.
 24. Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети ХУШ - первой трети XIX века. М., 2004.
 25. Алексеева Е. Д. С. П. Шевырев в общественной жизни дореволюционной России. Автореф. дисс.... канд. ист. наук. М., 2006.
 26. Рогожин Н. М. Н. М. Карамзин, "колумбы российских древностей" и их современники // Историография истории России до 1917 г.: В 2 т. М., 2003.Т.1.
 27. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. СПб, 1992. Т.2. Ст.1799.
 28. Флоренский П. Тайна имени. М., 2007.
 29. Цитирую по: Цамутали А. Н. Борьба течений в русской историографии. Л., 1977.
 30. См.: Аронсон. Поэзия Шевырева ; Маймин Е.А. Стихотворные опыты Шевырева // Маймин Е.А. Русская философская поэзия; Манн Ю. Молодой Шевырев // Манн Ю. Русская философская эстетика и др.
 31. Неклюдова М. С., Осповат А. Л. Окно в Европу: Источниковедческий этюд к "Медному всаднику" // Лотмановский сборник. М., 1997.
 32. Маймин Е.А. Русская философская поэзия. М., 1976.
 33. Шапиро А. Л. Историография с древнейших времен до 1917 года. СПб., 1993..
 34. Лотман Ю. М. Эволюция мировоззрения Карамзина (1789-1803) / Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997.
 35. Франк Л. Исторические типы философии // Антология русской философии: В 3 т. СПб., 2000. Т.1.
 36. Егоров Б.Ф. Российские утопии: Исторический путеводитель. СПб., 2007.
 37. РО ИРЛИ. Ф. 26. № 14. Л. 90.
 38. Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М., 1980.
 39. Соловьев Е.А. Петр Великий в сочинениях русских историков 60х годов XIX - начала XX в. М., 2006.
 40. Цветкова Н. В. С. П. Шевырев - критик, историк, теоретик литературы (1830-е годы). Псков, 2008.