

---



## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



---

<https://doi.org/10.5281/zenodo.3746099>

УДК 316

**Честнейшин Н.В., Честнейшина Д.А.**

*Честнейшин Николай Васильевич*, кандидат философских наук, филиал Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова в г. Северодвинске, 164500, Россия, Архангельская область, г. Северодвинск, ул. Капитана Воронина, д. 6. E-mail: hobson@yandex.ru.

*Честнейшина Диана Анатольевна*, кандидат философских наук, Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова, Россия, г. Архангельск, набережная Северной Двины, д. 17. E-mail: irmavurt@gmail.com.

### **Социально-философская антропология славянофильства**

**Аннотация.** В статье раскрываются основные особенности славянофильского подхода к проблеме человека в контексте консервативной парадигмы русской социальной философии. Учитывая неоднозначный характер славянофильства в целом и его основных представителей, авторы выявляют сходство и различие их построений относительно основных аспектов указанной проблемы: культурно-исторического, социально-экономического, политико-правового, аксиологического.

**Ключевые слова:** славянофильство, консерватизм, либерализм, соборность, индивидуализм, рационализм, община, традиционализм.

**Chestneyshin N.V., Chestneyshina D.A.**

*Chestneshin Nikolay Vasil'evich*, Candidate of Philosophical Sciences, Branch of the Northern (Arctic) Federal University in Severodvinsk, 164500, Russia, Arkhangelsk region, Severodvinsk, Kapitana Voronina str., 6. E-mail: hobson@yandex.ru

*Chestneyshina Diana Anatol'evna*, Candidate of Philosophical Sciences, Northern (Arctic) Federal University). 163002, Russia, Arkhangelsk, Severnaya Dvina Embankment, 17. E-mail: irmavurst@gmail.com

### **Socio-philosophical anthropology of Slavophilism**

**Abstract.** The article reveals the main features of the Slavophile approach to the human problem in the context of the conservative paradigm of Russian social philosophy. Taking into consideration the ambiguous nature of Slavophilism in general and its main representatives, the authors reveal the similarity and difference of their constructions concerning the main aspects of the mentioned problem: cultural-historical, socio-economic, political-legal, axiological.

**Key words:** Slavophilism, Conservatism, Liberalism, Sobornost, Individualism, Rationalism, Community, Traditionalism.

**В** исследовательской литературе до настоящего времени дискутируется вопрос о том к какому из направлений социально-философской мысли следует отнести славянофилов – консервативному или либеральному. Так, например, А. Валицкий видит в них консерваторов [13, с. 191], Е.А. Дудзинская, наоборот, оценивает их как либералов [6, с. 240]. Но в современных работах все чаще славянофильство предстает как либерально-консервативная программа [5, с. 29]. Действительно, у славянофилов, можно обнаружить идеи характерные для русского либерализма XIX в., например, критику крепостничества, пропаганду необходимости всеобщего земского самоуправления. Тем не менее нетрудно заметить, что эти идеи относятся скорее к текущей политической практике, тогда как философско-теоретический фундамент их идеологии, несомненно, имеет больше общего с консервативным направлением отечественной социальной и политической философии. Цель данной работы раскрыть основные принципы осмысления проблемы человека славянофилами в контексте консервативной парадигмы.

Базисом антропологической концепции основоположников славянофильства, – А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, – является учение о цельности в человеке, из которого, по словам Зеньковского, выводятся «...разные построения, как в гносеологии, так и в философии истории» [7, с. 224]. Применительно к социальной философии, это учение затрагивает проблему соотношения индивидуального и социального, которая, в свою очередь является социально-антропологическим выражением онтологической проблемы соотношения части и целого. Исследователи славянофильского наследия дают различные оценки решения этой проблемы, так, Н.А. Бердяев полагал, что «идея личности...была задавлена в славянофильской общественной философии» [3, с. 200]. П.А. Флоренский, напротив, упрекал их в излишнем акценте на личностное начало, указывая, что «гуманизм,

человеко-утверждение, человекобожие», составляющие «существо протестанства» проявляются в теориях Хомякова [14, с. 21-22]. Тем не менее, придется возразить обоим столпам русской философской мысли, поскольку для славянофильства было присуще стремление уйти от односторонности как коллективизма, так и индивидуализма. При этом, обращаясь к проблеме человека, они в большей степени опирались на православное богословие, чем на европейскую философию и теологию.

Важнейшей чертой славянофильского понимания человека является осмысление его как существа общественного, имеющего непосредственную социокультурную обусловленность и связь с традициями своей страны. Киреевский писал: «Все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно» [9, с. 264]. У Хомякова выражается схожая мысль: «человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех принадлежат каждому» [16, с. 29]. Отсюда выводится идея о том, что разные типы культур порождают различные антропологические типы людей, тем самым философия человека оказывается неразрывно связана с философией истории и учение о познании славянофилов.

Вектор развития европейской культуры, согласно Киреевскому, был задан тремя основными элементами: «римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из завоеваний и насилия государственность» [10, с. 208]. Насильственный характер государства, сопряженный с римским культом силы и формальным правом, обусловил, по его мысли, формирование индивидуализма. В свою очередь, синтез «древнеримской образованности» и «римской церкви» привел к возникновению европейского рационализма. Истоки рационализма он обнаруживает еще в философии Аристотеля, послужившей основой для средневековой схоластики, которая «разорвала цельность внутреннего самосознания и перенесла

корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума». [9, С. 250] Возвышение рассудка привело, по мнению философа, не только к внутреннему распаду его личности, но и к отрыву человека от действительности, что обусловило невозможность познания истины в ее целостности. Отвлеченному рассудку Киреевский противопоставил свою концепцию «верующего разума» и «цельности мышления», благодаря которой, как полагал он, согласуются вера и разум, воля и совесть.

В концепции Хомякова также очевидна антирационалистическая направленность, которая отчетливо проступает в его идее соборности. Он считал, что «истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [20, с. 280]. Вопреки этому Киреевский считал, что отдельный человек способен постичь истину, если опирается на «верующий разум». На этом основании, их мнения по данному вопросу иногда противопоставляются, как концепции «этического коллективизма» и «мистического индивидуализма» [См. 4, с. 127]. В то же время считать Киреевского индивидуалистом будет слишком категорично, так как, по его словам, «в духовном мире созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждая» [11, с. 285]. Поэтому он не отрицал суть идеи соборности в ее духовно-нравственном смысле.

Логика развития европейской культуры, по Хомякову и Киреевскому, заключается в борьбе двух противоположных, но одинаково разрушительных для целостного бытия личности, тенденций. Первая тенденция нашла свое выражение в доминировании католической церкви во всех сферах жизни общества, прямым следствием этого стало подавление свободы личности, которая оказалась полностью подчиненной авторитету римского папы и клира. Вторая тенденция проявилась в Реформации, ориентированной на индивидуальную свободу, но протестанское понимание свободы было рациона-

листическим, что привело к другой крайности – свободе без единства, которая угрожает полным распадом социальных связей. Таким образом, коллективизм католиков породил свою противоположность – протестантский индивидуализм. Дезинтегрирующее влияние индивидуализма Киреевский, также обнаруживал и в системе европейского феодализма: «весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность» [8, с.120-121]. Главным символом европейского индивидуализма и Хомяков, и Киреевский считали рыцаря, который всем своим образом жизни демонстрировал замкнутость, изолированность, враждебность и агрессивность к другим людям, а в отношениях с равными себе руководствующийся внешним, условным формализмом чести.

Основой развития русской культуры, согласно славянофилам, является православие, под влиянием которого оказался не только духовная составляющая, но и вся организация общественной жизни, опирающаяся на общинный строй. Насильственной государственности Европы противопоставляется идея мирного, договорного образования древнерусского государства – «союз земли и государства», особый уклад русской «земли», живущей общинами, стал возможен благодаря отсутствию покоряющих и покоренных племен. Помимо социально-политических оснований славянофилы выделяют нравственные и религиозные корни формирования общинной психологии. Так по К. С. Аксакову, община – «это действие любви, высокое действие Христианства», поскольку вступающие в нее люди отказываются от своего эгоизма [1, с. 291]. «Общинный быт, – писал Ю.Ф. Самарин, – ... основан не на личности..., но он предполагает высший акт личной свободы и сознания – самоотречения» [12, с. 432]. По мнению А.С. Хомякова, община служит проявлением «...высоконравственного единства, в котором все отдельные члены, частные ли-

ца, теряют свою строптивую личность, а община выступает как нравственное лицо» [17, с. 116]. Важным для славянофильства становится положение Алексея Степановича о том, что излишнее угнетение личности приводит к застою, а игнорирование требований народа влечет за собой разложение всего общественного организма [18, с. 127-128]. Таким образом, с точки зрения славянофилов, общинность не подавляет отдельной личности, а, наоборот, способствует реализации подлинной гармонии индивидуальных и общественных интересов.

Антитезой европейского индивидуализма, по Хомякову, является не коллективизм, а соборность. Он отмечал, что католицизм утверждал единство без свободы, протестантизм – свободу без единства, а православная церковь сумела сочетать в себе «...идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» [19, с. 148]. Церковное единство, по мнению философа, подобно единству многочисленных органов в живом теле, где каждый выполняет свою особую функцию, и является в связи с этим незаменимым. Следовательно, при таком подходе индивидуальность человека не растворяется в процессе интеграции в соборное единство, напротив, в церковном сообществе каждый приобретает свое уникальное лицо.

Согласно А. Валицкому, «для Хомякова церковь была своего рода идеальной моделью определенного типа общественных связей» [13, с. 152]. Это положение можно принять, но с оговорками, так как между социальным порядком (общинностью) и взаимодействием людей в церкви (соборностью) существует, как единство, так и различие. Общинность была для русского мыслителя реальным фактом, воплощенным в конкретном явлении социальной действительности, а «соборность» выступала как чисто духовное начало, идеал, который мог воплотиться в общественной жизни только в перспективе. Но, социальный порядок, с точки зрения славянофилов, должен быть устрем-

лен к церковному устройству как идеалу, и основан, тем самым, на духовных началах.

Еще одним важным постулатом славянофильства является признание того, что целостность общества как единого организма, невозможна без целостности в самом человеке. Главной проблема европейской культуры, по мнению Киреевского, заключается в том, что ввиду господства в ней рационализма и индивидуализма человек лишается своей целостности. Рационализм приводит к распаду личности на дискретные, не связанные между собой духовные функции, из которых каждая стремится к самостоятельности и независимости. Индивидуализм, в свою очередь, также порождает внутреннюю дезинтеграцию личности, поскольку согласно Хомякову «отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний, непримиримый разлад» [19, с. 161]. В том же духе пишет и Киреевский, противопоставляя культурно-антропологические типы Европа и России: «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, ... а русский человек... старается сохранить трезвый ум и цельность духа» [10, с. 229].

Обращаясь к традиционной для христианской антропологии теме «внутреннего» и «внешнего» человека, Киреевский осмысливает ее социокультурном контексте. «Западный человек, – пишет он, – искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избежать тяжести внешних нужд» [10, с. 232]. Поэтому Западная Европа, по его мнению, вступила на путь исключительно «внешнего» развития, не требующий усилий по совершенствованию человека, по распространению «внутренней» культуры.

Другой подход к проблеме двойственности человеческого бытия и его социокультурной обусловленности представлен у Хомяков. Он выделяет в качестве противоположных начал в человеке свободу и необходимость, доминирова-

ние одного из них приводит к формированию особого типа человека и культуры. Носителем начала свободы он объявляет «иранство», на его основе возникла православно-русскую культуру, а преобладание необходимости обнаруживается им в «кушитстве», являющимся фундаментом европейской культуры. Господство «необходимости» и «вещественности», утверждает мыслитель, искажает облик народов. Примат «вещественного» над духовным распространяется им на языческие религии, католицизм и европейский рационализм. И только православие признается «истинным христианством», так как в нем, по Хомякову, сохраняется примат нравственной свободы и духовного над «необходимостью» и «вещественностью».

Различие понятийного аппарата Хомякова и Киреевского не означает разногласия их идей, поскольку начало необходимости понимается в основном как внешнее ограничение, а начало свободы воплощает внутреннюю, духовную природу человека. Наличие свободы на Западе несомненно для славянофилов, но для них важно подчеркнуть то, что она обрела там внешний, искаженный характер, так как у западного человека понимание свободы свелось к эгоизму и стремлению господства одного человека над другим. В то же время, подлинную свободу они вообще не склонны рассматривать как элемент социального порядка, так как обретение истинной свободы, по мысли Хомякова, возможно лишь в церкви, поскольку свобода принадлежит только ей как целому, а не отдельному человеку. Поэтому «человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем» [21, с. 112]. Тем самым, свобода человека истолковывается не как отсутствие внешнего ограничения, а как способность самоограничения «во имя высших нравственных мотивов, покоящихся на абсолютной основе» [21, с. 114].

Учение о цельности человека, духовной свободе и приоритете «внутреннего» начала над «внешним» нашло свое выражение и в понимании славянофилов экономических и политико-правовых основ личности. Эти проблемы также рассматриваются сквозь призму дихотомии «Россия и Европа». Своеобразие славянофильского отношения к такой важнейшей экономической категории как собственность, наиболее ярко была выражена Киреевским, который отмечал, что если «... все здание западной общественности стоит на развитии... личного права собственности, так что и самая личность... есть только выражение этого права собственности», то в России «...общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность». Таким образом, ценность личности рассматривается вне зависимости от принадлежащей ей собственности и материального богатства. «Русский человек, – писал Киреевский, – больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого» [10, с. 232]. Эта мысль полностью совпадает с отношением к богатству в православной традиции. Богатство для православного мировоззрения не является самодовлеющей ценностью, а стремление к нему, во что бы то ни стало, выглядит показателем духовной нищеты и греха личности. Богатство может приобретать характер ценности, но не само по себе, а лишь как средство служения Добру, общественному благу, государству и народу, открывая для этого более широкие возможности. Но накопление его в ущерб другим этим мировоззрением отрицается, как и государственное устройство, предполагающее такой способ накопления.

Специфика русского правосознания, по мнению славянофилов, обусловлена общинным духом народа. С точки зрения Хомякова, важнейшую его особенность составляет приоритет обязанностей перед правами: «себялюбие говорит о праве, братолюбие говорит об обязанности» [15, с. 403], поскольку свойственное пра-

вославию братское отношение к другим заставляет в первую очередь думать о долге перед ними. Киреевский противопоставил органический характер считаемых на Руси законов формально-договорному стилю римского и западноевропейского законодательства. По его мнению, отечественные правовые нормы происходили «из бытового предания и из внутреннего убеждения», имея «характер более внутренней, чем внешней правды», предпочитая «святость предания логическому выводу; нравственность требования - внешней пользе» [10, с. 226-228].

Признание приоритета духовно-нравственных ценностей прослеживается и в славянофильском подходе к решению проблемы отношения человека к власти и государству. Если западный человек рассматривается как «человек политический», так как понимание свободы у него сводится к стремлению постоянно расширять свои возможности влияния на власть и участия во власти, то русский человек, согласно славянофилам, понимает свободу как возможность не быть поглощенным интересами политическими, которым в своей иерархии ценностей придается меньшее значение. Русский человек считает себя не слишком компетентным в политических проблемах, но вполне компетентным в духовной сфере. «Русский народ, – писал в своей «Записке» К. Аксаков, – есть народ не государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия» [2, с. 24]. Не ища свободы политической, русский народ «ищет свободы нравственной, свободы общественной, – народной жизни внутри себя» [2, с. 26].

Славянофилы были сторонниками абсолютной монархии, при которой народ, по их мнению, может сосредоточиться на свойственной ему «нравственно-общественной жизни». Они рассматривали монархическую власть не как право, а как обязанность; народ вручает власть царю, который и несет ее бремя. При демократической форме правления,

разъяснял Аксаков, выходит, что «огромное народное общество управляется обществом же, только в малом виде». Такое «правительственное общество», по его мнению, не может иметь органического единства, присущего «народному обществу», поскольку изменяется «от правительственного значения», а не от запросов самой «жизни» и, следовательно, «становится или невозможным или принудительным» [2, с. 30]. Свобода политическая, продолжает он, «не есть свобода». «Истинная свобода», по его мнению, заключена в «нравственной жизни народа». Задача же государственной власти – обеспечить такую жизнь, основываясь на силе «общественного мнения» и соблюдая за русским человеком «совершенную независимость духа, совести, мысли» [2, с. 30]. Назначение власти, тем самым, состоит в создании таких условий, при которых человек и народ в целом, может сосредоточиться на собственном духовном развитии.

Подводя итоги, выделим основные черты свойственные консервативной парадигме русской социальной философии, которые характерны для славянофильского подхода к проблеме человека: 1) критика индивидуализма и обоснование идеи соборности как основы социального и духовного взаимодействия людей; 2) органическое понимание общества и требование ориентации на целостность внутренней и внешней жизни человека; скептическое отношение к рационализму как проявлению односторонней ориентации человека и культуры; 3) рефлексивный традиционализм, нацеленный на сохранение тех культурных доминант, которые способствуют духовно-нравственному развитию человека; 4) признание богатства, собственности, политических прав и свобод человека в качестве релятивных ценностей, которые могут приобретать положительное значение лишь как средства служения высшим целям; 5) обоснование социокультурной обусловленности индивидуального человеческого бытия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксаков К. С. Краткий исторический очерк Земских Соборов // Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М. : Тип. П. Бахметева, 1861. С. 291-306.
2. Аксаков К. С. О внутреннем состоянии России // Теория государства у славянофилов. Сб. ст. – СПб. : Тип. А. Пороховщикова, 1898. С. 22-50.
3. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М. : Тов. тип. А. И. Мамонтова, 1912. 251 с.
4. Воронин И. А. Социальный утопизм в учении ранних славянофилов: Дис. ... канд. истор. наук: 07.00.02. М., 1997. 234 с.
5. Голиков А. К. Либеральный элемент в социально-философских и политических взглядах основателей славянофильства // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2010. Том 190. С. 27-38
6. Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М. : Мысль, 1983. 271 с.
7. Зеньковский В. В. История русской философии : В 2-х т. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. Т. 1. 544 с.
8. Киреевский И. В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И. В. Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 117-126.
9. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 238-272.
10. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 199-238.
11. Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Разум на пути к истинности. М. : «Правило веры», 2002. С. 269-290.
12. Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М. : РОССПЭН, 1996. С. 411-482.
13. Славянофильство и западничество : Консервативная и либеральная утопия в работах А. Валицкого. М., 1992. Вып. 1-2.
14. Флоренский П. А. Около Хомякова. Сергиев Посад : Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1916. 85 с.
15. Хомяков А. С. К сербам. Послание из Москвы // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. : В 8 т. Т.1. М. : Тип. тов-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1911. С. 374-404.
16. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т.3. М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1914. С. 11-29.
17. Хомяков А. С. Письмо в Петербург по поводу железной дороги // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т.3. М. : Тип. тов-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1914. С. 104-118.
18. Хомяков А. С. Письмо об Англии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т.1. М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1911. С.105-139.
19. Хомяков А. С. По поводу Гумбольта // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т.1. М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1911. С. 143-173.
20. Хомяков А. С. По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : В 8 т. Т.1. М. : Тип. тов-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1911. С. 261-281.
21. Хомяков А. С. По поводу послания архиепископа Пражского // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. : В 8 т. Т.2. М. : Университетская тип., 1900. С. 91-162.

## REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Aksakov K. S. Kratkij istoricheskij ocherk Zemskih Soborov // Aksakov K. S. Polnoe sobranie sochinenij. T. 1. M. : Tip. P. Bahmeteva, 1861. S. 291-306.
2. Aksakov K. S. O vnutrennem sostojanii Rossii // Teorija gosudarstva u slavjanofilov. Sb. st. – SPb. : Tip. A. Porohovshhikova, 1898. S. 22-50.
3. Berdjaev N. A. Aleksej Stepanovich Homjakov. M. : Tov. tip. A. I. Mamontova, 1912. 251 s.
4. Voronin I. A. Social'nyj utopizm v uchenii rannih slavjanofilov: Dis. ... kand. istor. nauk: 07.00.02. M., 1997. 234 s.

5. Golikov A. K. Liberal'nyj jelement v social'no-filosofskih i politicheskikh vo vzgljadah osnovatelej slavjanofil'stva // Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury. 2010. Tom 190. S. 27-38
6. Dudzinskaja E. A. Slavjanofily v obshhestvennoj bor'be. M. : Mysl', 1983. 271 c.
7. Zen'kovskij V. V. Istorija russkoj filosofii : V 2-h t. Rostov-na-Donu: Feniks, 1999. T. 1. 544 s.
8. Kireevskij I. V. V otvet A.S. Homjakovu // Kireevskij I. V. Izbrannye stat'i. M. : Sovremennik, 1984. S. 117-126.
9. Kireevskij I. V. O neobходимosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii // Kireevskij I. V. Izbrannye stat'i. M. : Sovremennik, 1984. S. 238-272.
10. Kireevskij I. V. O haraktere prosveshhenija Evropy i o ego otnoshenii k prosveshheniju Rossii // Kireevskij I. V. Izbrannye stat'i. M. : Sovremennik, 1984. S. 199-238.
11. Kireevskij I. V. Otryvki // Kireevskij I. V. Razum na puti k istinnosti. M. : «Pravilo very», 2002. S. 269-290.
12. Samarin Ju. F. O mnenijah «Sovremennika», istoricheskikh i literaturnyh // Samarin Ju. F. Izbrannye proizvedenija. M. : ROSSPJeN, 1996. S. 411-482.
13. Slavjanofil'stvo i zapadnichestvo : Konservativnaja i liberal'naja utopija v rabotah A. Valickogo. M., 1992. Vyp. 1-2.
14. Florenskij P. A. Okolo Homjakova. Sergiev Posad : Tipografija Sv.-Tr. Sergievoj lavry, 1916. 85 s.
15. Homjakov A. S. K serbam. Poslanie iz Moskvy // Homjakov A. S. Poln. sobr. soch. : V 8 t. T.1. M. : Tip. tov-va I.N. Kushnerev i Ko, 1911. S. 374-404.
16. Homjakov A.S. O starom i novom // Homjakov A.S. Polnoe sobranie sochinenij : V 8 t. T.3. M. : Tip. tov-va I. N. Kushnerev i Ko, 1914. S. 11-29.
17. Homjakov A. S. Pis'mo v Peterburg po povodu zheleznoj dorogi // Homjakov A. S. Polnoe sobranie sochinenij : V 8 t. T.3. M. : Tip. tov-va I.N. Kushnerev i Ko, 1914. S. 104-118.
18. Homjakov A. S. Pis'mo ob Anglii // Homjakov A. S. Polnoe sobranie sochinenij : V 8 t. T.1. M. : Tip. tov-va I. N. Kushnerev i Ko, 1911. S.105-139.
19. Homjakov A. S. Po povodu Gumbol'ta // Homjakov A. S. Polnoe sobranie sochinenij : V 8 t. T.1. M. : Tip. tov-va I. N. Kushnerev i Ko, 1911. S. 143-173.
20. Homjakov A. S. Po povodu otryvkov najdennyh v bumagah I. V. Kireevskogo // Homjakov A. S. Polnoe sobranie sochinenij : V 8 t. T.1. M. : Tip. tov-va I. N. Kushnerev i Ko, 1911. S. 261-281.
21. Homjakov A. S. Po povodu poslanija arhiepiskopa Prazhskogo // Homjakov A. S. Poln. sobr. soch. : V 8 t. T.2. M. : Universitetskaja tip., 1900. S. 91-162.

Поступила в редакцию 17.03.2020.

Принята к публикации 19.03.2020.

---

*Для цитирования:*

Честнейшин Н.В., Честнейшина Д.А. Социально-философская антропология славянофильства // Гуманитарный научный вестник. 2020. №2. С. 149-156. URL: <http://naukavestnik.ru/doc/2020/2/Chestneyshin.pdf>