

Научная статья

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

Славянофилы о соотношении «внутреннего» и «внешнего» в конструировании границ российской идентичности

Марина Алексеевна Широкова

Алтайский государственный университет

Барнаул, Россия

mshirokova1@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8915-4326>

Аннотация

Статья посвящена философии классического славянофильства, которую автор рассматривает как первую концепцию российской национальной идентичности, дошедшую до обобщений философского уровня. Самоидентификация народа, как и личности, предполагает осмысление своих особенностей по отношению к «другим». Славянофилы в качестве «Значимого Другого» рассматривали Запад. Одним из важнейших маркеров, позволяющих обозначить границы российской идентичности, для славянофилов являлась антитеза «внутреннего» и «внешнего». Сопоставляя свою позицию с позицией современного европейского исследователя К. Й. Мьёра, автор анализирует использование данной антитезы в славянофильской антропологии.

Ключевые слова

идентичность, культура, русская философия, аксиология, антропология, славянофильство

Для цитирования

Широкова М. А. Славянофилы о соотношении «внутреннего» и «внешнего» в конструировании границ российской идентичности // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 102–114. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

© Широкова М. А., 2021

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 102–114
Siberian Journal of Philosophy, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 102–114

Slavophiles on the Relationship between “Internal” and “External” in the Construction of the Boundaries of Russian Identity

Marina A. Shirokova

Altay State University
Barnaul, Russian Federation
mshirokova1@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8915-4326>

Abstract

The article is devoted to the philosophy of classical Slavophilism, which the author considers as the first conception of Russian national identity, which reached the generalizations of the philosophical level. Self-identification of a people, as well as person, presupposes an understanding of their own characteristics in relation to “others”. The Slavophiles viewed the West as the “Significant Other”. For the Slavophiles, one of the most important markers allowing to define the boundaries of the Russian identity was the antithesis of “internal” and “external”. Comparing her position with the one of the modern European researcher K. J. Mier, the author analyzes the use of this antithesis in Slavophil anthropology.

Keywords

identity, culture, Russian philosophy, axiology, anthropology, Slavophilism

For citation

Shirokova M. A. Slavophiles on the Relationship between “Internal” and “External” in the Construction of the Boundaries of Russian Identity. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 102–114. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

В социальной психологии и этнологии давно замечено, что формирование собственной идентичности народа, как и самосознания личности, всегда начинается с проведения границы между собой и другими. Самоидентификация на философском уровне предполагает способность рефлексии своих особенностей по отношению к «другим», но прежде всего – к «Значимому Другому». Таким «Другим» для России существенную часть ее истории являлся Запад.

Самостоятельный отечественный философский дискурс берет начало в полемике классического славянофильства и западничества, развернувшейся в 40–50-е гг. XIX в. Именно славянофилы, как заметили уже их идейные противники, западники В. Г. Белинский и А. И. Герцен, хотели «провести границу» между Россией и Западной Европой, то есть между собой и Другим. Осмысливая различия русского и европейского типов культуры (цивилизации), славянофилы использовали термин «просвещение». В то время под «просвещением» понималась не только собственно грамотность или «образованность», но все культурно-цивилизационные характеристики того или иного общества. Сами же понятия «культура» и «цивилизация» стали устойчиво употребляться в русском языке

несколько позднее. Одна из программных работ славянофильства, статья И. В. Киреевского, носит название «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В начале статьи славянофильский философ излагает сформировавшиеся к тому времени стереотипы сознания большей части российской образованной публики: «Различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас... было прежде только варварство – образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии» [Киреевский, 1984, с. 200]. Категорически возражая против подобных установок, Киреевский стремится показать, что различия в просвещении Европы и России – не количественные, а качественные. Современный исследователь И. В. Карлов так формулирует основную мысль славянофильского философа: «Не суммой накопленных знаний отличаются русские от европейцев, а способом познания мира» [Карлов, 2010, с. 13]. Еще один современный автор, В. В. Куликов, отмечает, что Киреевский «впервые в русской общественной мысли поставил задачу: определить типы западного и восточного просвещения и лежащие в их основе идеалы» [Куликов, 2009, с. 41]. Присоединяясь к данной позиции, добавим, что славянофилы считали решение этого вопроса чрезвычайно важным для начинающей осознавать себя России, поскольку от него зависит «направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений» [Киреевский, 1984, с. 200]. Здесь прослеживается характерный для славянофилов нормативизм, в соответствии с которым «правильное и полное» национальное самосознание, дошедшее до теоретических обобщений философского уровня, должно было стать для России инструментом общественного развития.

Киреевский признавал безусловную историческую необходимость модернизации, начатой Петром I, но подчеркивал ее «догоняющий» характер, поставивший нас по отношению к Западу в положение учеников. Впрочем, как полагал еще сам царь-реформатор, мы – «ученики довольно смысленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей» [Там же, с. 200]. Любовь к просвещению, источник которого Петр видел в одной Европе, считал Киреевский, оправдывает крайности петровских преобразований. Но с тех времен минуло целое столетие, европейское просвещение достигло всей полноты его развития, и принесенные им результаты породили среди самих европейцев «почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды». Для «внутреннего сознания» мыслящих людей оказалось нетерпимым то, что «при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая

жизнь лишена была своего существенного смысла» [Киреевский, 1984, с. 201]. Итак, мы сталкиваемся с отчетливо выраженной антитезой «наружного» («внешнего») и «внутреннего», широко используемой славянофилами в качестве диалектического противопоставления, иллюстрирующего различия России и Запада.

Повышение исследовательского интереса к роли обозначенной антитезы в комплексе идей славянофильства в последние годы было связано со статьей научного сотрудника Уппсальского Университета (Швеция) К. Й. Мьёра «Образ России в учении славянофилов». Мьёр является автором большого количества работ, посвященных русской философии, ее языку и проблематике разных периодов. Шведский исследователь оценивает нашу философию как своеобразный феномен, одновременно похожий и непохожий на европейские системы мышления. Обосновывая присутствие в российском самосознании концепта «Другого», Мьёр поясняет, что никакая национальная культура не способна «из самой себя», например, из своей религиозной составляющей, определить себя как отличную от всех прочих культур: «Нужен кто-то, посредством кого возможно самоопределение» [Мьёр, 2019, с. 123]. Мьёр называет славянофильство «проектом конструирования идентичности» или, как он пишет далее, используя терминологию Ф. Барта, «проектом установления маркеров или границ идентичности». Особенно интересует шведского автора, чей взгляд на российскую философскую традицию «извне», а не «изнутри», безусловно, полезен для ее самоидентификации, вопрос: «Как можно понять славянофильскую идею о “внутренней” (русской) духовности и “внешней” (западной) рациональности?» [Там же, с. 122].

Аксиологическая оппозиция «внутреннее – внешнее» в славянофильской философии действительно выполняет функцию важнейшего маркера, позволяющего обозначить границы идентичности. Вообще же дихотомия «внутреннее – внешнее», безусловно, не является изобретением славянофилов, ее можно исторически проследить в европейской философии и богословии как проявление антропологического и онтологического дуализма «душа – тело», «дух – материя». Мьёр делает это, прибегая к термину «внутренний человек» – одному из ключевых в антропологии славянофильства и, в частности, И. В. Киреевского. Для раскрытия содержания данного понятия шведский автор использует модель человека, предложенную канадским философом Чарльзом Тейлором, утверждающим, что наше современное самосознание глубоко определено тем, что называется «обращенностью вовнутрь себя» (*inwardness*): мыслями, идеями и чувствами, которые существуют «внутри нас» [Мьёр, 2019, с. 129; Taylor, 1989, p. 120]. По отношению к ним не только внешний мир, но также и человеческое тело считается «внешним». Тейлор осуществляет историческую реконструкцию взглядов

на «внутреннее» и «внешнее» в человеке от Платона через Августина к Декарту и другим мыслителям Нового времени. И если у Платона идеи блага, разумности и справедливости реализуются в космологическом порядке, вовне, а не внутри человека, то у Августина (и впоследствии в христианском богословии) происходит «поворот вовнутрь», при котором познание Бога происходит посредством интроспекции, «внутри», «в глубине сердца». Следуя реконструкции Тейлора, Мьёр пишет далее: «Более поздний и секуляризированный вариант дихотомии внутреннее / внешнее можно встретить в картезианском разделении субстанции на мыслящую и протяженную. Здесь наше внутреннее становится вместилищем для истинного, научного познания предметов, находящихся вовне» [Мьёр, 2019, с. 130]. В том виде, в каком противостояние «внутреннего» и «внешнего» используют славянофилы, оно, согласно трактовке шведского исследователя, ближе всего к образу человека, представленному у Августина. Что не удивительно, ведь славянофилы ощущали себя наследниками христианской традиции. Но, по их мнению, христианство сохранило чистоту и способность к познанию истины только в православии. Мьёр же считает, что славянофилы напрасно пытаются показать особенности православного мышления через образы, характерные для всех западных «вероисповеданий». Тем самым они парадоксальным путем, «при помощи языка... стараются вывести себя за пределы европейского контекста (хотя, разумеется, находясь в его границах), чтобы понятийно отгородиться от Европы» [Там же, с. 131].

По словам Мьёра, утверждение о том, что человек делится на «внутреннее» и «внешнее», само по себе является скорее метафорой, чем научной дефиницией. Исследователь пишет: «При этом в метафоре славянофилов происходит интересное изменение. Так, рациональность на Западе во все периоды рассматривалась как характеристика “внутреннего человека”, особенно начиная с Декарта... У славянофилов все происходит наоборот, и рациональность становится чем-то чисто “внешним”» [Там же]. Сделаем промежуточный вывод: следовательно, все же родоначальники славянофильства, применяя те же понятия, что и западные философы, вкладывали в них существенно иной смысл, уяснить который невозможно просто «по аналогии».

Чтобы разобраться в данном вопросе, обратимся к антропологическим и социально-философским построениям славянофилов. На наш взгляд, справедливо отмечает академик А. А. Корольков: «Сколько бы ни пытались понять различие западной и русской культуры, западной и русской религиозности, западной и русской философии, западного и русского просвещения, все сказанное на эти темы было и остается продолжением спора, тем или иным отношением к позициям, высказанным... И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым в статьях о различии-

ях просвещения Европы и России» [Корольков, 2005]. И если для западных философов допустимо «высокомерно не замечать русскую философию», то нам самим предстоит либо «проникнуть в суть и смысл собственной культуры» [Там же], чтобы понять причины ее духовных побед и поражений, либо, как и стороннему наблюдателю, остаться отчужденными от нее.

Итак, проблема противоречивости земного существования человека, перерастающая в учение о противоположных социально-антропологических типах (моделях), присутствует в концепциях всех «старших» славянофилов. Но именно в трудах И. В. Киреевского исконное христианское противоречие выразилось в противопоставлении «внутреннего» и «внешнего» человека. «Есть в глубине души, – писал Киреевский, – живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого» [Киреевский, 1984, с. 260]. «Внутренний» человек, по мнению мыслителя, это подлинная духовная сущность жизни, которая включает в себя все подлинно человеческие чувства: любовь к Богу и ближнему, чувство долга, справедливости, красоты. «Внешний» же – это своего рода маска, а точнее – множество масок, которые используются в обществе. Нередко эти внешние образы (социальные роли) противоречат друг другу и глубинному «я» («внутреннему» человеку), что вызывает, говоря современным языком, экзистенциальный конфликт. «Внутренний» человек – это та ипостась, которая духовно объединяет индивида с человеческим родом, и, в то же время, заключает в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия. В повседневной жизни это начало «скрыто» от человека, но ему необходимо «искать» в себе свое внутреннее содержание. Как писал, комментируя взгляды Киреевского, В. В. Зеньковский, «внутренний» человек отделен от «внешнего» не в силу их онтологической разнородности, а в силу власти греха, являющейся следствием свободы воли [Зеньковский, 1991, т. 1, ч. 2, с. 15]. Неудивительно, что К. Й. Мьёр испытал затруднения, стремясь найти в человеке конкретное «место» для осуществления деятельности, которую можно охарактеризовать как «внешнюю» и «внутреннюю», и пришел к выводу, что такого «места» не существует [Мьёр, 2019, с. 126].

В своей антропологии Киреевский решительно провозгласил верховенство моральной сферы души над всеми остальными ее сферами. Человек должен стремиться преодолеть «естественное разъединение» своих душевных сил, собрать их все воедино. Если этой внутренней борьбы, этого стремления к цельности уже нет в человеке, – значит, он безусловно подчинен греху, его моральное здоровье утеряно. Киреевский ставил в упрек Западу то, что там просвещение «логическое» или «чувственно-опытное», или «вообще основанное на развитии распавшихся сил разума», «не имеет существенного отношения к нравственному

настроению человека» [Киреевский, 2006, с. 92–93]. Отсюда отделение процесса познания истины в душе человека от процесса моральной оценки познаваемого превращает всякий акт мышления «автономного» человека в своего рода игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления», то есть, по Киреевскому, от цельности духа, «есть развлечение для души». «Чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее» [Там же, с. 106]. Исходя из этого, например, макиавеллиевский принцип отделения морали от политики является для Киреевского и для славянофильства в целом принципом отделения содержания от формы, созданным для оправдания утраты западным обществом морального здоровья. Таким же образом славянофилы, вероятно, оценивали бы известную «игру в бисер» как тип постмодернистского философствования, к которому закономерно должно было прийти западное сознание.

Киреевский характеризует «внеморального» человека как субъекта, для которого «внешняя деятельность» ценится превыше всего, и очень мало внимания уделяется ее «внутреннему смыслу»; для которого гордость является главной добродетелью; для которого единственным руководством в деятельности служит его личное логическое убеждение. По словам Киреевского, «излишество логической способности» в западном мире, «или, лучше сказать, отделение этой способности от других сил разума», увлекло Запад в ту крайность, «где его учение уже оторвалось от учения чисто христианского» [Киреевский, 1984, с. 211]. Поэтому в Европе, особенно после «отпадения» католицизма от «вселенской Церкви», славянофилы видели «раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного» [Там же, с. 235].

Говоря об отличии западного человека от русского, Киреевский, прежде всего, указывает на «добровольное, постоянное... стремление к умышленному раздвоению внутреннего самосознания» в западном человеке, на отделение в его душе моральной сферы от сферы познания и от всякой практической деятельности. Вследствие этого западный человек «почти всегда доволен своим нравственным состоянием, почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна... Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается» [Там же, с. 234].

Русский же человек, признавая абсолютный характер нравственных ценностей, постоянно требует от себя нравственного совершенствования. Он «всегда живо чувствует свои недостатки и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению, но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность» [Киреевский, 1984, с. 234].

Представляется, что здесь славянофилы уловили существенную черту русского сознания, которое исследует взаимоотношения человека как субъекта культурно-исторического развития не столько с эмпирически данной реальностью, сколько с идеалом. Этот мотив прочно вошел в нашу классическую литературу, отразившись в творчестве писателей как преимущественно славянофильского, так и преимущественно западнического направления. Впоследствии Достоевский не раз говорил о том же: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает, и не примет, и не захочет принять своего греха за правду!» [Достоевский, 1995, т. 14, с. 445]. «Русский человек только тем и хорош, что он сам о себе прекверного мнения» [Тургенев, 1983, с. 409], – заявляет в романе «Отцы и дети» Евгений Базаров, противник всяческих идеалов, фактически основоположник русского нигилизма.

Киреевский считал, что идеальный тип личности, в котором «внутренний» человек безусловно преобладает над «внешним», воплотился на Руси в допетровское время. Этот тип личности соответствовал тогда идеальному типу государственного устройства – народной патриархальной монархии, организованной на началах любви к Богу и к ближнему. Русский человек никогда не искал власти, зная, что власть над людьми принадлежит только Богу, он никогда не стремился к политической свободе, предпочитая ей свободу нравственную, «каждое важное и неважное дело свое он всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» [Киреевский, 1984, с. 230].

С привнесением в русскую жизнь чуждых ей начал западной культуры, русское государство перестало соответствовать требованиям нравственного идеала. «Образованное общество» также отошло от древних норм христианского сознания и поведения. Но в народной жизни исконно русский тип человека сохранился нетронутым, и это внушало Киреевскому надежду, что, если с помощью разумных преобразований, в том числе используя плоды западной «учености», перестроить государство и «воспитать» высшие слои общества в духе русского

просвещения, то человек в России сможет вернуть себе утраченную цельность, а народ – гармонию социально-политических отношений.

Другой основоположник славянофильства, А. С. Хомяков, не соглашался с Киреевским в том, что идеальный тип человека когда-либо был воплощен в исторической действительности. Используя диалектический подход, Хомяков утверждал, что в отдельной личности, как и в обществе в целом, всегда идет борьба двух противоположных начал – свободы и необходимости. Поскольку человеку всегда была свойственна склонность к греху, искание духовной свободы всегда было затемнено в нем большей или меньшей примесью устремления к необходимости. Но славянофильский философ связывал свои надежды с будущим соборным обществом и нравственным государством, где будет снято противоречие между свободой и необходимостью. Что касается концептов «внутреннего» и «внешнего», то они присутствовали в наборе основных понятий Хомякова, в тех же значениях, что и у Киреевского. Так, сопоставляя русское православие с западными вероисповеданиями, Хомяков писал, что в последних «внешний знак заменил внутренний смысл» [Хомяков, 1994, с. 57].

Для понимания славянофильской антитезы «внутреннее – внешнее» весьма интересна статья К. С. Аксакова «О современном человеке», представляющая собой развернутое философско-социолого-историческое исследование. «Современный человек» – это человек Запада, а также те русские люди, которые стремятся ему во всем подражать, представители высших образованных слоев, европеизированной «публики», а не «народа» (крестьян). «Современный человек» вполне приобщился, хотя бы как потребитель, к достижениям материального прогресса. Но при всех «невероятных материальных усовершенствованиях, при необъятном богатстве способов и средств для жизни, чувствуется и слышится повсюду страшная бедность души, оскудение внутреннего родника жизни...» [Аксаков, 2009, с. 239], а ведь только при нем имеют смысл «все открытия и успехи» прогресса. Парадокс современной цивилизации состоит в том, что вся деятельность человека была направлена на разработку средств, а не на развитие того, «чему служат эти средства, что должно ими пользоваться». Аксаков констатирует: человек за последнее время стал не лучше, а хуже прежнего, и расширение его возможностей с помощью технических новшеств еще более способствует его моральной деградации. Увлечшись достижениями «внешнего» комфорта, он потерял то, что наиболее ценно – «внутреннего» себя. Аксаков использует то же противопоставление «внутреннего» и «внешнего» в человеке и обществе, которое мы видели у Киреевского и у других славянофилов. Но из всех членов славянофильского кружка Аксаков был наиболее склонен абсолютизировать бинарные оппозиции, доводить их до крайности, рассматривать всесторонне. Антитеза

«внутреннее – внешнее» в данной статье переходит в антитезу «правда – ложь». Ложь – это главный недостаток «современного человека», она, «как ржавчина, проникла душу». Корень этой лжи – индивидуализм, «самолюбие». Конечно, утверждал Аксаков, оно более характерно для Западной Европы, но «повторяется» и у нас, причем в карикатурном виде. «У нас это в чужом пиру похмелье» [Аксаков, 2009, с. 240], потому что если для Запада индивидуалистические ценности – плод естественного исторического развития и, по крайней мере, там они смогли «на несколько поднять способности человека», хотя и лишили его «внутренней, настоящей силы», у нас они, не имея исторической почвы, не смогут создать ничего полезного, зато сполна оказывают свое пагубное воздействие. Современное состояние западной общественной жизни – явное преобладание «фразы», «эффекта» над настоящим словом и делом. Западный человек поглощен своим имиджем, выполнением бесчисленных социальных функций, он весь – «искусственная внешность», он живет «не для себя», а «для других». Но такое «бытие для других» не только не является нравственным, но абсолютно противоположно нравственности, так как это «для других» значит вдвойне «для себя», – потому что в индивидуалистическом сознании «другие» существуют «для меня», для того, чтобы меня хвалить, мной восхищаться и стать «моим пьедесталом» [Там же, с. 244]. В России под влиянием поверхностно усвоенного европейского просвещения, ставящего в центр личностное начало, сформировалось искусственное общество, так называемый «свет». «Ложь, исповедуемая светом, есть самая пагубная ложь», потому что в свете происходит наиболее полное отрицание нравственного начала. Светская ложь – это не обман или лицемерие, не какое-то «частичное применение лжи», это «целое верование в одну внешность». Свет превратил «душу во внешность». Манеры, наружность и особенно одежда, а вовсе не нравственные качества человека получают в свете огромный смысл и решают судьбу каждого. Закон света – мода. «Это закон без всякого содержания, следствие без причины, это безосновность, принятая как основание, это бессмысленность, поставленная на место смысла!» [Там же, с. 276]. В данном высказывании Аксаков дает абсолютно точное определение симулякра, принятое в современной философии. Итак, по Аксакову, вот уже полтора столетия, как русские образованные классы превратились в свет, то есть в общество безнравственное. Безнравственному, лживому, «неподлинному» обществу Аксаков противопоставляет начало «внутренней правды», живущее в каждом человеке, но находящее воплощение только в «подлинном» обществе. Моделью последнего для славянофилов была община, крестьянский «мир». «Мир» и «свет» – еще одна бинарная оппозиция Аксакова, они противопоставляются как «добро» и «зло».

Подводя итог, отметим, что К. Й. Мьер, опираясь на европейскую философскую традицию, рассматривает категории «внутреннее» и «внешнее» как онтологические характеристики человека и критикует славянофилов за некорректное использование данных понятий. Для самих же славянофильских авторов дихотомия «внутреннее – внешнее» вытекает из христианского (православного) верования, характеризуя человека как нравственное существо. Понятия «внутреннее» и «внешнее» славянофилы применяют не только для обозначения границ российской идентичности и отличий русского человека от западного, но и для того, чтобы выявить противоречия, присущие самой российской действительности. В то же время, славянофильскому мировоззрению была свойственна устремленность к синтезу диалектических противоположностей, что делает подход славянофилов актуальным в свете современных философских тенденций.

В западной философии и науке последних десятилетий существует потребность в преодолении дуализма «внешнего – внутреннего», связанная с практической невозможностью опытным путем установить различие между материальным и духовным в человеке (см.: [Витгенштейн, 1994]). О необходимости синтеза этих двух начал говорили в свое время и славянофилы, но, согласно их концепции, человек способен, приложив самостоятельные усилия, достичь «цельности» и «снятия» антропологического противоречия.

Список литературы

- Аксаков К. С.** Государство и народ. М.: Ин-т русс. цивилизации, 2009.
- Витгенштейн Л.** Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1.
- Достоевский Ф. М.** Собр. соч.: В 15 т. СПб.: Наука, 1995. Т. 14.
- Зеньковский В. В.** История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1, ч. 2.
- Карлов И. В.** Педагогические идеи славянофилов и современность // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер.: Педагогика. 2010. № 2. С. 12–16.
- Киреевский И. В.** Избранные статьи. М.: Современник, 1984.
- Киреевский И. В.** Отрывки // Славянофильство: *pro et contra*. СПб.: РХГА, 2006. С. 92–106.
- Корольков А. А.** Духовные основания педагогической антропологии / Изв. РГПУ им. А. И. Герцена. 2005. № 8. С. 36–46.
- Куликов В. В.** «Познавать и жить цельным духом» (Славянофилы и образование) // Учен. зап. ЗабГГПУ. Философия, культурология, социология, социальная работа. 2009. Вып. 4. С. 41–48.
- Мьер К. Й.** Образ России в учении славянофилов // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 122–134.

- Тургенев И. С.** Рудин; Дворянское гнездо; Накануне; Отцы и дети. М.: Худож. лит., 1983.
- Хомяков А. С.** Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2.
- Taylor Ch.** Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1989.

References

- Aksakov K. S.** Gosudarstvo i narod [State and people]. Moscow, Institut russkoj civilizacii, 2009. (in Russ.)
- Dostoevsky F. M.** Collected works. In 15 vols. St. Petersburg, Nauka, 1995, vol. 14. (in Russ.)
- Karlov I. V.** Pedagogicheskie idei slavyanofilov i sovremennost' [Pedagogical ideas of the Slavophiles and modernity]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Pedagogika* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Pedagogy], 2010, no. 2, pp. 12–16. (in Russ.)
- Khomyakov A. S.** Works. In 2 vols. Moscow, Medium, 1994, vol. 2. (in Russ.)
- Kireevsky I. V.** Selected articles. Moscow, Sovremennik, 1984. (in Russ.)
- Kireevsky I. V.** Otryvki [Excerpts]. In: Slavyanofil'stvo: pro et contra [Slavophilism: pro et contra]. St. Petersburg, RSHA Press, 2006, pp. 92–106. (in Russ.)
- Korolkov A. A.** Dukhovnye osnovaniya pedagogicheskoy antropologii [Spiritual Foundations of Educational Anthropology]. *Izvestiya RGPU im. A. I. Gercena* [Izvestia of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen]. 2005, no. 8, pp. 36–46. (in Russ.)
- Kulikov V. V.** “Poznavat' i zhit' cel'nym dukhom” (Slavyanofily i obrazovanie) [“To cognize and live with an integral spirit” (Slavophiles and education)]. *Uchenye zapiski ZabGGPU. Filosofiya, kul'turologiya, sociologiya, social'naya rabota* [Scientific notes of ZabGSPU. Philosophy, cultural studies, sociology, social work], 2009, vol. 4, pp. 41–48. (in Russ.)
- Myor K. J.** Obraz Rossii v uchenii slavyanofilov [The Slavophile Idea of Russia]. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. 2019, vol. 24, no. 1, pp. 122–134. (in Russ.)
- Taylor Ch.** Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1989.
- Turgenev I. S.** Rudin; Dvoryanskoe gnezdo; Nakanune; Otcy i deti [Rudin; Noble Nest; The day before; Fathers and Sons]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1983. (in Russ.)
- Vitgenshtejn L.** Philosophical works. Moscow, Gnozis, 1994, pt. 1. (in Russ.)

Zenkovsky V. V. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. Leningrad, Ego, 1991, vol. 1, pt. 2. (in Russ.)

Информация об авторе

Марина Алексеевна Широкова

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры политологии, Алтайский государственный университет

Information about the Author

Marina A. Shirokova

Doctor of Sciences (Philosophy), Docent,
Department of Political Science, Altay State University

*Статья поступила в редакцию 11.08.2021;
одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021
The article was submitted 11.08.2021;
approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021*