

**СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ И КУЛЬТУРНОГО КОНСЕРВАТИЗМА  
СКВОЗЬ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-  
КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ  
(ОПЫТ КАТЕГОРИАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ)**

**Е. А. Антонов, А. Е. Таранова**

*Белгородский юридический институт МВД России  
имени И. Д. Путилина*

**Е. Л. Антонова**

*Белгородский государственный институт искусств и культуры*

Поступила в редакцию 12 февраля 2018 г.

**Аннотация:** в статье осуществлена категориальная реконструкция славянофильской концепции национальной идентичности в контексте близких по содержанию социокультурных трансформаций второй половины XIX и начала XXI вв. Обосновывается, что модернизация современной России должна осуществляться на основе выбора культурного консерватизма, предложенного славянофилами в XIX в. в качестве национальной идеи.

**Ключевые слова:** проблема выбора, национальная идентичность, культурный консерватизм, национальная идея, самобытность – подражательность, народность – общечеловеческое, модернизация.

**Abstract:** the author makes a categorical reconstruction of the Slavophile concept of national identity in the context of similar content socio-cultural transformations XIX and beginning of XXI century. It is shown that the modernization of modern Russia should be based on the selection of cultural conservatism proposed by the Slavophiles in the XIX century as a national idea.

**Key words:** problem of choice, cultural conservatism, national idea, national identity, reconstruction, identity – imitation, nationality – universal, multidimensional modernization.

Несмотря на провал западного проекта цивилизационной глобализации, российским либеральным сообществом продолжают дискредитироваться любые попытки обоснования самобытности русской цивилизации, а значит, перед Россией вновь стоит историческая проблема выбора. При решении последней России настойчиво предлагается тот же вариант, что и в XIX в., – копирование западного пути развития. При этом, с одной стороны, забывается, что «Запад покорил мир не благодаря превосходству его идей, ценностей или религии (в которую были обращены немногие члены других цивилизаций), а именно благодаря превосходству в применении организованного насилия» [1, с. 510], с другой – не берется в расчет тот факт, что, начиная со Средневековья как первой в истории Западной Европы «тоталитарной» идеологической эпо-

хи и далее, в ходе периодической смены идеологий, вплоть до конца XX столетия как наиболее «идеологически неустойчивого» времени, в общественном сознании последовательно формируется критическое отношение к обычаям и традициям как «ложному взгляду» на жизнеустройство. С целью его «преодоления» начинается кропотливая работа западных философов («политтехнологов» тех времен) по созданию привлекательного «образа» Ренессанса, Реформации, эпохи Просвещения и «подгонка» под парадигму каждого из названных и неназванных «идеологических» периодов «образов нового человека», не только «правдами», но и «неправдами», отчуждаемого от «культурных корней». На Западе «часто забывают об этом, в незападных цивилизациях это помнят постоянно» [там же]. На проблему тяги русской либерально настроенной интеллигенции к «просвещенному Западу» еще в XIX в. обращал особое внимание Н. Н. Страхов, когда обоснованно утверждал, что влияние Европы постоянно *отрывает русскую либеральную интеллигенцию «от нашей почвы»: ее рассуждения «не соответствуют нашей действительности», ее желания «не вытекают из наших потребностей», ее «любовь и злоба устремлены на призраки», а «жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей»* [2, с. 172]. Страховская констатация раскрывала сущность «квазиевропейской» субкультуры русской либеральной интеллигенции XIX в., объединившей тех, кто умудрился *«из русских людей превратиться в отлично образованных англичан или немцев»* [там же]. Не удивительно поэтому, что фанатическая тяга современной столичной либеральной интеллигенции (как и в XIX в., воспринимающей «чужое» как «свое», а «свое» как «чужое») к смене исторически сложившейся национальной идентичности на «общечеловеческую» напоминает упорно рецидивирующую неизлечимую болезнь.

Такое понимание проблемы объясняет причину, по которой переломный период конца XX – начала XXI в. в общих чертах парадоксально воспроизводит атмосферу и агрессивно-реформаторский дух рубежа XIX–XX столетий и своим равнением «на Запад» воспринимается как попытка «Реставрации» – восстановления «связи времен» в формате «цивилизационной глобализации».

Не вникая в историю проблемы, возникшей в XIX в. с введением в научный оборот концептуальной пары «народ – нация», собственно положившей начало «дискуссии» славянофилов и западников, а на основании простого сравнения «традиционалистской» (славянофилы) и «прогрессистской» (западники) «ориентации» национальной идентичности, О. Ю. Малинова, например, утверждает, что «консервативный проект ориентирован в прошлое; его «обновление» ... определяется успехами модернизации, создающими новые форпосты, *которые необходимо защищать, увязывая с прежними традициями.* Таким образом, в ситуации «запаздывающей модернизации» ... эта модель ... оказывается уязвимой, ибо ее трудно приспособлять к вызовам времени» [3, с. 302]. Такое мнение, на наш взгляд, не только с методологических позиций,

но и в свете глобальных «вызовов» современной истории вряд ли можно признать взвешенным, а все обвинения славянофилов в том, что они не хотели идти вперед, а желали возврата в прошлое – в патриархальный уклад и быт, – не имеют под собой ни исторической, ни «прагматической» почвы. Об этом в свое время хорошо сказал К. С. Аксаков: «Славянофилы желают не возвратиться назад, но вновь идти вперед прежним путем, не потому, что он прежний, а потому, что он истинный» [4, с. 202].

Сегодня со всей очевидностью осознается тот факт, что обращение славянофилов к методологии философии истории явилось важнейшим фактором, обусловившим прорыв в понимании роли народа в национальной истории и культуре и месте национальной идентичности на пути следования к «прогрессу». В «противоположность господствовавшему в то время линейному пониманию прогресса, видевшему в истории только один путь и пытавшемуся сводить различия народов к тому, как далеко и как быстро они по этому пути продвинулись, славянофилы вводили в философию истории *новую для того времени* идею многомерности, множественности путей развития» [5, с. 65]. Нынешняя потребность в многомерности измерения последствий для России факта включения в гонку «догоняющей модернизации» требует учета исторического опыта, в частности – «славянофильского» осмысления национальной идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи. Именно с этих позиций подходит к решению рассматриваемой проблемы В. Г. Хорос, считающий, что гипотеза западников, в частности П. Я. Чаадаева, в отношении будущего России не подтверждается. «Мировой опыт, – пишет он, – свидетельствует об обратном: чем более сложившейся и развитой является традиционная цивилизация, тем больше у нее возможностей и ресурсов успешно осуществлять процесс модернизации, сочетая заимствования с сохранением собственного социокультурного облика. Примеры тому – модернизация в Японии, Индии, последние десятилетия – в Китае» [6, с. 10].

Поскольку идеи, высказанные славянофилами в XIX в., перекликаются с современными социально-культурными аналогами, не удивительно, что в свете современных исторических реалий славянофильская концепция национальной идентичности по-прежнему видится как прогрессивная: это – не погружение в архаику, а выработка самостоятельной стратегии социального и культурного развития России, основанной на культурном консерватизме как национальной идее. В этом контексте славянофильская концепция национальной идентичности идеологически расходится с постмодернистской множественной идентичностью, которая как «предельно раскованная и краткосрочная – доходит до полной свободы примеривания и смены идентичных масок» [7, с. 49].

Угроза утраты национальной идентичности Россией актуализирует поиск путей «примирения» самобытного (народного) и заимствованного, национального и общечеловеческого, что требует не только обращения к наследию славянофилов, действовавших в схожих исторических усло-

виях XIX в., но и проведения категориальной реконструкции славянофильской концепции национальной идентичности. Здесь важно не просто осуществить категориальную реконструкцию текстов и обеспечить буквалистскую точность их «перевода», но и обеспечить максимально возможное «осовременивание» их идей с учетом новых принципов и способов прочтения. В качестве такового используется многомерный стиль современного научного мышления и «актуальные категории», вошедшие в научный оборот еще в XIX в. Именно благодаря последним становится возможным «пере-прочтение» славянофильской концепции, а не замораживание ее в первоначальном, еще не зрелом виде. В этом контексте новый подход к славянофильской концепции национальной идентичности «не только приемлем для анализа конструирования русской национальной идентичности на протяжении последних двух столетий, но и позволяет выйти на новый уровень понимания противоречивости и многогранности этого процесса» [8, с. 246] в условиях новых глобальных вызовов.

**I. Бинарная оппозиция категорий «самобытность – подражательность» в славянофильской концепции национальной идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи**

Концептуально-понятийное оформление идеи русской национальной идентичности происходило в ходе полемики славянофилов с западниками, выразивших в критический момент культурно-исторического самоопределения противоположные взгляды на будущность России. Исходя из бинарной оппозиции категорий «самобытность – подражательность», славянофилы предложили «органический» вариант решения проблемы, обратив внимание современников на господствующее в российском обществе подражательство Западу в области культуры и внутренней политики. Оппозиционность западническим устремлениям русской либеральной интеллигенции и политической элиты проходит через всё творчество славянофилов, выявлявших новые грани старой проблемы сохранения национальной самобытности. Так, характеризуя современное ему состояние русской мысли, А. С. Хомяков в трактате «Разговор в Подмосковной» подчеркивал, что «мы больны своею *искусственной безнародностью*, и если бы не были больны, то и толковать бы не стали о необходимости народности» [9, с. 208]. Причину «болезни» «искусственную безнародность» – свойственной либералам всех времен и всех народов – Хомяков видел в так называемом высшем обществе, однородном со своим народом по происхождению, но «снобистски» *возвысившемся над ним*. Это «общество» «не вследствие завоевания, но мирно, самим же народом поставленное вперед в общественной жизни ... вдруг изменило свои отношения к народу: *из служилых людей русской земли превратилось во властителей, которым служит русская земля*. Такой общественный поворот произошел вследствие нравственного переворо-

та. Наше служилое сословие под влиянием иностранного просвещения из людей, *самостоятельно живших и мысливших*, превратилось в *подражателей* всему чужеземному» [10, с. 109]. Принимая во внимание особенности этого процесса, он предлагает органическое решение этого вопроса: «Подражание, начиная с внешней стороны жизни, проникло до образа мыслей и действий. Народ не принял участия в этом движении... Он принесен был в жертву *подражательному направлению* и его представителям. Такое неправильное соотношение между сословиями не может продолжаться вечно. Рано или поздно оно должно разрушиться, и два сословия, однородные по происхождению, – вновь соединятся в одно народное целое» [там же]. Здесь А. С. Хомяков весьма резко высказывается в пользу альтернативного западному пути в истории России – пути «национального восхождения». Для большей убедительности своего предложения он обращается к истории Германии, долгое время подражавшей другим европейским странам.

На сходную причину подражательности Западу указывал в свое время Ю. Ф. Самарин, видевший ее в том, что дворянское либеральное сообщество, оторвавшееся от народных корней, потеряло самостоятельные творческие силы. Предлагая свое решение этой проблемы, он подчеркивал, что нужно «*не мешать сближению высших слоев общества с народом*, в каких бы, по-видимому, странных формах это сближение не начиналось; но, напротив, поощрить его облегчением перехода из одного состояния в другое» [11, с. 311]. Это сближение с народом виделось славянофилам более необходимым для образованного класса, чем для самого народа, поскольку, «усваивая себе жизнь народную и внося в нее свое знание и свой опыт, образованный класс не останется в накладе ... <и> первый шаг должно сделать высшее сословие» [там же, с. 467–468].

С несколько иных позиций видел эту проблему И. В. Киреевский, считавший, что инициатива духовной перемены должна исходить от «народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание» [12, с. 247]. Убедившись в *односторонности европейского просвещения*, этот класс, по И. В. Киреевскому, живее почувствует потребность в новых умственных началах. Внося свою лепту в решение проблемы национальной идентичности, он фиксировал различия между менталитетами образованных классов и «необразованного» народа, которые могли бы привести к национальной катастрофе. «Если мы оторвемся от народных убеждений, – писал он, – то нам не помешают тогда никакие особенные понятия, никакой определенный образ мыслей, никакие заветные пристрастия, никакие интересы, никакие обычные правила. Мы свободно можем разделять все мнения, усваивать себе все системы, сочувствовать всем интересам, принимать все убеждения». И далее: «Но подчиняясь влиянию литератур иностранных, мы не можем в свою очередь действовать на них *нашими бледными от-*

ражениями их же явлений; мы не можем действовать на собственную даже литературную образованность, подчиненную прямо сильнейшему влиянию словесностей иностранных; не можем действовать и на образованность народную, потому что между ею и нами нет умственной связи, нет сочувствия, нет общего языка» [там же, с. 151]. Поэтому главная задача, которую ставили славянофилы, состояла в том, чтобы сделать возможным *взаимопонимание представителей всех сословий* общества, составляющих единую российскую нацию.

Свое решение проблемы сохранения национальной самобытности, предложил и К. С. Аксаков. Будучи убежденным в существовании самостоятельного «русского народного воззрения», он возмущался несамостоятельностью высших слоев российского государства и копированием мыслей и чувств Запада. «Уже полтора года лет, – писал он, – мы состоим под безусловным авторитетом Западной Европы ... Нам *надобно напомнить* о народности: нам *надобно* дохнуть ее крепким, здоровым воздухом, надобно исцелить в себе крайнюю расслабленность и избалованность духа, привыкшего ходить на помочах ... нам надобно освободить сперва нашу мысль из плена, в который отдалась мы Западной Европе» [13, с. 116]. Помочь обществу освободиться от «*умственного плена*» и *подражательности* должна, по его мнению, «древняя русская история, до известной подражательной эпохи, и современный быт ... так называемого простого народа» [там же, с. 117], что означало бы возрождение народности. При этом понимание народности формулировалось К. С. Аксаковым в традиционно-славянофильском ключе, предполагавшем преодоление подражательности и выдвигание на передний план проблемы национальной самобытности, не возможной без *культурного консерватизма* как *русской национальной идеи*, что создало бы реальные предпосылки для преодоления раскола духовной жизни нации, который вновь наблюдается на рубеже XX–XXI столетий.

В связи с этим нельзя не затронуть проблему европоцентризма, ставшего «идеологемой», конституировавшей европейский образ жизни и мысли как «общекультурный» образец. Именно в этой ипостаси, европо- и западо-центризм и сегодня выступают как экспортный идеологический продукт, под видом «общечеловеческих» ценностей настойчиво навязываемый всему неевропейскому миру. Поклонение европейскому образу жизни как «общекультурному» образцу воспринималось Н. Я. Данилевским как болезнь либеральной русской интеллигенции. Он обоснованно уличает ее в «европейничаньи», которое находит выражение в искаженном восприятии русского народного быта, замене его форм иностранными, заимствовании учреждений, «пересаживаемых» с европейской почвы на русскую, рассмотрении проблем русской культуры под европейским углом зрения и в отрицании национально-культурной самобытности России. Фактически здесь речь идет о наблюдаемом и сегодня добровольном отречении от исторической идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи.

Скептически относится Н. Я. Данилевский и к убежденности либеральной интеллигенции в том, что «наш край европейский, европейский, европейский, – что прогресс нам пуще жизни мил, застой пуще смерти противен, – что нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой цивилизации, – что вне ее даже никакой цивилизации быть не может, потому что вне ее нет прогресса» [14, с. 59]. По его мнению, «прогресс» и «застой» есть лишь «характеристические признаки» того возраста, в котором находятся народ, культура, цивилизация, а европейская цивилизация есть одна из нескольких великих цивилизаций в истории человечества, в число которых входит и русско-славянская. В силу того, что европоцентризм есть *недооценка* других культур и цивилизаций, отождествление европейской цивилизации с общечеловеческой оборачивается *игнорированием достижений* других культур и цивилизаций, что совершенно очевидно в эпоху тотального насаждения идеологии транскulturации как новой эпистемы глобализации, потребовавшей от России унификации, в частности, и модели образования.

## **II. Категориальная дилемма «народность или общечеловечество» в славянофильской концепции национальной идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи**

Особое место в концепции национальной идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи занимает философия истории, в основу которой положена славянофильская антропология, дающая понимание человека, его природы и исторических перспектив. В контексте категориальной дилеммы «народность или общечеловеческое» славянофилы впервые ставят проблему народа и народности, во всей полноте выражающей национальное, что признавалось даже западниками. В. П. Боткин, например, так писал П. В. Анненкову: «Славянофилы выговорили одно единственное слово: народность, национальность. В этом их великая заслуга» [цит. по: 15, с. 50], если понимать, что и перед славянофилами, и западниками, как верно подмечает Н. В. Устрялов, остро стояла главная, смысложизненная дилемма: «является ли народность ограничением общечеловеческого, и нужно ли отречься от родины, чтобы служить человечеству?» [16, с. 24]. Осмысливая ее, А. С. Хомяков указывает на ее чисто внешнюю, а не внутреннюю противоречивость, когда, с одной стороны, «народность теснее общечеловеческой области», а с другой – «человек должен стараться приобрести все общечеловеческое» [10]. Именно по этой причине он приходит к однозначному выводу, что «безусловное постижение общечеловеческой истины» возможно лишь путем приобщения к определенной народности. Путь к общечеловеческому лежит через свою собственную историю, а не наоборот, когда «исчезает народность своя, как и всякая другая. Все русское является, так же как французское, китайское, индийское и прочее, *не как жизненное начало*, подчиняющее себе свою силою всякую другую мысль и

всякую личность, но как *бесхарактерный материал*, годный только для переделывания и перелаживания согласно с высшими соображениями так называемого общества» [17, с. 311]. Хотя А. С. Хомяков и был убежден, что «наше народное начало» не сможет «никогда ни подчиниться выводам, исторически возникшим из-за западной двойственности, ни принять их в себя» [там же, с. 310], – влияние западной культуры представлялось ему опасным, поскольку оно порождало раскол между народом и усвоившей плоды *этой культуры* либеральной элитой, которая почти два столетия остается неспособной к пересмотру своего отношения к объектам ненависти («народ») и поклонения (Запад).

По мнению А. С. Хомякова, человек, который свободен от национальных определений, не способен к усвоению общечеловеческих ценностей и «без народности ... *умственно беднее* всех людей, и сверх того он *мертвее* всех людей» [9, с. 230]. В его понимании, «общечеловеческое дело разделено не по лицам, а народам: каждому своя заслуга перед всеми, и частный человек только разрабатывает свою долю в великой доле своего народа» [там же]. А если народность есть «начало общечеловеческое, облеченное в живые формы народа», то «служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому» [там же, с. 229], и «чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству» [там же, с. 227], что совершенно недоступно пониманию либеральных идеологов всех времен и народов.

Вторая ему и подчеркивая, что коренным *европейским народам* присуща «*национальная крепость*», И. В. Киреевский смотрел на Россию исключительно с позиций принципа национальной идентичности. В «дилемме» выбора между общечеловеческой или национальной (как выражение народности) тенденциями он отдает предпочтение последней. Осознавая слабую разработанность понятия народности, И. В. Киреевский подчеркивал, что «народность в ее общем начале до сих пор еще нами не признана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны и сочувствия неплодоносны» [5, с. 323]. Поскольку народность понималась им как соборность свободных личностей, то рассматривая основные начала, образующие силы народности в России, он указывал, что обязанность образованных людей заключается в том, чтобы развить начала, заложенные в самой народной жизни. Они должны понять *односторонность европейского просвещения* и обратиться к древней культуре своего народа. В этом смысле, характеризуя творчество А. С. Пушкина, И. В. Киреевский писал, что тот проявил себя не как подражатель, а в качестве поэта самобытного, который выступил в русской культуре как «проводник народного самосознания» [там же, с. 48].

По сути, в философской антропологии славянофилов не отрицаются общечеловеческие ценности, наоборот – понятие «общечеловеческое» часто встречается в их сочинениях в значении «наиболее ценное». Только общечеловеческое существует для них не само по себе, а в сознании



каждого человека и каждого народа как «соборной личности». Решение этой проблемы Ю. Ф. Самарин, например, связывал с возрождением народности и пробуждением духовных начал простого народа. «История, – писал он, – движется вперед *свободным совпадением народностей с высшими требованиями человечества*. Чем свободнее, глубже и шире это совпадение, тем выше стоит народ» [18, с. 468]. Отсюда следует, что «общечеловеческое осуществляется в истории и постигается через народность» [там же, с. 468–469], которая есть не только «*фактическое проявление* отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те *начала*, которые народ признает, в которые он верит, к осуществлению которых он стремится, которыми он поверяет себя, по которым судит о себе и о других» [там же, с. 466]. Самарин считал, что «говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православною верою, из которой истекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека» [там же, с. 429–430]. Наиболее категорично по этому поводу выразился К. С. Аксаков, считая, что «отнимать у русского народа право иметь свое русское воззрение – значит лишить его участия в общем деле человечества ... Русский народ имеет прямое право, *как народ*, на общечеловеческое, а не чрез посредство и не с позволения Западной Европы» [13, с. 197–198]. В этом и сегодня видится своеобразная «комплементарность» «стратегии западного выбора» только при одном условии: что это будет *осознанный выбор самого народа*.

Как результат, категориальная реконструкция славянофильской концепции национальной идентичности показывает следующее: во-первых, бинарная оппозиция «самобытность – подражательность» решалась славянофилами в контексте реализации национальной идентичности; во-вторых, осмысление истории осуществлялось ими не сквозь призму противопоставления культуры России и Европы, а в контексте «комплементарной стратегии» выбора между национальным и общечеловеческим, для которой характерна открытость чужой культуре и «пластичность» при ее ассимиляции; в-третьих, славянофилы не только поставили в центр своего философского рассмотрения *национальную идентичность* и *культурный консерватизм* как *национальную идею*, но и определили реальные перспективы ее дальнейшего концептуального осмысления, в том числе – на новом витке захлебнувшейся «цивилизационной глобализации». Тем более что «ответ» на современные «вызовы» *национальной идентичности* сами США и Европа решают исключительно с опорой на *культурный консерватизм*.

### Литература

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Сравнительное изучение цивилизаций : хрестоматия : учеб. пособие для студентов вузов / сост. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект пресс, 1998. – С. 508–517.

2. *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки / Н. Н. Страхов. – Книжка первая, издание третье. – Киев : Типография И. И. Чоколова, 1897. – Режим доступа: <http://dspace.bsu.edu.ru/handle/123456789/18731>

3. *Малинова О. Ю.* Традиционалистская и прогрессистская модели национальной идентичности в общественно-политических дискуссиях 30–40-х годов XIX века в России / О. Ю. Малинова // *Российская империя : стратегии стабилизации и опыты обновления.* – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2004. – С. 294–303.

4. *Аксаков К. С.* Государство и народ / К. С. Аксаков ; сост. и коммент. А. В. Белова ; предисл. А. Д. Каплина ; отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2009. – 608 с.

5. *Киреевский И. В.* Избранные статьи / И. В. Киреевский ; сост. В. А. Котельников. – М. : Современник, 1984. – 384 с.

6. *Хорос В. Г.* К методологии цивилизационного анализа (по материалам проекта ИМЭМО РАН) / В. Г. Хорос // *Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта* / отв. ред. В. Г. Хорос. – М. : ИМЭМО РАН, 2009. – С. 4–12.

7. *Гречко П. К.* Идентичность – современные перспективы / П. К. Гречко // *Ценности и смыслы.* – 2009. – № 2 (2). – С. 38–53.

8. *Кузнецова Т. В.* Народность искусства : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Т. В. Кузнецова. – М. : МАКС Пресс, 2007. – 502 с.

9. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. / А. С. Хомяков. – М. : Университ. типография, 1900. – Т. III. – 504 с.

10. *Хомяков А. С.* Политические письма 1848 года / А. С. Хомяков // *Вопросы философии.* – 1991. – № 3. – С. 109–130.

11. *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения / Ю. Ф. Самарин. – М. : Рос. полит. энциклопедия (РОСПЭН), 1996. – 608 с.

12. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. / И. В. Киреевский. – М. : Типография Имперского Моск. ун-та, 1911. – Т. 2. – 296 с.

13. *Аксаков К. С.* Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков ; сост., вступит. ст. и коммент. А. С. Курилова. – М. : Современник, 1982. – 383 с.

14. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа : взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Романо-Германскому / Н. Я. Данилевский ; предисловие Н. Н. Страхова [и др.]. – 6-е изд. – СПб., 1995. – 552 с.

15. *Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850 годы).* – М. : Наука, 1978. – 502 с.

16. *Устрялов Н. В.* Очерки философии эпохи / Н. В. Устрялов ; сост., вступит. ст., прим., библиогр. О. А. Воробьев. – М. : Вузовская книга, 2006. – 268 с.

17. *Хомяков А. С.* Всемирная задача России / А. С. Хомяков ; сост. и коммент. М. М. Панфилова ; отв. ред. О. А. Платонов. – 2-е изд. – М. : Ин-т рус. цивилизации, Благословение, 2011. – 784 с.

18. *Самарин Ю. Ф.* Православие и народность / Ю. Ф. Самарин ; сост., предисл. и коммент. Э. В. Захарова ; отв. ред. О. А. Платонов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2008. – 720 с.

*Белгородский юридический институт МВД России имени И. Д. Путилина*

*Антонов Е. А., доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин*

*E-mail: e.antonov031@yandex.ru*

*Тел.: 8-961-164-80-31*

*Таранова А. Е., кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин*

*E-mail: taranova.bsu@yandex.ru*

*Тел.: 8-905-677-73-70*

*Белгородский государственный институт искусств и культуры*

*Антонова Е. Л., кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки*

*E-mail: E-pi-fan@yandex.ru*

*Тел.: 8-905-677-50-65*

*Belgorod Law Institute of the Russian Interior Ministry of Russia named after I. D. Putilin*

*Antonov E. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Humanities and Social-Economical Disciplines Department*

*E-mail: e.antonov031@yandex.ru*

*Tel.: 8-961-164-80-31*

*Taranova A. E., Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor of the Humanities and Social-Economical Disciplines Department*

*E-mail: taranova.bsu@yandex.ru*

*Tel.: 8-905-677-73-70*

*Belgorod State Institute of Culture and Arts*

*Antonova E. L., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Philosophy and History Science Department*

*E-mail: E-pi-fan@yandex.ru*

*Tel.: 8-905-677-50-65*