

УДК 1 (091)

Личность и общество: проблемы взаимодействия в философском наследии славянофилов (А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский)

Е.П. Борзова, О.Д. Мачкарина, С.И. Дудник, С.В. Полатайко
Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье представлен анализ философского наследия славянофилов А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, К.С. Аксакова по проблеме взаимодействия личности и общества. На основе сравнительного анализа философских учений авторы представляют типологии личности, разработанные русскими мыслителями, специфику русского типа личности и оценки русской истории; выявляют актуальные проблемы для современного общества, а именно проблемы гармоничного развития личности и общества, личности и государства при сохранении национальной культуры и духовности личности.

Abstract. The paper analyzes the philosophical heritage of Slavophiles (A.S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, Yu.F. Samarin, and K.S. Aksakov) on the problem of interaction between the person and society. Basing comparative analysis of philosophical doctrines the authors have presented a typology of personality developed by Russian thinkers. Specific character of Russian type of person, estimation of Russian history, some current problems of modern society have been considered in the paper.

Ключевые слова: религиозно-идеалистическая философия, рационализм, славянофилы, практический разум, личность, общество, типология личности, духовность, национальная культура

Key words: religious and idealistic philosophy, rationalism, the Slavophiles, practical intelligence, personality, society, personality typology, spirituality, national culture

1. Введение

Проблемы взаимодействия личности и общества, индивидуального и общечеловеческого в культуре всегда находились в центре внимания русских мыслителей. Острую актуальность они приобретают для современного человека, живущего в особый исторический период – период глобализации и интеграции, ускорения темпов общественного развития, нарастания противоречий между личностью, стремящейся к свободе и самореализации, и обществом, склоняющимся к стандартизации и унификации. Вызывает беспокойство и духовное состояние современного российского общества, характеризующееся падением нравственности: прежние идеалы и ценности потеряли свою значимость, а новые еще не сформировались и, как результат, – господство в общественном сознании нигилизма, скептицизма и утилитаризма, актуализирующих проблему воспитания и образования нового типа личности – "нового" человека, человека XXI века.

Ответы на интересующие вопросы обнаруживаются в истории русской общественной мысли, особенно в период, когда закладывались основы современной российской политической и философской культуры – к началу XIX века. Особо следует отметить идеи славянофилов 40-50-х гг. XIX в., в которых отразились философские дискуссии по проблеме приоритетов личного или общественного в человеке, о влиянии общества на формирование определенного типа личности, необходимого государству. Сказалось и влияние кружка "любомудров" – их рассуждения о путях формирования нравственной личности, в которых были подвергнуты критике страсть личности к наживе, эгоизм и индивидуализм, рассматриваемые как проявление морального упадка европейской цивилизации и, следовательно, как чуждые духу русской нации.

Не менее важными для русской общественной мысли в данный период оказались и антропологические идеи И. Канта, Г. Гегеля, В. Шеллинга, в которых отечественные мудрецы усмотрели существенное противоядие против теории механицизма, захватившей умы просвещенной Европы, особенно Франции, где под влиянием Ламетри, Гельвеция, Гольбаха и других сформировалась теория, допускающая взаимозаменяемость элементов целого, воспринимающая человека как "заводящую саму себя машину", олицетворяющего собой непрерывное движение и всеобщую необходимость (*Ламетри*, 1983). Жесткий детерминизм привел представителей французского Просвещения к фаталистическим выводам о предопределенности всех явлений природной и социальной действительности, к утверждению об отсутствии действительной свободы у человека. Вместе с тем, в русской философии детерминизм способствовал развитию критики механицизма, которая заложила основы философского диалога,

способствующего формированию своеобразных философских позиций в понимании проблем личности, представленных в данном исследовании.

2. Соотношение индивидуального и всеобщего как проблема в философии Г. Гегеля и А. Хомякова

Проблема соотношения индивидуального и всеобщего в человеке вызвала особый интерес у славянофилов. Определенная ими в качестве основополагающей идея – в основе мира лежит сила, истоки которой "нельзя искать в субъекте", истоком всему является всеобщее – предопределила своеобразие восприятия личности (Хомяков, 1994).

Именно этот аспект накладывает свой отпечаток на формирование определенного типа личности, ее связь с обществом. Человек, наделенный разумом, волей, рассудком, верой, способный к познанию и самосовершенствованию – и есть тип личности, к которому, согласно философу, должен стремиться человек, соединяя в себе индивидуальное и всеобщее, личностное и общественное, отдавая предпочтение всеобщему (родовому). Всеобщему, как считал русский философ, присущи свобода, разумность ("свободная воля") и воля ("волящий разум"). Именно эта всеобщность и воплощена, в понимании Хомякова, в русской общине, в соборном сознании, сыгравшем решающую роль в истории и деятельности великих личностей. Воля, в его понимании, абсолютно свободна. Свобода же для него – понятие отрицательное, т.е. которое лишь отрицает внешнее принуждение, но не способствует развитию личностного начала. Положительна же только воля, творящая мир. Сам человек, обладая "целостным разумом" (волей, рассудком, верой), воплощает собой "Волящий разум".

Весь ход этих рассуждений, сама лексика, примат общего над единичным сближает суждения славянофила А. Хомякова с объективным идеализмом Г. Гегеля и его философией духа. Действительно, Гегель считал, что надэмпирическую сверхприродную сущность человека образует его субстанциональная принадлежность к роду: "У существующих конечных вещей их сущностью, их первоначалом служит род, всеобщность, мыслимое начало, которое неразрывно связано с единичным" (Гегель, 1977). Возникая из родовой общности, человек как единичное существо, по истечении срока, согласно немецкому философу, поглощается родом. Индивид Гегеля еще больше, чем у Фихте и Шеллинга подчинен роду, именно там, как считал философ, раскрывается смысл человеческого существования, его первоначало. Без рода (общества) человек как носитель разума не может осуществить своего предназначения. Под "разумом" Гегель подразумевает "мыслящую волю", объективный дух – момент, когда Дух становится свободным "в себе" и "для себя", когда свобода превращается в объективную реальность. Объективный дух проявляет себя в семье, в обществе, в государстве как ступени развития абсолютной идеи, в качестве субстанционального нравственного целого или как "разумная в себе" и "для себя" всеобщая воля. Именно так Гегель раскрывает диалектическую противоречивость всеобщего, связь индивидуального с родовым, отдавая предпочтение всеобщему, родовому (Гегель, 1974).

Практический разум предоставляет человеку императивные объективные законы свободы, т.е. такие законы, которые указывают на то, что необходимо личности. Необходимость, согласно Гегелю, не существует сама по себе, она содержится внутри свободы и находится в единстве с ней. Свобода Гегелем связывается с познанием и, прежде всего, с непрерывным осознанием опыта культивированной человеческой деятельности. Кантовский же практический разум, как "перводвижитель", по Гегелю, дает "императивные, объективные законы свободы, которые указывают, что должно делать" (Гегель, 1974).

А.С. Хомяков, в отличие от немецкого философа, напрямую связывает философию Духа с Богом: всеми вышеназванными чертами всеобщего – свободой, разумом, волей – может обладать, согласно русскому мыслителю, только лишь Бог.

В философии Хомякова формируется идея соборной личности, сочетающей в себе личные и общественные интересы, свободу и необходимость. Особое место в философии А.С. Хомякова заняла проблема свободы личности, которую он связывает с православием. "Подлинное" христианство, по Хомякову, превращает человека верующего в свободное существо. Специфически русское толкование свободы человека, звучавшей у Гегеля достаточно абстрактно, проявилось у Хомякова в том, что главным средством, способным противостоять произволу и обеспечить единение верующего с Церковью, становится любовь. Она понимается им не просто как чисто этическая категория, а как сила сущностная, позволяющая человеку познать истину. Именно на основании любви складываются особые отношения между людьми – **соборность**, духовное единство, своеобразное посредствующее звено между миром земным и миром божественным (Хомяков, 1994). Только соборность как "единство во множественности" противостоит русскому осознанию индивидуализма, разобщающего людей, и коллективизму, ведущему к уравниванию и нивелированию личности (Хомяков, 1994). Противоядием этому "чужеродному" состоянию в социальной сфере является община. Именно она позволяет на основе соборности гармонично сочетать личные и общественные интересы. Так, от гегелевских абстракций в понимании

места человека в мире А. Хомяков переходит к конкретному российскому определению этого места (Хомяков, 1860). Как считал Хомяков, у каждого народа существует собственное созерцание, посредством которого он формирует свое мировоззрение, систему духовных ценностей, в пределах которой развивается определенный тип личности, и это позволяет человеку в обществе не только ощутить себя принадлежащим к судьбе своего народа, но и "невольнo" построить "как бы пьедестал самому себе", т.е. сохранить и развить свою самость (Хомяков, 1860). Таким образом, философ объясняет необходимость укрепления отношений личности и общества и их гармоничное развитие.

Исходя из решающей роли соборного сознания в истории, Хомяков представляет и свое понимание великой личности, которая им не мыслится в отрыве от целей и идеалов самого общества, где общество – это целостный организм, живущий единым соборным духом. Хомяков создает учение о патриархальном обществе, которое он выводит из семейных отношений, считая их идеальными прообразами общественных отношений. Ни одна личность, как бы ни была она значима, не может представлять все общество. Значимость великой личности определяет народ, чьи интересы и выражает данная личность. В его философии преобладает идея нравственной личности, которая способна на самоотречение в пользу всех и несет в себе чувства долга и ответственности, но не права. Именно такое толкование личности Хомяковым демонстрирует своеобразие национального восприятия индивидуального и общественного, заложенного всем ходом развития русской истории.

3. Свобода личности и цельность духа в философии Ю.Ф. Самарина

Проблема всеобщего и индивидуального, проблема личностного получили свое освещение и в трудах Ю. Самарина. Критикуя философскую позицию К. Кавелина, в своей работе "О мнениях «Современника»" Самарин упрекает его в том, что тот "принял германское начало личности за абсолютное", и предлагает собственное видение решения проблемы, в котором особое место отводит общине, способствующей, по его глубокому убеждению, формированию личности русского человека (Самарин, 1996). Нельзя не согласиться с философом, что упразднение общины, распад семьи и семейных ценностей привело бы общество к хаосу, разрушению традиций взаимопомощи, оставило бы русского крестьянина беззащитным перед лицом конкуренции.

С "хоровым началом", заложенным общинным бытом, связаны свобода личности и цельность ее духа. Общество, в оценке автора, это не только необходимая для личности среда – "обязательный союз" людей, но и "начало свободное", поэтому вполне оправдан вывод, к которому приходит философ: личность добровольно выбирает для себя "целостность с обществом", разрыв связей с общиной с необходимостью влечет за собой и распад личности. Именно в общине, в семье, в процессе воспитания, осуществляется передача из поколения в поколение родовых (семейных), и в том числе профессиональных, знаний, навыков, традиций, обычаев, происходит так называемое "самоотречение каждого в пользу всех". Только в общине (семье) закладываются основы нравственной личности, формируется ее мировоззрение, система ценностей. Давая оценку национальным особенностям русской общины, Самарин отметил, что община в России – это особая форма общечеловеческого, которая характеризуется "общей цельностью быта", крепостью семейных отношений, способствующих формированию в человеке "цельности его нравственного возрастания" (Самарин, 1996).

Интересным является и его оценка национального типа личности. Взяв за основу тип западной личности, для которой характерны индивидуализм, стремление к роскоши и материальному богатству, приоритет материальных ценностей над духовными и разобщенность его интересов и интересов государства, Самарин раскрывает свое понимание "русского" типа личности, что сближает его не только со славянофилами-современниками, но и неославянофилами второй половины XIX века, в том числе с В. Соловьевым и персоналистами XX в. Поднимая вопрос о национальном своеобразии русского типа личности, Самарин выделяет в качестве критерия – специфику характера личности, основными чертами которого являются:

- отсутствие стремления противопоставить свои личные интересы общественным;
- уважение к человеку, к его внутреннему чувству достоинства, независимо от его материального благосостояния;
- стремление "внутренним возвышением" над внешними потребностями "избегнуть тяжести внешних нужд";
- самокритичность и высокая требовательность к себе: чем выше личность восходит по "лестнице нравственного развития", тем более она требует от себя (Самарин, 1996);
- видение смысла своей жизни в движении к самосознанию и "сердечной цельности" (Самарин, 1996);
- восприятие красоты и правды в единстве как основы "общей цельности человеческого духа" и истины.

Для русского человека, как писал Ю. Самарин, характерна "простота жизни и простота нужд", которая объясняется философом самим характером воспитания, и, в том числе, отсутствием стремления у личности выставить свою "самородную особенность как какое-то достоинство частных лиц", приоритетом духовных ценностей над материальными, которые, как считал мыслитель, разобщают общество и личность, противопоставляют их друг другу. Но главное место в развитии личности, в том числе и основу различий западноевропейского и древнерусского просвещения, Самарин видит в религии. Только религия, по его мнению, может быть опорой нравственности, мерилем морали, иначе могут стать в качестве главных форм морали чуждые русскому духу явления, в числе которых эгоизм.

Самарин отверг способность распространившейся в то время рассудочности (науки) воспитать нравственную личность, т.к. считал, что научное мышление способно лишь выявить границы научных понятий, но не может объяснить природу различий между Добром и Злом. Эти различия могут быть определены только в опоре на религию. Религия укрепляет единство, порождает размышления личности и тем самым формирует личностное начало, писал Самарин. Личность же, мыслящая себя безусловным мерилем всего, может стать основой лишь "искусственной ассоциации" типа социализма, но не гармоничного всеобщего единства.

Обозначая различия между католичеством и православием, философ отмечает глубину и близость православия к духу русской культуры, а именно: внутреннюю цельность духа, стремление к живой совокупности сил разума; стремление к истине посредством внутреннего возвышения самосознания, к сердечной цельности и средоточию разума; стремление к внутреннему, живому и цельному познанию и постоянное стремление к очищению истины. Эти черты православия и обеспечили цельность бытия личности и общества, их духовную целостность.

4. Славянофилы о свободе личности и государстве

Особое внимание, вслед за Гегелем, славянофилы уделяют проблеме государства и права, которая истолковывается К. Аксаковым в специфически славянофильском духе. Согласно Аксакову, западное государство – фактор насилия, подавления личности, неприемлемый для русского народа, которому чуждо любое проявление насилия, а потому, делает вывод философ, русский народ – негосударственный. Аксаков считал, как и его единомышленники-славянофилы, что развитие личности возможно лишь в условиях особого мира – в крестьянской общине, которая представляет собой особое христианско-нравственное устройство, материальный носитель "внутренней правды" в противовес "внешней правде", выраженной в политико-правовой организации общества западного типа. Это подлинный мир свободы. "Свобода политическая не есть свобода", отмечает Аксаков, т.к. это всего лишь внешняя свобода человека, но не внутренняя, способствующая развитию его личности, потому и становится понятен высказанный Аксаковым тезис – "свобода может существовать только в общине" (Аксаков, 1876).

Как и Ю. Самарин, Аксаков видел в общине зародыши будущего государственного устройства – "целый гражданский мир", в котором личность получит возможность реализовать свою свободу. Более того, он замечает, что в каждом человеке сосуществует личное и общественное, и потому, даже находясь вне общества, личность продолжает сохранять свою связь с ним. Наибольшей проблемой философ считал то, что личность несет в себе не только добро, но и зло – это эгоизм, который философ отождествлял с индивидуализмом, а потому и противопоставлял русскую общинную личность западной, в которой развито чувство индивидуализма. Вывод Аксакова вполне предопределен: только в русской общине "личность не подавлена, она только лишена своего буйства, эгоизма, поглощена, но свободна как в хоре" (Аксаков, 1992). Безусловно, личность не может существовать вне общества, но и общество не может существовать без личности. Действительно, личность формируется в обществе, в общинной среде, "в сфере земства", накладывающей свой отпечаток на личностные нравственные ценности, порождая чувство единения с обществом и ответственности перед ним. "Мир для русского крестьянина есть как бы олицетворение его общественной совести, перед которой он выпрямляется духом", – писал А. Хомяков (1954). Вот почему славянофилы, в лице Хомякова, противопоставляют русскую общину "всемогущему государству" в гегелевском духе.

Государству славянофилами отводится лишь роль охраны жизни народа, его свободы и благосостояния. По справедливому замечанию Бердяева, славянофилы подхватили гегелевскую идею о призвании народов и применили ее к русскому быту. Они увидели в нем целостность и органичность, которую противопоставили раздвоенности и рассеянности Западной Европы, а в рационализме усмотрели наибольшее "зло и опасность" для самого человека (Бердяев, 1990). "Сознательная деятельность человека выше бессознательной деятельности природы", указывает Аксаков, и все же единичное (личность) не может мыслить себя без общего (общества) (Аксаков, 1990).

Человек, как общее, единое, чтобы определить себя как личность, должен "отречь себя как общее понятие" и подчеркнуть свою особенность. Через индивидуумы общество наполняется общим содержанием и наиболее ярко это воплощение славянофилы видят в церкви, где происходит единение душ. "Главный характер верующего мышления", пишет Киреевский, "заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскивать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, чувство и совесть... и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первоначальной неделимости" (Киреевский, 1954). Гегельянская лексика и многие элементы гегелевской логики переосмысливаются здесь в новых, национально-русских формах.

Идеалом для славянофилов становится целостная, соборная личность, гармонически развитый человек, нравственный идеал которой – смирение и вселенская любовь. А.Ф. Лосев справедливо отмечал, что самое важное во всей проблеме этического стиля – это отношение общего и индивидуального, отношение личности и общества, которые прошли через все творчество славянофилов (Лосев, 1960). Действительно, анализируя европейскую общественную мысль, К. Аксаков приходит к мнению, что в основе нее лежит сильно развитая личность: "Личная независимость, личная свобода... всегда были исходной точкой и идеалом в Европе" (Аксаков, 1995). Но сильно развитый индивидуализм привел к замкнутой корпорации, поэтому и понадобилось выработать объективное право, регулирующее отношения индивида с обществом, что подчеркивает он в своей работе "Об основных началах русской истории" (1849). Возникает вопрос: можно ли сравнивать с Европой Россию и ставить вопрос о свободе личности и индивидуализме по примеру Европы? А.С. Хомяков уверенно констатирует, что в Европе нельзя научиться нравственности, т.к. там "...не допускают ничего истинно общего, ибо не хотят уступить ничего из прав личного произвола" (Хомяков, 1954). И.В. Киреевский менее категоричен в своих оценках. Выражая явную симпатию к Западу, он отмечает необходимость синтеза, при котором "высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл... цельность бытия" (Киреевский, 1984). В работе "В ответ А.С. Хомякову" Киреевский выражает необходимость взаимодействия между Россией и Европой, тем более что сама Европа даже не подозревает о том, сколько добра извлечет Россия из этого зла – через страдания к очищению и здоровью (Киреевский, 1998).

Частный и общественный быт Запада основывается на понятии "индивидуальной изолированности", где каждый человек – лицо самовластное, "само себе дающее законы". Сам же индивидуализм связывается с собственностью, но не с личностью. Впоследствии, в работе "О характере просвещения Европы", Киреевский уточнит свой вывод: западное общество держится на "личном праве собственности", когда сама личность, в юридической основе, есть только выражение этого права собственности.

В отличие от Запада в России, напротив, "личность есть первое основание", а право собственности – только "случайное отношение". А потому и воспринимать и заимствовать все лучшее на Западе нужно так, чтобы не нарушить духовной связи с тысячелетием русским, основу которой составляет православие. Укрепляя умственные и творческие силы, рассуждал Аксаков, мы разовьем индивидуальное начало, и только тогда появится в России нравственная личность и изменится наша действительность.

Славянофилы поставили вопрос о совершенствовании человека, испытывая уважение к "достоинству личности". Киреевский увидел отрицательные черты Запада в том, что там "мало обращалось внимания на внутренний смысл". Ценность же в России в "целости духа" (соединении веры и разума), в верующем мышлении, нацеленном на поиск внутреннего сосредоточия человеческого бытия и объединяющем разум, волю, чувства и совесть (как соборное, коллективное действие, а не индивидуальная личность) (Киреевский, 1984). Приоритет общего над личностным был естествен для русского общества, в котором человек принадлежал "миру", а "мир" – ему. В России, по справедливому мнению философа, все развитие общества было связано с особыми историческими условиями, которые не только укрепили связи личности с обществом, но и сделали их жизненно необходимыми. В древности "жизненная сила общества" не подавляла личности, а, напротив, способствовала ее развитию, потому и в будущем личность не должна подавляться, и возможно это лишь при условии равноценного развития двух начал: самого общества, как жизненной и разумной силы, и личности, что особенно важно для современного понимания проблем личности и планирования их решения.

Крайне отрицательно К. Аксаков отнесся ко всем проявлениям крайнего индивидуализма, напоминая, что в каждом из нас, кроме "личного человека", есть "человек общественный". Даже находясь вне общества, человек остается существом социальным. Именно в обществе философ видит спасение от эгоизма. Общество для него – результат своеобразного общественного договора, которое нуждается в укреплении.

У К. Аксакова и славянофилов подчас можно увидеть и отрицание эгоистической личности, в форме отрицания личности вообще: личность дана человеку с тем, чтобы он сознательно и свободно победил ее в себе. И все же ошибочно утверждать, что славянофилы отрицали личностное начало.

Сравнивая западников и славянофилов, мы видим разницу в том, что славянофилы все свои программы сводили к "внутреннему усвоению личности", западники – "к усовершенствованию общественных форм".

5. Заключение

Таким образом, подводя итоги исследованию, отмечаем, что в философии славянофилов, несмотря на всю спорность их позиций, мы обнаруживаем актуальные для современного человека идеи. Подчеркивая наличие "особой" связи личности и общества в России, Ю. Самарин отмечал, что для русского человека значимо не "забвение о самом себе", а действие "в пользу всех", – дело, начатое для блага своей земли, позволяющее ощутить "живую связь своей личности с народом, к которому принадлежит" человек (Самарин, 1996). Именно эта идея, как считали славянофилы, и есть стержень национального единства русского народа, объединяющее начало, идея, которая воспринимается сегодня как ментальная основа русской культуры в целом, обеспечивающая своеобразие русского мировоззрения. Чувство долга укрепляет личностное начало и обеспечивает возможность укрепления связей с обществом. Цель личности – "познать свою родовую норму, свой закон", который как раз и обнаруживают славянофилы в основе русской сельской общины, чем и объясняется их вывод: не разрушение общины, а ее укрепление должно стать основой политических и экономических проектов развития России, что нашло свое подтверждение в отечественной истории.

Нельзя не отметить и высказанную славянофилами мысль, в которой они предвосхитили идею К. Маркса, задолго до него заявив, что сущность человека, личности находится не в изолированном индивиде, а в конкретной совокупности всех общественных отношений. Это и объясняет тот факт, что идеалом для славянофилов стало общество, основанное не на нивелировании личности, а на свободном и сознательном ее отрешении от своего полновластия, т.е. эгоизма и индивидуализма, в пользу общества. Таким образом, славянофилы в целом утверждали не свободу личности от общества, а свободу самого человека в обществе, хотя и ограничивали ее общиной и служением высшим идеалам христианства. Славянофилы обращали наше внимание на национальные традиции, специфику национального духа, в котором усматривали будущее России. Именно в этом единении личности и общества, возрождении духовности личности, ее нравственности, формировании чувства ответственности и долга – и есть спасение от разрушения и уничтожения современной личности. Но вместе с тем, это единение, что и отмечают славянофилы, уже в своей основе содержит противоречие: с одной стороны, личность, стремящаяся к свободе, с другой – общество, со своими установками, нормами, подавляющее эту свободу, породившее важнейшую, актуальную и сегодня проблему – проблему формирования толерантной личности.

Литература

- Аксаков К.С. Записка о внутреннем состоянии России, 1855 год. В кн.: *Русская идея. Антология.* М., Республика, с.111-112, 1992.
- Аксаков К.С. О некоторых современных собственно литературных вопросах. *Вопросы философии*, № 2, с.158-174, 1990.
- Аксаков К.С. О русском воззрении. В кн.: *Эстетика и литературная критика.* М., Искусство, с.328-330, 1995.
- Аксаков К.С. О современном человеке. *СПб.*, с.263, 1876.
- Бердяев Н.А. Русская идея. *Вопросы философии*, № 6, с.97-98, 1990.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логика. М., Мысль, т.1, с.176, 1974.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия права. М., Мысль, т.3, с.9, 1977.
- Киреевский И.В. В ответ Хомякову. В кн.: *Критика и эстетика.* М., Искусство, с.154, 1998.
- Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. 1852. Избранные статьи. М., Современник, с.229-230, 1984.
- Киреевский И.В. Отрывки. В кн.: *Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли.* Под ред. С.П. Жаба. Париж, YMGA-PRESS, с.27, 1954.
- Ламетри Ж.О. Человек-машина. Сочинения. Отв. ред. и предисловие В.М. Богуславского. М., Мысль, с.169-226, 1983.
- Лосев А.Ф. Гомер. М., Прогресс, с.120, 1960.
- Самарин Ю.Ф. О мнениях "Современника". Избранные произведения. М., РОССПЭН, с.417-479, 1996.
- Хомяков А.С. О старом и новом. Сочинения. В 2 т. М., Медиум, т.1, с.456, 1994.
- Хомяков А.С. Ответное письмо А.И. Кошелеву. В кн.: *Русские мыслители о России и человечестве. Антология русской общественной мысли.* Под ред. С.П. Жаба. Париж, YMGA-PRESS, с.41-42, 1954.
- Хомяков А.С. Предисловие к отрывку из записок А.С. Хомякова о всемирной истории. URL: http://az.lib.ru/s/samarin_j_f/text_1860_predislovie_k_khomyakovu.shtml.