

М.А. Широкова

ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ КАК НАЧАЛО «РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО РЕНЕССАНСА» В РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

Рассматриваются философские взгляды представителей раннего славянофильства и, прежде всего, лидера этого направления, А.С. Хомякова. Отмечены новаторский характер философии славянофилов как инициаторов «религиозно-философского ренессанса» в России, а также аксиологическая направленность их творчества. Для славянофильской философии православное богословие явилось своеобразной методологической основой, предопределившей особый взгляд ее создателей на ключевые вопросы социального развития России и мира.

Ключевые слова: славянофильство; русская философия; европейская философия; богословие; идеология.

В истории полемики славянофильства и западничества с самого ее зарождения наблюдается любопытный парадокс: западники, призывая к прогрессу, свободному творчеству, новаторству, на практике следовали по уже проторенному пути, заимствовали готовые европейские образцы. В то же время позиция славянофилов, по форме архаично-консервативная, выдвигающая идеи восстановления исконной традиции, оказалась действительно новаторской, поскольку необходимо было эту традицию творчески переосмыслить и предъявить русскому обществу на уровне философской рефлексии. Понятно, что в своих построениях славянофилы отразили скорее собственный умозрительный идеал, чем историческую реальность Древней Руси, но славянофильские интенции состояли именно в творчестве, движении вперед, а не в возвращении того, что давно миновало. Представляется справедливой мысль С.С. Хоружего, что значение славянофилов в развитии русского самосознания заключается не только в постановке по-новому многих философских проблем, но и в формировании парадигм развития истории и культуры России. Хотя, казалось бы, славянофилы заявили о себе как о «традиционалистах», в отличие от «прогрессистов»-западников [1. С. 4].

К тому же «прогрессизм» и «европеизм» уже успели стать традицией для образованных слоев русского общества за полтора столетия послепетровской модернизации. Даже официальная религиозность царского правительства, нашедшая воплощение в триаде «Православия, Самодержавия, Народности», не изменила общего секулярного настроя формирующейся русской интеллигенции. Славянофилы же в тот момент пошли «против течения». «В секуляризованном обществе лояльное отношение к секуляризму является, по существу, конформизмом. И наоборот, следование религиозным принципам является инновационным и неконформистским» [2. С. 140]. В сложившихся исторических обстоятельствах для славянофилов оказались неубедительными ни государственная идеология Николая I и Уварова, в которой православие выступало как компонент вторичный по отношению к самодержавию, ни воззрения западников, стремившихся формировать науку и общественную мысль России на началах европейского рационализма. Последний, с точки зрения славянофильских авторов, скомпрометировал себя в ходе социально-политических событий предшествующей и современной им эпохи.

В.М. Камнев и Л.С. Камнева предостерегают от оценивания религиозной и светской философии в России соответственно как «истинной» и «ложной» [3. С. 13] и обоснованно замечают, что «русская идея» «все чаще и чаще оказывается политическим и идеологическим инструментом», и что «в кризисные времена количество цитат из работ Н. Бердяева, Вл. Соловьева и славянофилов заметно возрастает, в том числе и у высокопоставленных чиновников» [Там же. С. 17]. Соглашаясь в целом с данной позицией, необходимо прояснить, какие факторы сыграли решающую роль в том, что славянофилы создавали русскую философию преимущественно как религиозную. Впрочем, будучи религиозной по духу, она оставалась светской по форме, и это вызывало негативную реакцию со стороны официальной церкви, о чем в дальнейшем также пойдет речь.

Несмотря на то что теория основоположников славянофильства в свое время так и осталась теорией (а возможно, именно благодаря тому, что она не была искажена социальной практикой), сегодня она, действительно, нередко воспринимается как та система ценностей, которая могла бы заполнить возникший в России идеологический вакуум. Отчасти это объясняется некоторым сходством культурно-исторического контекста, в котором создавалась славянофильская концепция, и современных условий, отечественных и глобальных. Русские славянофилы 30–50-х гг. XIX в., по словам Г.В. Флоровского, обладали огромной «исторической непосредственной чуткостью», и поэтому в их теории отразилось все своеобразие социально-политической и духовной ситуации, сложившейся в то время как в России, так и в Европе. После поражения восстания декабристов в России и после целого ряда европейских революций, не принесших ожидаемых результатов, остро встал вопрос о необходимости выработки новых методов социального познания, а также новых методов развития общества и его культуры. Западный рационализм – в форме гуманизма, либерализма и Просвещения – оказался неспособен привести общество к разумному и справедливому устройству. Во многих европейских странах наступил период, характеризовавшийся явным кризисом прежних ценностей, разладом в политической жизни, замыканием общественных связей, замкнутостью и обособленностью каждой отдельной личности, атомизацией общества. Люди почувствовали «чрезмерность “свободы”, бесплодность “равенства” и недостаток

«братства»» [4. С. 289]. Подобным же образом в начале XXI столетия «плюрализм мнений и толерантность, стимулированные западной культурой, сделали жизнь людей на первый взгляд разнообразнее, интереснее и цивилизованнее», но отсутствие целостной духовности и единой системы ценностей, способной интегрировать все стороны мировоззрения человека, «привели к обесмысливанию и деморализации человеческого существование» [5. С. 11]. В интеллектуальном сообществе вновь, как и в середине XIX в., распространяется радикально критическое отношение к рационализму и стремление переосмыслить и существенно расширить классические рационалистические парадигмы с учетом внерациональных форм опыта. Поэтому сегодня рассмотрение истории данной проблемы весьма актуально с методологической точки зрения. Примечательно, что процессы переосмысления классического рационализма тогда, в период оформления славянофильства, отразили тенденцию усиления религиозного чувства как в сознании общества в целом, так и в сознании отдельных философов.

В сложной и запутанной политической обстановке и Европы, и России, как пишет Г.В. Флоровский, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость к «церковности». Характерно, что эту потребность обнаружили представители очень разных философских направлений. Одни продолжали верить в универсальность науки (позитивисты О. Конт и А. де Сен-Симон), другие ориентировались на национальные традиции и национальную культуру (консерваторы Ж. де Местр, Л. де Бональд, Р. де Шатобриан). Но все они воспринимали церковь как единственную объединяющую, «органическую» силу среди разложения и распада всех связей и отношений в эпоху культурного и политического кризиса. Неоспоримое уважение к церкви звучит, например, в словах Шеллинга, охарактеризовавшего ее как «живое произведение искусства». Влияние же идей Шеллинга на славянофильство и в целом на становление русской философии общеизвестно.

Следует признать, что в западной науке и философии XIX столетия так и не было осуществлено возвращение к богословию и его методам. Рост индустриальной цивилизации, а также впечатляющие достижения в познании законов природы логично приводили к расширению влияния атеистического и материалистического мировоззрений.

Тем не менее хотелось бы подчеркнуть, что многие оригинальные мыслители середины XIX в., подобно славянофилам, предпринимали попытки своеобразной десекуляризации (постсекуляризации) научного познания мира и человека. Как пишет В.И. Холодный, это был совместный «плюралистический поиск путей создания постхристианского Завета» [Там же]. И все же славянофилы не просто воплощали российский вариант десекуляризации как часть общеевропейского пути. Идеологи славянофильства предсказывали, что усилия философов Европы по конструированию неких новых религий, предназначенных стать орудиями социально-политического переустройства общества, обречены на провал. Именно о таких попытках И.В. Киреевский говорил: «Жалкая

работа – сочинять себе веру!» [6. С. 270]. Славянофилы считали, что западные мыслители давно утратили связь с нравственными основаниями бытия и поэтому стремятся интегрировать в свои религиозные системы либо совершенно отчужденный от морали эстетизм, либо утилитарно-эгоистические ценности рынка, либо экспериментально проверенные «позитивные факты». Но ни то, ни другое, ни третье не приводят человека к пониманию смысла и целей существования. В России же, как утверждали классики славянофильства, нравственные принципы христианства сохранились, прежде всего, в народной среде, и задачей образованного общества является их восстановление в собственном сознании и оформление на научном и философском уровнях.

В значительной степени усилиями славянофилов в России был запущен процесс, обозначенный А.В. Гулыгой как «религиозно-философский ренессанс»: «Русские – христиане. Вот, в сущности, главное открытие Хомякова, повторенное затем Достоевским» [7. С. 51]. Поясняя термин «ренессанс», Гулыга пишет об эпохе, последовавшей за возникновением славянофильства: «Центр мирового философствования постепенно перемещался в Россию: на Западе после Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра философия приходила в упадок, господствовать начинала «положительная наука» и ее теория – позитивизм. Русские возрождали интерес к метафизике» [Там же. С. 66].

Вслед за А.В. Гулыгой, В.И. Холодный повторяет тезис о том, что «центр философского аксиологического творчества постепенно стал перемещаться в Россию». Благодаря славянофилам, по его словам, «именно в [оригинальной русской философии] (и только в ней) рефлексия классической европейской философии не просто освободилась от отчужденной объективации, но и воссоединилась с традиционной полнотой человеческого бытия, еще сохранявшегося в России того времени» [5. С. 18]. Разумеется, славянофилы создавали русскую философию как религиозную, и впоследствии Н.А. Бердяев и В.В. Зеньковский отмечали, что всем русским философам, даже материалистам, присуща религиозная ментальность. Но, действительно, справедливее было бы сказать шире: «Всем русским мыслителям свойственна... глубинная целостная аксиологичность» [Там же. С. 29], не столько религиозная, сколько ценностная ментальность, обращение к человеческому в человеке, стремление не просто бесстрастно постигать закономерности окружающего мира и преобразовывать его с помощью науки и техники, но нравственно оценивать свои действия. Это чрезвычайно важно в современном мире.

Флоровский утверждает, что именно славянофильское учение привнесло в философскую мысль России и всей Европы новый опыт – опыт «церковности» как метода познания [4. С. 292]. «Во всяком случае, – отмечает Киреевский, – способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения, или опирающегося на убеждение отвлеченное» [8. С. 99].

Уже было сказано, что философско-богословские построения славянофилов правомерно рассматривать

как десекуляризацию. П. Бергер и В. Карпов определяют десекуляризацию следующим образом: это «возрождение религии и ее социального влияния в ответ на секуляризацию» [2. С. 118]. Традиция использования богословских методов в науке, культуре, философии, политике была характерна для допетровской Руси, но со времен реформ Петра I во всех этих сферах возобладали секуляризационные тенденции. Интересно, что в период оформления славянофильства и западничества церковь и церковные научные и образовательные учреждения (прежде всего, Московская духовная академия) предприняли немало шагов для того, чтобы в новых условиях сделать науку воцерковленной. Нельзя не вспомнить в этой связи митрополита Филарета (В.М. Дроздова), активно участвовавшего в формировании религиозно-философского самосознания российского общества. Так, Филарет еще в 1818 г. весьма положительно отзывался о стремлении В.И. Кутневича, одного из профессоров Московской духовной академии, «подружить философию с откровенною религиею и чрез исследования первой уготовить путь сей последней» [9. С. 408]. Упомянутый «религиозно-философский ренессанс» в России второй половины XIX в., начавшийся с подачи славянофилов, представлял собой «контрсекуляризационные тенденции в культуре... проявляющиеся в возрождении религиозного содержания в многообразии ее символических подсистем, в том числе в искусстве, философии и литературе» [2. С. 124].

Э.Л. Радлов в «Очерках истории русской философии» подчеркивал значительное внутреннее родство «между славянофильством и тем философским направлением, которое культивировалось в духовных академиях» [10. С. 125]. Именно ранним славянофилам удалось «подружить» философию с православием, заложив тем самым основы русского «светского богословия». И все же славянофильское учение в тот период не нашло отклика со стороны Русской православной церкви.

Известно, что основные богословские труды Хомякова были опубликованы в России лишь после смерти их создателя, они даже писались изначально на иностранных языках. С.С. Хоружий подчеркивает, что славянофильский автор вынужден был «ориентироваться на границу», поскольку на родине он практически не имел возможностей для публикации. Богословское творчество Хомякова преследовалось как непосредственно государством (напомним, что славянофилам вообще всегда было сложнее публиковать свои произведения, чем западникам, несмотря на гораздо более явную оппозиционность многих представителей западнического лагеря), так и неразрывно связанными с государством церковными структурами, в которых царил «дух косности и запрета» [1. С. 25].

Многие авторы обобщающих трудов, посвященных актуальным проблемам философии славянофильства и в целом русской религиозной философии, подчеркивают: главное в этой философии не то, что она религиозная, а то, что она русская. Кстати, иногда эпитет «религиозная» по отношению к отечественной философии отвергается вообще, его предлагают заменить более конкретным – «православная» [11]. Но в

любом случае, в последние десятилетия исследователями все настойчивее проводится мысль, что «религиозность и духовность не адекватны» [12. С. 7], что «русская культура может существовать и вне православия» [13. С. 82], и поэтому национальный дискурс славянофилов «делает возможным нерелигиозное философское мышление» [Там же. С. 83]. Представляется, что для изучения культурно-исторического развития общества в эпоху модерна и постмодерна данная идея продуктивна, хотя сами славянофилы едва ли согласились бы, если бы их назвали «нерелигиозными» или даже «пострелигиозными» мыслителями.

Позиция, о которой говорилось выше, состоит в том, что Хомяков оказался перед необходимостью использования дискурса православия, поскольку славянофильский автор, как всякий исследователь, был ограничен рамками своего времени. Но с помощью этого дискурса ему удалось определить вечные, «вневременные» для человека и человечества ценности. Язык любой философии – это язык ее эпохи, и если русская философия хотела быть действительно самобытной, она должна была органично вобрать в себя и понятия православия, и его методологию. В современных же условиях ключевая для славянофилов идея соборности может быть выражена как религиозным, так и секулярным языком, которые в данном случае не противостоят друг другу, а, напротив, взаимно обогащаются. Впрочем, уже и для самого Хомякова «перевод» одних и тех же мыслей с языка философии на язык религии и обратно служил своего рода способом их более глубокого уяснения («герменевтический круг»). Ведь, как утверждал еще Аврелий Августин, для понимания Священного писания необходимо в него верить, но для веры необходимо понимание. Наиболее известное толкование герменевтического круга дал Х.-Г. Гадамер: «Круг... имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен, но он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкователя» [14. С. 348].

Тем самым родоначальнику славянофильства удалось преодолеть односторонность как религиозного, так и рационалистического (атеистического) мировоззрений, благодаря чему его философия содержит в себе в концентрированном виде «вечностный» духовный опыт не только православной Руси, но и человечества в целом. Славянофильский автор сумел объединить в своей методологии способ мышления классической православной патристики и то, что впоследствии будет названо в философской герменевтике «диалогическим» или «участливым» познанием (М.М. Бахтин). Критикуя «рассудочную философию» Запада, Хомяков, по сути, прибегает к такой форме понимания текста, как «пред-рассудок» (Г. Гадамер). Таким образом, герменевтика дистанцируется от классического рационализма в философии. Как право, философское и научное сознание стремятся освободиться от предрассудков. Герменевтика же не только «легализует» предрассудки, но и в значительной степени делает их одним из условий понимания. Ведь человек – это субъект, включенный в традицию, в исторический процесс, он не может выпасть из истории, следовательно, не может быть беспристраст-

ным. Отсюда, главное, с чего должен начать исследователь, – это осознать свои «предрассудки», свою предвзятость, то, что, ведя диалог с традицией, он во многом понимает и чувствует ее как продолжение самого себя, как часть своей духовной жизни. Такое понимание заведомо субъективно, но в этом и состоит, как утверждает герменевтика, его основная ценность. Поэтому «предвзятость» славянофильской и всей последующей русской философии, в отличие от «бесхарактерности» (термин Хомякова) рассудочной философии Запада, может быть названа скорее ее достоинством, чем недостатком, и обладает эвристическим потенциалом.

Заслуга Хомякова в том, что он как на богословском, так и на философском уровне проделал исследовательскую работу: творчески переосмыслил старые понятия и раскрыл их по-новому. Поскольку эта работа велась в русле традиции, в конечном итоге (хотя и не при жизни автора) это привело к принятию его труда церковным сознанием.

Под «Церковью» славянофилы всегда понимали только православную церковь. По выражению Хомякова, «Церковь одна», все же прочие вероисповедания, в том числе и христианские, суть религиозные

заблуждения. В то же время как философский, так и религиозный универсализм славянофилов заведомо исключал узко национальную ориентацию: «Церковь... принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святыся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна...» [15. С. 7].

В настоящее время признано, что собрание богословских текстов Хомякова не содержало и не могло содержать сколько-нибудь полной богословской системы. Славянофильского мыслителя главным образом занимали только две богословские проблемы: учение о Церкви и различия между вероисповеданиями. Тем не менее можно утверждать, что «богословие Хомякова составило новый этап не только для русской, но и для общеправославной богословской мысли, с течением времени все более становясь предметом активного исследования и полем межконфессионального диалога» [1. С. 24].

Для самой же славянофильской философии православное богословие явилось своеобразной методологической основой, предопределившей особый взгляд ее создателей на ключевые вопросы социального развития России и мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания М. : Омега, 2002. 145 с.
2. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.
3. Камнев В.М., Камнева Л.С. Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник СПбГУ. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 1. С. 13–20.
4. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья. М. : Наука, 1990. С. 272–378.
5. Холодный В.И. А.С. Хомяков и современность: Зарождение и перспектива соборной феноменологии М. : Академический проект, 2004. 528 с.
6. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М. : Современник, 1984. С. 238–272.
7. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М. : Современник, 1995. 310 с.
8. Киреевский И.В. Отрывки // Славянофильство: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. СПб. : РГХА, 2006. С. 92–106.
9. Филарет, митрополит Московский [Дроздов] В.М. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. : в 5 т. СПб. : Синодальная типография, 1885. Т. 1. 531 с.
10. Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 96–216.
11. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М. : Айрис Пресс, 2008. 608 с.
12. Кожин В.В. Грех и святость русской истории. М. : Яуза ; Эксмо, 2006. 480 с.
13. Гиренок Ф.И. Патология русского ума. Картография дословности. М. : Аграф, 1998. 416 с.
14. Гадамер Х.Г. Истина и метод. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
15. Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения : в 2 т. М. : Медиум, 1994. С. 5–23.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 16 ноября 2018 г.

The Philosophy of the Slavophiles as the Beginning of the “Religious-Philosophical Renaissance” in Russia in the First Half of the 19th Century

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 448, 96–100.

DOI: 10.17223/15617793/448/12

Marina A. Shirokova, Altai State University (Barnaul, Russian Federation). E-mail: mshirokova1@rambler.ru

Keywords: Slavophilism; Russian philosophy; European philosophy; theology; ideology.

The article argues that, in comparison with the Westerners' views, the Slavophiles' position, archaically conservative in form, putting forward the idea of restoring the original tradition, turned out to be truly innovative, since it was necessary to rethink this tradition creatively and present it to the Russian society at the level of philosophical reflection. The significance of the Slavophiles in the development of Russian self-consciousness lies not only in posing new philosophical problems in a new way, but also in shaping the paradigms of the development of Russian history and culture. Thanks to the Slavophiles, the center of philosophical creativity gradually began to move from Europe to Russia. To a large extent, through the efforts of the Slavophiles, a process was launched in Russia designated by the researchers as a “religious-philosophical renaissance”. The author of the article notes that, although the Slavophiles created Russian philosophy as a religious one, like all subsequent Russian thinkers, it was an axiological mentality rather than a religious one, with an appeal to the human in man, with striving not only to impassively comprehend the laws of the surround-

ing world and transform it using science and technology, but also to assess their actions morally. The philosophical and theological constructions of the Slavophiles can rightfully be regarded as a desecularization (postsecularization) of scientific knowledge of the world and man. The tradition of using theological methods in science, culture, philosophy and politics was characteristic of pre-Petrine Russia, but, since the reforms of Peter I, secularization tendencies prevailed in all these spheres. It is suggested that the leader of the Slavophiles A.S. Khomyakov was faced with the necessity of using the discourse of Orthodoxy, since the Slavophile author, like any researcher, was limited to his time. But, with the help of this discourse, he managed to determine the eternal, “timeless” values for man and humanity. The language of any philosophy is the language of its era, and, if Russian philosophy wanted to be truly original, it should have organically incorporated both the concepts of Orthodoxy and its methodology. In modern conditions, the idea of sobornost (“togetherness”, “symphony”), which is key to the Slavophiles, can be expressed both in religious and secular languages, which in this case do not oppose each other, but, on the contrary, are mutually enriched. Thus, the ancestor of Slavophilism managed to overcome the one-sidedness of both religious and rational (atheistic) worldviews.

REFERENCES

1. Khoruzhiy, S.S. (2002) *Sovremennye problemy pravoslavnogo mirosozertsaniya* [Modern problems of the Orthodox worldview]. Moscow: Omega.
2. Karpov, V. (2012) The Conceptual Foundations of the Desecularization Theory. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2 (30). pp. 114–164. (In Russian).
3. Kamnev, V.M. & Kamneva, L.S. (2016) Religious and secular in Russian philosophy. *Vestnik SPbGU. Ser. 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie – Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 1. pp. 13–20. (In Russian).
4. Florovskiy, G.V. (1990) Puti russkogo bogosloviya. VI. Filosofskoe probuzhdenie [Ways of Russian theology. VI. Awakening of Philosophy]. In: Maslin, M.A. *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiya russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [Russia and Russian Philosophical Culture. The philosophy of the Russian post-October countries abroad]. Moscow: Nauka. pp. 272–378.
5. Kholodnyy, V.I. (2004) *A.S. Khomyakov i sovremennost': Zarozhdenie i perspektiva sobornoy fenomenologii* [A.S. Khomyakov and the Present: The Origin and Perspective of the Cathedral Phenomenology]. Moscow: Akademicheskii proekt.
6. Kireevskiy, I.V. (1984) *Izbrannye stat'i* [Selected Articles]. Moscow: Sovremennik. pp. 238–272.
7. Gulyga, A.V. (1995) *Russkaya ideya i ee tvortsy* [Russian idea and its creators]. Moscow: Sovremennik.
8. Kireevskiy, I.V. (2006) Otryvki [Excerpts]. In: Fateev, V.A. (ed.) *Slavyanofil'stvo: pro et contra* [Slavophilism: pro et contra]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. pp. 92–106.
9. Metropolitan Philaret (Drozdov, V.M.) (1885) *Sobranie mneniy i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo, po uchebnym i tserkovno-gosudarstvennym voprosam: v 5 t.* [A collection of opinions and commentaries of Philaret, Metropolitan of Moscow and Kolomenskoye, on educational, church, and state issues: in 5 vols]. Vol. 1. St. Petersburg: Sinodal'naya tipografiya.
10. Radlov, E.L. (1991) *Ocherki istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. In: Vvedenskiy, A.I. et al. *Ocherki istorii russkoy filosofii* [Essays on the history of Russian philosophy]. Sverdlovsk: Ural State University. pp. 96–216.
11. Il'in, N.P. (2008) *Tragediya russkoy filosofii* [The tragedy of Russian philosophy]. Moscow: Ayris Press.
12. Kozhinov, V.V. (2006) *Grekh i svyatost' russkoy istorii* [Sin and holiness of Russian history]. Moscow: Yauza; Eksmo.
13. Girenok, F.I. (1998) *Patologiya russkogo uma. Kartografiya doslovnosti* [Pathology of the Russian mind. Cartography of literacy]. Moscow: Agraf.
14. Gadamer, H.-G. (1988) *Istina i metod* [Truth and Method]. Translated from German. Moscow: Progress.
15. Khomyakov, A.S. (1994) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Medium. pp. 5–23.

Received: 16 November 2018