

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

DOI: 10.19181/socjour.2023.29.2.4

EDN: DWXXLN



*И.А. ШМЕРЛИНА*¹

¹ Институт социологии ФНИСЦ РАН.

109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА И СУБЪЕКТИВНАЯ ШКОЛА В СОЦИОЛОГИИ: ОПЫТ КОМПАРАТИВНОГО АНАЛИЗА

Аннотация. В статье проблематизируются отношения между социологической и философской традициями отечественной социальной мысли на материале субъективной школы и славянофильства. Показано отсутствие непосредственной идейно-концептуальной преемственности между этими направлениями при одновременном наличии общих ментально-мировоззренческих предпосылок. Сопоставление славянофильства и субъективной школы проводится по трем линиям — гносеологии, социальной и историософской тематики. Выявлены отличительные особенности, в которых обнаруживается корреспонденция между названными направлениями: ориентация на целостное отношение к действительности, объединяющее жизнь и познание; этическая доминанта гносеологических воззрений и тяготение к практически-преобразовательному отношению к действительности; антропоцентричность и персонализм; романтически-экзальтированная постановка народного вопроса; миссианские и мессианские мотивы историософских исканий, а также публицистичность как жанр теоретической рефлексии. Высказывается предположение об отражении в названном идейно-мировоззренческом комплексе культурных кодов отечественной социальной ментальности.

Ключевые слова: славянофильство; субъективная школа в социологии; И.В. Киреевский; А.С. Хомяков; П.Л. Лавров; Н.К. Михайловский; менталитет; гносеология цельного знания; этицизм; волюнтаризм; народный вопрос; миссианство; мессианство.

Для цитирования: Шмерлина И.А. Философия славянофильства и субъективная школа в социологии: опыт компаративного анализа // Социологический журнал. 2023. Том 29. № 2. С. 74–100. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.2.4 EDN: DWXXLN

Предмет настоящей статьи — идейно-концептуальные соответствия между русской субъективной школой и философией сла-

вянофильства. Первая, по утвердившемуся мнению, идущему от Ю. Геккера, является самым оригинальным направлением отечественной социологической мысли [43, р. 35–36], вторая как минимум сопоставима с ней по самобытности¹, что, впрочем, не главный аргумент в пользу выбора данного философского направления. Более существенным является то обстоятельство, что в период социологического творчества П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, наиболее ярко и аутентично представляющих русскую субъективную школу, именно славянофильство воплощало русскую философскую мысль. В отличие от западничества с его преимущественно социально-политическим уклоном, славянофильство сильно нагружено собственно философской — гносеологической, метафизической, этической — проблематикой. При этом, как и вся последующая русская философия, оно имеет выраженную социальную направленность и в этом плане могло бы претендовать на статус методологического или, по крайней мере, мировоззренческого горизонта социологических исканий.

В статье рассматриваются два ключевых предположения:

- русская субъективная социология развивалась вне прямого теоретико-методологического диалога с идеями славянофилов;
- у отечественной социологической и философской мысли имеется общая идейно-мировоззренческая платформа, что позволяет рассматривать их как проявления единого социального менталитета².

Особенности рецепции славянофильских идей

П.Л. Лавровым и Н.К. Михайловским

Русская социология, у истоков которой, следуя известному суждению Н.И. Кареева, принято видеть П.Л. Лаврова, стимулировалась западной интеллектуальной традицией. Вдохновленная идеями Конта, она развивалась на значительной дистанции от русской славянофильской философии. Во всяком случае, мы не видим *прямого диалога* между ними. Разумеется, русские социологи были знакомы со славянофильским учением, однако не воспринимали его всерьез или, по крайней мере, в качестве источника собственных идей. Фраза Лаврова о «фантазерах-славянофилах» [14, с. 124] в этом отношении весьма показательна. Впрочем, сочинения Лаврова содержат и более обширные фрагменты,

¹ Это обстоятельство подчеркивали многие. Э.Л. Радлов, в частности, в 1920 г. писал: «Наиболее оригинальное философское направление в России представлено славянофильством» [30, с. 39]; В.В. Розанов называл славянофильство «самым вкусным блюдом в России» [29, с. 120].

² Менталитет здесь рассматривается в границах сознания интеллектуалов. В общем плане вопрос о носителях менталитета обсуждается нами в [41, с. 5882–5887], где менталитет определен как «базовые и генерализованные представления об устройстве мира (в его актуальном и нормативном модусе), в сочетании с лежащими под этими представлениями архетипическими структурами сознания, выявляемыми исключительно аналитически» [41, с. 5882].

посвященные славянофильству. Он критикует его представителей за идеализацию отечественной истории и чрезмерное «увлечение византийско-московским элементом» [13, с. 367–368, 352], а также подробно излагает гносеологическую сторону славянофильства, а именно взгляды И.В. Киреевского, противопоставлявшего «схоластической рассудочности» западной мысли «внутреннюю цельность» восточной. Однако это изложение не сопровождается сколько-нибудь внятным теоретическим заключением, если не считать таковым указание на «мистические стремления Киреевского» [13, с. 354, 358].

В целом очевидно, что Лавров не видит в славянофильстве идей, которые заслуживали бы серьезного анализа и развития. Косвенным, но достаточно тонким показателем подобного отношения Лаврова к «фантазерству» славянофилов может служить то обстоятельство, что взгляды Киреевского и Хомякова он приводит не по их сочинениям, а опосредованным образом, о чем в непринужденной манере пишет в сноске: «За неимением под руками сочинений наших славянофилов мы пользуемся выписками из статьи г. Бестужева-Рюмина, помещенной в СХL и СХLl томах “Отеч. Зап.”: “Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе”» [13, с. 352].

Н.К. Михайловский воспринимал славянофильство главным образом сквозь призму «почвенничества», которое он называл «бесцветнейшим отрогом» данного направления, а самих «почвенников» — «выродками» славянофилов [24, с. 66, 202]. Само по себе это полотождествление славянофильства и почвенничества свидетельствует о поверхностном и преимущественно публицистическом прочтении этих направлений. Как и Лавров, Михайловский обходил (оговаривая это обстоятельство) их философско-гносеологическую сторону, резюмируя ее в понятии «мистицизм», и сосредоточивал свой критический анализ на историсофских и геополитических аспектах, а именно на сочетании «квасного патриотизма», фатализма, мифа о «русском народном духе», воплощающем все «добро, правду и красоту», с верой «в какое-то мистическое величие России» и ее великое историческое предназначение [24, с. 268, 210–211, 207]³.

Именно в подобном — вульгаризированном или, по крайней мере, уплощенном и упрощенном — виде славянофильство представлено в сочинениях Лаврова и Михайловского, что, конечно, исключало об-

³ Контекст, в котором Михайловский говорит о «почвенниках», связан со стремлением показать принципиальное отличие славянофильства/почвенничества от взглядов Л.Н. Толстого, который, несмотря на «глубоко патриотическую подкладку “Войны и мира”» (утвердившую «во многих убеждениях, что гр. Толстой есть квасной патриот, славянофил»), был свободен от почвеннических иллюзий и «принципов “официальной народности”» и был «лишен первобытной невинности и наивности людей, считающих возможным и даже обязательным гореть патриотическим пламенем при всякой победе русского оружия» [24, с. 212].

ращение их к данному направлению как к источнику собственных идей и концептуализаций. Но отсутствие непосредственной преемственности не исключает наличия общих теоретико-мировоззренческих моментов. С «фасадной» стороны русская социология развивалась в русле западной социогуманитарной мысли, однако фактически она наследовала при этом базовые установки отечественной социальной ментальности, в том числе те, что отчетливо проявились в славянофильстве. Здесь можно видеть парадокс, а можно — проявление того трудно уловимого феномена, который называют малопопулярным словом «менталитет».

Близость русской субъективной школы и славянофильства⁴ мы покажем по нескольким линиям, начиная с философско-мировоззренческих основ.

Гносеология цельного знания

Представляя собой одну из наиболее характерных черт славянофильства, гносеология цельного знания⁵, казалось бы, не просто далека, но по сути противоположна позитивизму, на котором стремилась утвердить свои философские позиции субъективная школа. Славянофильская гносеология постулирует примат веры как способ познания действительности и определенно имеет мистические тона. Неудивительно, что она вызывала ярко выраженное неприятие у социологов субъективной школы. Михайловский, воспринимавший славянофильство в значительной степени сквозь призму его последующей «реинкарнации» в почвенничество, в котором религиозно-мистическое начало превратилось в онтологию истории, был в этом плане особенно резок; Лавров, по замечанию Э.Л. Радлова, «считал мистицизм характерной русской чертой» [30, с. 10].

Однако гносеология цельного знания — это не только и не столько утверждение религиозного, вероцентричного способа познания, сколько глубокая и оригинальная философско-мировоззренческая система. Не погружаясь сверх необходимого в этот богатый сюжет и оставаясь в рамках задачи сопоставления гносеологических установок славянофильства и субъективной школы, мы выделили бы в славянофильской философии два аспекта — собственно гносеологический и мировоззренческий, специфицируя их как *гносеологический синкретизм* и *этический «прагматизм»*, понимая под последним акцентированное и при этом не отвлеченно-теоретическое, а практически-жизненное внимание к этическим вопросам. Это примерно то, что В.В. Зеньковский

⁴ В данной статье мы обращаемся к раннему славянофильству в версиях И.В. Киреевского и А.С. Хомякова.

⁵ Она не является абсолютно новым, оригинальным построением славянофилов. В частности, идея цельного знания имеет непосредственные начала в немецкой романтической философии XIX в. и православной святоотеческой традиции, а также отчетливо прослеживается у Г. Сковороды (XVIII в.) и Н.И. Новикова (XVIII — первая четверть XIX в.).

назвал «этицизмом» [8]; в дальнейшем мы будем использовать преимущественно этот термин.

Первый аспект связан с уже отмеченным неприятием односторонности рационализма, «отвлеченного сознания⁶ рассуждающего разума» и утверждением синкретичности познания, предполагающей «совокупление всех познавательных способностей в одну силу, внутреннюю цельность ума, необходимую для сознания цельной истины» [11, с. 307, 300]. Важно заметить, что эта гносеологическая установка вовсе не равнозначна погружению в глубокий мистицизм, граничащий с иррационализмом. Славянофилы не стремились заменить верою разум и отрицали не рациональное начало, а *односторонне* рациональное начало познания. В частности, И.В. Киреевский возражал не столько против «отвлеченно-рационального способа мышления», сколько против «его притязаний на высшее и полное познание истины» [11, с. 325, 326]. Согласно славянофилам, подлинное познание базируется не на «отвлеченных началах», а на целостном отношении к действительности, вбирающем в себя в качестве одной из сторон рациональную составляющую. Киреевский писал о «потребности верующего мышления согласить понятие разума с учением веры»: «Что за вера, которая несовместна с разумом?» [11, с. 296, 317]. «Самый разум, — писал он, — [необходимо] поднять выше своего обыкновенного уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою», чтобы «все отдельные силы... <слились> в одно живое и цельное зрение ума». [11, с. 318]. Подхватывая идеи Киреевского, Хомяков развивал гносеологию «цельности разума», основанного на вере, и так же, как Киреевский, подчеркивал, что вера не противоположна разуму, но есть «зрячесть разума», или «разумная зрячесть», что «она не похищает области рассудка, но своею самостоятельностью охраняет его свободу и в то же время обогащает его анализ бесконечным богатством данных, приобретаемых ее ясновидением» [38, с. 280, 282, 325].

Нет никаких сомнений, что идея познания, освящаемого и направляемого верой, глубоко чужда субъективной школе. Однако в обрисованной гносеологической концепции присутствует тонкий момент, названный В.В. Зеньковским «*онтологизмом*». Этим термином подчеркнута «включенность познания в наше отношение к миру, в наше “действие” в нем» [8, с. 21]. Именно такого рода гносеологический «онтологизм», в котором познание «не отделено от познаваемого бытия» [8, с. 197], развивали Киреевский и Хомяков⁷.

⁶ Отвлеченное знание/отвлеченные начала знания — широко используемый концепт и предмет критики в русской философской традиции, отражающий ее принципиальные гносеологические установки. Так, докторская диссертация В.С. Соловьева называлась «Критика отвлеченных начал» (1880), магистерская диссертация С.Л. Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915).

⁷ В собственно гносеологическом смысле подобная установка имеет широкий спектр корреспонденций как в предшествующих, так и в последующих

Одна из наиболее важных граней такого рода «онтологизма» отражает не столько философско-гносеологические, сколько мировоззренческие ориентиры и связана с ценностной разметкой восприятия жизни. В этой ценностной разметке «теория познания <отодвигается> на второстепенное место»; согласно ей, «познание не является первичным и определяющим началом в человеке», но «есть <лишь> некое событие в процессе жизни». Соответственно, «его <познания> смысл, задачи и... возможности определяются из общего отношения нашего к миру» [8, с. 21]. Именно в этом предварительном и не совсем корректном, как оговаривает сам Зеньковский, смысле, в котором «онтологизм» довольно отчетливо корреспондирует с прагматизмом, он вводит данное понятие в свои рассуждения. С поразительной отчетливостью эта мысль выражена у Лаврова, который писал: «...если наука выделена из жизни, то какое право имеют позитивисты считать науку важнейшим, нужнейшим элементом современности? Во всякое время, во всяком обществе важнейший элемент есть *сама жизнь* с ее желаниями, волнениями, наслаждениями и страданиями» [16, с. 606–607].

Это — грань *этического «прагматизма»*, и здесь уже можно говорить об открытом диалоге между славянофильством и субъективной школой (конечно, не в плане непосредственно-межличностного общения, а в смысле переклички соответствующих идей). И у славянофилов, и у представителей субъективной школы речь идет не о плоском прагматизме, ориентированном на утилитарные цели, но о «прагматизме» этическом, поднимающемся до этического *идеала* как *практической* цели теоретизирования о мире. Так, когда Лавров пишет: «Во имя нравственного чувства, признанного вообще высшим началом в человеке, оказывается обязательным разобрать законы усвоения истины, т. е. построить научную логику» [16, с. 627], он фактически вторит Хомякову, утверждавшему: «Уразумев, что только внутреннее, нравственное согласие со всемирными законами расширяет область ведения и возносит мысль до возможной для нее высоты, мы уже должны изучить самые эти законы, дабы с ними согласовать строй собственного духа» [38, с. 281–282].

Этическая сущность «онтологизма» субъективистов подчеркнута манифестируется в названии объединившего их направления — «этико-социологическая школа», — предложенном С.Н. Южаковым и утвердившемся в истории социологии благодаря выбору Кареева [9, с. 39]). Субъективная школа отстаивала приоритет этики над объективной законосообразностью и «нравственный суд» [16, с. 613] как методический принцип познания.

Описанные выше установки в отношении ценности и смысла познания влекут за собой соответствующее понимание субъекта по-

интеллектуальных течениях. Она непосредственно восходит к идеям немецких философов-романтиков XIX в. и к мыслям, которые циркулируют в отечественной интеллектуальной среде начиная, по крайней мере, с Николая Сорского (XV – начало XVI в.).

знания, который в восточной традиции в отличие от западной предстает не как личность, находящая себя в “*cogito*”, а как живой, полнокровный человек. Познание, писал В.В. Зеньковский, «есть часть и функция нашего “бытийственного” вхождения в реальность... не одной мыслью, но всем существом мы “приобщаемся” к реальности в познании» [8, с. 217]. В истории русской мысли этот принцип, как отмечено выше, прослеживается достаточно глубоко, однако его концептуализация ставится в заслугу славянофилам и прежде всего Киреевскому, который, утверждая гносеологию цельного разума, находящегося в согласии с верой, видел в этом залог целостности человеческой личности. Возвышенный до веры разум способен, писал он, «собрать в одну неделимую цельность все... отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия»; «собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости» [11, с. 318, 334].

Весь этот сложный философско-этический комплекс, утверждающий цельную нравственную личность как ценность и цель философствования, вполне соотносим с *антропологизмом* Лаврова и *персонализмом* Михайловского. Последний в «вековечной борьбе общества с личностью» безусловно встает на сторону личности, отстаивая ее приоритетное право на развитие «своей индивидуальности... самостоятельности и разносторонности своего я» [24, с. 169; 26, с. 240]; Лавров пишет: «*Философствовать — это развивать в себе человека как единое стройное существо*» [16, с. 572]. И хотя в славянофильстве высшие смыслы устремлены к религиозной духовности, а в субъективной школе самоценная и конечная цель бытия замкнута на человеке, можно говорить об общей антропоцентричной ценностно-мировоззренческой платформе этих направлений, характерной для русской философской мысли в целом⁸.

От этицизма к волюнтаризму

Если в славянофильстве гносеологические и этические начала органично слиты, представляя в этом слиянии особый способ познания, то в философско-мировоззренческом фундаменте субъективной школы, изначально выстроенном на позитивизме, сближение этих начал порождает разломы и противоречия. Как замечал Зеньковский,

⁸ Как писал Зеньковский, «...я бы на первый план выдвинул *антропоцентризм* русских философских исканий. Русская философия не *теоцентрична* (хотя у значительной части своих предшественников глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» [8, с. 21].

«Лавров рано сознает своеобразие этической жизни» и ее независимость, неразложимость, невыводимость из «фактов» (см. [8, с. 342])⁹.

Эксплицируя противоречия между целями теоретического познания в социологии, стремящегося к истине, и этикой, Михайловский ставит вопрос ребром: «Спрашивается — как же может быть построена социология? Как и всякая другая наука, как и наука вообще, она должна удовлетворять только потребности познания; потребность познания удовлетворяется только истиной; а между тем социология имеет дело не только с категориями истинного и ложного, а и с совершенно самостоятельными категориями нравственного, справедливого, должного. Как тут быть?» [24, с. 145].

И Лавров, и Михайловский делают свой выбор в пользу «нравственного, справедливого, должного». Первая плата за этот ценностный выбор, вынуждающий поступаться идеалами беспристрастного научного познания, — агностицизм. «Знать сущность вещей нам невозможно... и заботиться о ней бесполезно», — пишет Лаврова [17, с. 252]. «Сущность вещей — вечная тьма», — вторит ему Михайловский [25, с. 131]. Весьма неожиданный для позитивистской ориентации агностицизм, подчеркнем, выступает в субъективной школе не как философски выработанная позиция, а как осознанное отклонение гносеологической проблематики вследствие нежелания подвергать этические идеалы рациональной «экспертизе». Как пишет Зеньковский, «этицизм мысли разбивает рамки позитивизма» [8, с. 360], порождая своеобразный феномен «полупозитивизма», «это странное сочетание бескрылого» «научно-философского позитивизма и релятивизма с категорическим», «вдохновенным этическим энтузиазмом» [8, с. 335, 363].

Термин «полупозитивизм» — возможно, не очень благозвучный, но весьма точно передающий сущность описываемого явления, — Зеньковский применяет как к Лаврову, так и к Михайловскому. Последний свой выбор между истиной и нравственными идеалами человека делает более открыто и решительно, нежели Лавров. Именно у Михайловского хорошо видна высокая цена этого выбора, провоцирующая вопрос: «кто же Михайловский — ученый социолог или морализирующий публицист?» [6, с. 82]. За этим выбором проступает своего рода интеллектуальная драма — героическая попытка соединить несоединимые ценности — «правду-истину» и «правду-справедливость»,

⁹ Здесь важно учесть специфические акценты в этико-гуманистических ориентирах этих направлений. Славянофилы стремились к развитию внутренних потенций личности, достижению «правильности внутреннего состояния мыслящего духа» [11, с. 274], носитель которого понимался ими довольно абстрактно, в то время как человек субъективной школы обладает вполне отчетливой социальной проекцией — это прежде всего *страдающий социальный субъект*, человек низших слоев, подавляемый и угнетаемый правящим режимом (что не исключает общегуманистической постановки проблемы развития личности, особенно в персонализме Михайловского).

пониманием несоединимости которых обусловлен, в нашем представлении, поворот Михайловского от социологии к персонализму. С позиций последнего он решает вопросы об истине¹⁰, о соотношении «потребности познания» и «потребности нравственного суда» [24, с. 143]¹¹ и об общественном прогрессе (см., в частности: [24, с. 177–178; 26, с. 239–240]). «Для Михайловского, — замечает А.И. Юдин, — социология — это не наука в традиционном ее понимании, а некая синтетическая система, органично включающая в себя правду-истину и правду-справедливость», «это движение от действительности к идеалу, от сущего к должному» [42, с. 106, 107]; С.П. Ранский писал о том, что у Михайловского происходит «превращение науки в религию» [31, с. 117].

Сложнее обстоит дело с позицией Лаврова. Весь стиль рассуждений Лаврова, да и сама его биография, в которой наука занимает важнейшее место, не оставляют сомнений в том, что он верит в познаваемость мира¹². Стремясь разрешить противоречие между идеалами познания и этикой, он вводит «скептический принцип»¹³, который позволяет оставаться на позитивистской точке зрения в отношении «*философии природы*» и в то же время в пределах «*философии духа*» признать человека «источником внешнего мира» [16, с. 482; 483–484]. В самом этом разделении исследователи справедливо видят предвосхищение идей В. Виндельбанда и Г. Риккерта (первым или одним из первых это заметил Н.И. Кареев [9, с. 57–58]). Однако между идеями Лаврова и философов Баденской школы есть важное мировоззренчески обусловленное различие. Для Лаврова разделение «теоретической философии» на «*философию природы*» и «*философию духа*» есть не столько теоретико-методологическая операция, сколько вынужденный переход к «практической философии», который он пытается научно обосновать; переход, утверждающий «независимость личности как действующей от всех вопросов о сущности ее» [16, с. 485], открыва-

¹⁰ «Нет абсолютной истины, есть только истина для человека, и за пределами человеческой природы нет истины для человека» [25, с. 131].

¹¹ «...желаю я все-таки не истинного, а полезного и справедливого... Истина есть удовлетворение только познавательной потребности человека, и думать, что она способна удовлетворить все потребности, так же неосновательно, как думать, что мозг способен исполнять все отправления животного организма... Насытит меня не истинное, а питательное, вылечит не истинное, а целебное, моей потребности воздавать каждому должное удовлетворит не истинное, а справедливое» [24, с. 141].

¹² «...исходное убеждение Лаврова определялось его *верой в науку*... [Однако] Если можно сказать, что в Лаврове был настоящий пафос познания, критического исследования, то с неменьшей силой, с истинным вдохновением в нем пылал этический пафос» [8, с. 342].

¹³ Согласно этому принципу «*процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам как действительный процесс результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт*» [16, с. 482].

ющий для нее возможность действовать в соответствии со своими желаниями, чувствами, идеалами, представлениями о добре и зле¹⁴, не «оборачиваясь» на естественную необходимость и ее законы.

Таким образом, за фразой Лаврова о невозможности «знать сущность вещей» стоит, конечно, не философский выбор в пользу агностицизма и даже не кантианское признание трансцендентной реальности «вещи в себе», а своего рода смена личностных регистров. В рассуждениях о благе человечества Лавров, как и Михайловский, «перестает быть исследователем, а становится “проповедником”... во имя этического идеала» [8, с. 347].

Вторая плата за ценностный выбор в пользу «полезного и справедливого» для человека и «служебное отношение к истине»¹⁵ [22] — волонтаризм, активно-преобразовательное отношение к действительности. Утверждая те или иные нормы, любое этическое учение так или иначе содержит элементы «жизнестроительства». Для русской социальной мысли это характерно в особенности. Как писал С.Л. Франк, «...русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда — лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал» [37, с. 182].

Даже в славянофильстве, в котором преобразовательное начало в значительной степени усмиряется созерцательно-мистическим, хорошо различимо это стремление к переустройству жизни на правильных началах. И хотя славянофилы были ориентированы в первую очередь на духовно-нравственное преображение общества, история этого направления знает множество попыток имплементировать свои убеждения во вполне практические действия, начиная от разработок проектов крестьянской реформы и заканчивая ношением народных костюмов, чем Хомяков и Аксаков эпатировали светские салоны Петербурга и Москвы (см.: [10, с. 115]).

В «жизнестроительных» интенциях славянофильства и субъективной школы есть, однако, существенное различие. Славянофильство, как подчеркнуто выше, было ориентировано в первую очередь на духовное преобразование общества (возможно, отчасти в силу деспотической обстановки, не дающей перспективы иным устремлениям, но этот вопрос не рассматривается в данной статье). Для субъективной школы характерна

¹⁴ Как заметил А.С. Лаппо-Данилевский, русская субъективная школа основывала свои построения не на принципе отнесения к ценности, а на нравственной оценке, в чем Лаппо-Данилевский видел ошибку данного направления (см.: [20, с. 23]).

¹⁵ Г.Я. Миненков обыгрывает здесь фразу Л. Шестова из статьи «Достоевский и Ницше» (см.: [22]).

«прямая ориентация общественной мысли на социальную практику» [22]; здесь мечты о построении общества, основанного на принципах гуманизма, этики и справедливости если и не воплощаются непосредственно, как пишет Г.Я. Миненков, в «радикальный социально-политический проект (революционный или реформистский)» [22], то, во всяком случае, служат философско-мировоззренческому обоснованию подобного проекта. Это проявляется в непосредственной связи между субъективной школой и народническим движением (неслучайно в многочисленных вариантах названия русской субъективной школы — этико-социологическая, этико-субъективная, этико-психологическая — присутствует квалификация ее как «народнической социологии»/«социологии народничества» [21, с. 162]). Как писал Лавров, «практически важнее всего практическая философия, указывающая не только *что* и *как* бывает, каким образом происходят те или другие общественные явления, но и цель, к которой человек *обязан* стремиться, идеи, которые *желательно* воплотить в общественный строй» [16, с. 606–607]. Показательно, что в том образе целостного человека, который рисует Лавров, ценностной доминантой оказывается гражданская позиция: «Когда человек одним умом доходит до отвлеченного убеждения и если в это время его чувство, его привычки, все его существо вызываются к практической деятельности гражданина, к сочувствию благородной личности человека другого убеждения, тогда убеждение ума всегда отходит временно на второй план, потому что целая действительная жизнь ничему частному не уступает своих прав» [16, с. 90].

Многие исследователи, начиная с Ю. Геккера (см.: [43, р. 154–155]), подчеркивали эту характерную для русской социальной мысли ориентацию на гражданский поступок. Как замечает Миненков, «образ ученого, бесстрастно анализирующего социальную реальность, никогда не был популярен в российской социологической среде» [22].

В настойчивом стремлении рукотворно утвердить идеал справедливости на Земле отчетливо проступают мотивы квазирелигиозного подвижничества, и это — еще одна «монета», которую субъективная школа платит за свои этические приоритеты. О «*религиозных исканиях*» [8, с. 334] субъективной школы писали многие исследователи, но здесь достаточно самого Михайловского, который фактически признавал религиозно-подобный модус своего учения, когда сожалел о недостатке религии в «мертвенно тусклой картине нашей общественной жизни», понимая при этом религию, конечно, «не в богословском смысле», а как побуждающую к действию «преданность идее» [24, с. 135, 136] («существеннейший признак религии», — замечает он, — способность «управлять человеческими действиями» [24, с. 137]).

Притом что мы не стали бы утверждать, что гносеологические установки на целостность и нравственную оправданность познания порождены славянофильством, нет сомнений в дальнейшем масштабном развитии данного этико-гносеологического комплекса, в характеристике которого русские философы использовали эпитет «опасный». Так, Н.А. Бердяев, отмечая «моралистический склад русской души»,

рассуждал: «Русский человек не очень ищет истины, он ищет правды, которую мыслит то религиозно, то морально, то социально, ищет спасения. В этом есть что-то характерно русское, есть своя настоящая русская правда. Но есть и опасность, есть отвращение от путей познания, есть уклон к народнически обоснованному невежеству» [2, с. 81, 83]. В.В. Зеньковский писал об «опаснейшем», «недостойном философии» «приспособлении теоретических построений к “злобе дня”» и о том, что «на всем протяжении философской работы в России — от ее зачатков в конце XVIII века до наших дней — эта опасность не раз давала о себе знать» [8, с. 22]. Видели ли они эту опасность только «на путях познания» или в более широком контексте? Симптоматично, что Бердяев упоминает социально-политическое движение «народничества», а Зеньковский пишет о «злобе дня», о «недостойном философии “приспособлении” к современности». В целом этот сюжет, связанный с осмыслением ближайших и отдаленных, вплоть до социально-политических, последствий мировоззренческой установки на целостное постижение жизни, включая заложенные в ней перспективы самопознания и развития человека и общества¹⁶, требует отдельного большого исследования и остается за рамками настоящей статьи.

Характерное для русской социальной мысли целостное, нерасчлененное, не отвлеченно-рациональное, но *живое* и жизнестроительное отношение к предмету исследования (или, лучше сказать, предмету некоей экзистенциально-нравственной *заботы*) имеет в том числе стилистические проявления, а именно публицистичность, неоднократно зафиксированную исследователями. Неслучайно ни то ни другое из рассматриваемых направлений не оформилось в целостный, систематический комплекс идей, будь то философское учение в случае славянофильства или социологическая теория в случае субъективной школы. «Синтетическое» отношение к познанию, побуждаемое этицизмом, уводит исследователя в смежную с наукой публицистическую плоскость.

Народный вопрос

Социальный вопрос, или тема народа, занимает одно из центральных мест в построениях как славянофильства, так и субъективной школы, но тематизация этого вопроса в данных направлениях сильно различается. В субъективной школе он был поставлен как вопрос неравенства и угнетения, подавления одной частью общества другой и, соответственно, как задача правильного, социально справедливого переустройства общества. Славянофильская версия народной темы иная. Притом что в русской общественной мысли «простой народ как

¹⁶ Предостерегая против «поверхностности» в оценке «идеала “целостности”», Зеньковский писал: «В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, в идеале “целостности” заключается действительно одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [8, с. 22–23].

носитель русской культуры и народности» был открыт, по-видимому, именно славянофилами [18, с. 52], в самом этом «открытии» еще не было собственно *социального аспекта*, то есть проблематики социального неравенства и классового угнетения. Тема народа рассматривалась в славянофильстве в историософской плоскости, имея подчиненное значение по отношению к центральной концептообразующей идее — идее самобытного пути России. Ориентируясь на *придуманную* ими допетровскую древнюю Русь, славянофилы идеализировали ее национально-духовное единство и исповедовали понимание народа как социальной целостности, в которой доминировало согласие и органично сочетались интересы правящего класса и народных масс. Не видели славянофилы классовых противоречий и в современной им России, акцентируя «нравственную связь между помещиком и мужиком» [4, с. 276]. Михайловский критически относился к этой славянофильской народной утопии: «...весьма существенный признак славянофильства: в трогательной идиллии или с бурным пафосом, серьезно или при помощи буффонады, но славянофилы упорно отождествляли интересы и цели “незанятых классов” (древней или новой России) с интересами классов занятых, вдвигая их в национальное единство» [24, с. 219].

Тем не менее, как и субъективная школа, славянофильство содержит социальное противопоставление, однако народ здесь противопоставлен не классу эксплуататоров-угнетателей, а порожденному петровскими реформами сословию европеизированной интеллигенции, отошедшей от глубинных корней национальной культуры и в этом отношении — *ненародной* (в данной исторической конструкции намечается близость славянофильства и субъективной школы).

Полагая, что центр тяжести «народности» — именно в простом народе (собственно, крестьянстве), славянофилы считали, что восстановление этой народности должно идти не путем приобщения мужика к культуре помещика, а путем погружения последнего в глубины «народной правды». Как писал Хомяков, «чтобы выразить мысль народа, надобно жить с ним и в нем» [38, с. 171] (по-видимому, ношение народного костюма было практическим проявлением этого убеждения). Комментируя это воззрение, Михайловский писал: «Славянофилы были уверены, что они, такие-то, Хомяков или Аксаков, не только поняли величие народных идеалов, но слились или по крайней мере во всякую данную минуту могут слиться с народом во всех своих воззрениях религиозных, поэтических, политических и проч.» [24, с. 268].

Весь этот комплекс патриархально-утопических воззрений, важнейшее место в котором занимало учение о крестьянской общине, позволяет, по мнению Б.Ф. Егорова, говорить о своеобразном *феодальном демократизме* славянофилов [7, с. 114]. В нем было столько же консервативной утопии¹⁷, сколько и скрытой оппозиционности. Само выде-

¹⁷ Консервативно-охранительные потенции, скрытые в славянофильском учении, эксплицированы в знаменитой уваровской формуле «православие,

ление категории «народ» в ее противопоставлении «не-народу» (то есть правящим сословиям), а также отрицательное отношение к петровским преобразованиям, лежащим в основе современной славянофилам социально-политической системы, провоцировали на довольно радикальные выводы. И хотя сами славянофилы подобных выводов не делали, власть их прочитывала вполне однозначно и систематически преследовала проповедников народной идиллии (см., например: [18; 4; 7; 40])¹⁸. Добавим, что дело не только в политических выводах, которые логично вытекают из славянофильской социальной концепции. Известно, что славянофилы занимали достаточно радикальную позицию по отношению к крепостничеству, которое они осуждали (впрочем, не теряя при этом из фокуса внимания своего собственного помещичьего интереса, см.: [4, с. 280–282]).

Субъективная школа, сама идейная конструкция которой определена остро воспринятым социальным вопросом, внешне мало напоминает славянофильскую утопию. Между тем постановка субъективной школой социального вопроса как вопроса о долге образованного класса перед народом и искупления вины перед ним есть вариация той общей историософской темы социальной расколотости страны, которая появляется в национальном сознании как славянофильская тема. Общим выступает и экзальтированное отношение к народу. Как писал А.И. Герцен, славянофилов и западников (к которым, несомненно, тяготела субъективная школа) объединяла «одна любовь»: «У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу» [5, с. 170].

Народническое движение выразило эту общую любовь в практическом действии, выстроенном на идейно-мировоззренческом синтезе западничества, идеологии субъективной школы и славянофильства. Как пишет С.А. Левицкий, «идеология... народников была скорее западнической (прудоновский безгосударственный социализм)», однако «культ “мужика” был подсказан именно славянофилами» [19]. Однако — важное уточнение — славянофилы более органичны и убедительны в этом плане. Как тонко заметил Н.А. Бердяев, «Хомяков

самодержавие, народность», которую часто ассоциируют со славянофилами. Подобное отождествление в фактологическом плане неверно, однако в плане подспудного развития идей неслучайно.

¹⁸ Чрезвычайно любопытным и символичным является факт биографического пересечения Хомякова и Лаврова на почве преследования инакомыслия, который приводит Б.Ф. Егоров: «Многие настолько считали Хомякова “революционером”, что на него пало обвинение в авторстве радикальных антиправительственных стихотворений П.Л. Лаврова “Русскому народу” и “Русскому царю”... П.Л. Лавров, не желая, чтобы другой страдал из-за него, чуть ли не выдал себя правительству... Высылка Хомякова из Москвы “была почти решена и не состоялась только по энергичному заступничеству гр. Д.Н. Блудова”» [7, с. 122].

любил простой народ как родной, близкий себе, и то было более здоровое отношение, чем у последующих народников, создавших из народа идола, внутренне им чуждого. Хомяков не был кающимся дворянином, в нем не было этого надрыва» [3]. «Надрыв» в эту тему привносит субъективная школа, начиная с «Исторических писем» Лаврова¹⁹.

Это экзальтированное отношение, этот «культ мужика» представлял собой своеобразное сочетание утопических представлений о некоей высшей и безусловной правде, сокрытой в народе, с осознанием его отсталости и невежества и навязчивым стремлением его научить, образовывать, «окультурировать». Подобный двойственный ход мысли намечен уже в субъективной школе. Так Лавров, с одной стороны, писал об уплате долга народу, поднимая своими «Историческими письмами» волну обожения народных масс, а с другой — клеймил современное ему общество за пассивность и бездумную жизнь, подобную жизни муравьев в своих муравейниках (см.: [15; 1]). Язвительные пассажи, основанные на такого рода сравнениях, были, конечно, обращены к интеллигентскому сословию, однако само противопоставление зоологической «культуры беспозвоночных», в которой пребывает российское общество, и «цивилизации», к которой следует стремиться просвещенному человечеству, безусловно, содержит определенный и явно некомплементарный диагноз в отношении российского населения в целом.

Любопытно и неожиданно, что критическое восприятие уровня и потенциала народных масс было свойственно даже Хомякову, что несколько разрушает тот маниловский образ, в котором он привычно выступает как социальный мыслитель. В «Записках о всемирной истории» он пишет о склонности народных масс к «грубо-инстинктивной логике» и «грубо-вещественным страстям» и о том, что лишь «богоизбранные люди» восстанавливали в обществе понятия о свободе и добре [39, с. 327]²⁰. Как замечает А. Валицкий, «трудно примирить с этими взглядами убеждение славянофилов, что народ, и только народ, сохранил в России верность ее нравственным идеалам, ее “внутренней правде”» [4, с. 271].

¹⁹ Как пишет В.В. Зеньковский, «“Исторические письма”... имели (неожиданное для самого Лаврова) громадное влияние на радикальную русскую молодежь»; «для ряда поколений были своего рода Евангелием» [8, с. 340–341]. С.А. Левицкий приводит показательные в этом отношении свидетельства Н. Русанова: «Надо было жить в 70-е годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное “Историческими письмами”. Многие из нас, юноши в то время, другие — просто мальчики, не расставались с небольшой истрепанной, зачитанной, истертой вконец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватившего нас безмерной жадью жить для благородных идей и умереть за них» (цит. по: [19]).

²⁰ Вряд ли Лавров был знаком с этой работой Хомякова, но прямая перекличка воззрений несомненна.

Мессианские мотивы

Притом что славянофильство рождается как историософское учение, а «историософское» в русской социальной мысли по умолчанию воспринимается как «мессианское», присутствие подобных идей в ранней версии славянофильства (которая здесь и подлежит рассмотрению) неочевидно. Еще менее очевидны мессианские уклоны субъективной школы. Однако, как мы попытаемся показать далее, в обоих направлениях они присутствуют, и в этом вопросе, по-видимому, менее всего можно говорить о какой-либо идейной преемственности, скорее здесь воспроизводится та общая ментально-мировоззренческая атмосфера, в которой развивалась и оформлялась русская социальная мысль. Историософские представления об особой исторической миссии русского народа, в большинстве случаев сливающиеся с мессианской идеей избранничества, — одна из сквозных ее тем. Эту тему, в которой то отчетливо проступают, то растворяются до едва заметных следов геополитические интенции, принято вести от мифологемы «Москва — Третий Рим», авторство которой традиционно атрибутируется монаху псковского монастыря Филофею (первое упоминание ее относят к 1523–1524 гг.), а идейные истоки видят в «Пасхалии» митрополита Зосимы (1492 г.).

В настоящей работе мы берем эту тему исключительно в плоскости истории идей, то есть зарождения, наследования и присутствия определенных концептуальных комплексов в общественном сознании, подчеркивая при этом необходимость отличать значение идеи, которое она имела в конкретном историческом контексте, от того смысла, который в нее был привнесен впоследствии. Так, несмотря на то что в историософии (не только отечественной) утвердилось представление о том, что формула Филофея воплотила витавшие в воздухе идеи и ожидания и послужила поворотным моментом в формировании национальной идеологии и идентичности²¹, в собственно исторической науке достаточно убедительно представлена альтернативная/оппонирующая точка зрения на идеологическое «открытие» Филофея (см., в частности: [44; 35]). Согласно этой точке зрения, «открытие» Филофея в контексте его времени было малозначительным событием и имеет не столько историческое, сколько историографическое происхождение, связанное с первыми публикациями в 1860-е годы сочинений Филофея. Косвенным подтверждением этой точки зрения может служить то обстоятельство, что славянофилы не упоминают данную концепцию.

Однако, хотя вполне возможно, что конструкция Филофея не имела вплоть до второй половины XIX в. того общественного резонанса, который ей приписывается, есть основания предполагать, что сама по себе идея избранничества и большой исторической миссии подспудно

²¹ Это представление с максимальной отчетливостью было сформулировано в опубликованной в 1914 г. работе И.А. Кириллова «Третий Рим» [12, с. 2; 25; 30] и повлияло на оценки последующих исследователей данной тематики (см., например: [18; 19; 32]).

присутствовала в русской средневековой ментальности. Это слишком большой сюжет, чтобы претендовать в рамках настоящей статьи на сколько-нибудь обстоятельное его изложение, поэтому ограничимся лишь упоминанием некоторых источников и заключений специалистов, свидетельствующих в пользу нашего предположения. Так, некоторые исследователи считают возможным вести историю формирования мессианских идей от «Повести временных лет» (см., в частности: [32]); впрочем, подобное мнение имеет, на наш взгляд, зыбкие основания²². Более отчетливо идея избранничества прочитывается в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, где конструкция «Москва — Третий Рим» присутствует в версии «Киев — третий Иерусалим»²³. Н.В. Синицына, опираясь на огромный пласт исторических источников, пишет в отношении концепции Филофея: «Разумеется, ее истоки восходят к более ранним учениям» [33, с. 222], упоминая в их числе и «Слово...» Илариона. А.С. Усачёв, отрицая поворотное для XVI в. значение сочинений Филофея в контексте его времени, также признает: «Можно говорить... о созвучии отдельных идей псковского инок и его продолжателей целому ряду памятников древнерусской оригинальной и переводной литературы, в том числе и тех, которые писались явно до Филофея» [35, с. 73]. Зеньковский замечает, что перекличка концепций XVI и XIX вв. неслучайна и «очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей “русской души”» [8, 22]. В русле подобных установок возникло славянофильство, вполне отчетливо выразившее мысль о национально-религиозной миссии русского народа. То обстоятельство, что славянофилы, скорее всего, не были знакомы с идеями Филофея, только укрепляет наше предположение о ментальной укорененности подобных идей.

Важно заметить, что у ранних славянофилов *почти* не было элементов панславизма как воплощения мессианизма и имперского экспансионизма. И Киреевский, и Хомяков мечтали о духовном преображении Запада под влиянием чистого, православного христианства, сохраненного Святой Русью. В утверждении этого христианства, в донесении света православной истины видели они *миссию* России. Так, Киреевский мечтал «...подчинить раздвоенную образованность Запада цельному

²² Таковым, строго говоря, является лишь панегирик в адрес усопшего Владимира: «То новый Константин великого Рима; как тот крестился сам и людей своих крестил, так и этот поступил так же» [28, с. 91].

²³ Восхваляя Василия (это имя принято князем Владимиром при крещении), Иларион проводит аналогию между матерью императора Константина Еленой, которая перенесла найденный ею в Иерусалиме Крест животворящий (точнее, его часть) в Византию, и бабкой Владимира Ольгой, познакомившей Русь с христианством: «О, подобный великому Константину... Он с матерью своею Еленой крест из Иерусалима принес... Ты же с бабкою своею Ольгой, принеся крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердил веру, ибо ты подобен ему» [23, с. 99].

сознанию верующего разума» [11, с. 332]. Хомяков, как и Киреевский, убежден, что «история призывает Россию стать во главе всемирного просвещения» [38, с. 174]: «...наша Русь, принявшая чистое Христианство издревле, по благословлению Божию, и сделавшаяся его крепким сосудом... спасшая эти начала для самой себя... теперь должна явиться их представительницею для целого мира. Таково ее призвание, ее удел в будущем»; «...всемирная история, осудив безвозвратно те односторонние духовные начала, которыми управлялась человеческая мысль на Западе, вызывает к жизни и деятельности более полные и живые начала, содержимые нашею Святою Русью» [38, с. 151–152, 156–157].

Однако между *миссионизмом* и *мессианизмом* — короткий шаг, и ранние славянофилы этот шаг если не совершили, то вполне отчетливо обозначили, причем еще до появления самого славянофильства. Миссионистско-мессианский комплекс, в основе которого лежат представления об избранничестве православной России и ее великой по отношению к остальному миру задаче, начинает оформляться еще в обществе Любомудров (1823–1825). Так, Киреевский, один из его членов, пишет в 1830 г. (когда «он был еще далек от славянофильских воззрений» [36, с. 16]) о необходимости для дальнейшего развития Европы, уже совершившей «круг своего умственного развития» и оцепеневшей в своей зрелости, молодого, свежего «народа, который бы господствовал над другими своим политическим и умственным перевесом» (имея в виду Россию) и с энтузиазмом выражает «Надежду и Мысль о великом назначении нашего отечества!» [11, с. 78–79]. Бывший Любомудр В.Ф. Одоевский в 1844 г. *осмеливается* «выговорить слово<...>: Запад гибнет!», но тут же дает «старой, одряхлевшей Европе» надежду: «...само Провидение... хранит... народ, долженствующий показать снова путь, с которого совратилось человечество, и занять первое место между народами... Один новый, один невинный народ достоин сего великого подвига; в нем одном, или посредством его, еще возможно зарождение нового света, обнимающего все сферы ума и общественной жизни»; «не одно *тело* должны спасти мы — но и *душу* Европы!»; «Деятнадцатый век принадлежит России!» [27, с. 341, 342, 344, 346].

У ранних представителей славянофильства идея *особой исторической миссии* России, нести которую в мир есть ее *мессианское* предназначение, имеет духовное измерение, однако у поздних славянофилов и их идейных последователей происходит отчетливый разворот к геополитическому мессианизму.

Между тем можно поспорить с И. Кирилловым, который видит в агрессивном, «зверином, человеконенавистническом, языческом национализме» «незаконнорожденное детище» славянофильства [12, с. 78]. Сама идея избранничества содержит целый спектр ее возможных воплощений, и политическое выступает одним из ближайших. Историческая справедливость требует также учесть, помимо романтично-философских мессианских настроений и пророчеств, случаи непосредственного великодержавного национализма, наиболее яркие

проявления которого историки видят в биографии Хомякова (см., в частности: [4, с. 228–231]).

Тем не менее корректная оценка славянофильства предполагает учет того, что внешнеполитические сюжеты занимают в нем факультативное место. Славянофильство — это в первую очередь философия, а не идеология, и, как подчеркивают многие исследователи, «панславизм был лишь политической проекцией славянофильства, притом далеко не у всех славянофилов» [19]. С.А. Левицкий также пишет: «... главное и самое ценное в славянофильстве: стремление к созданию православной целостной культуры»; «...мессианизм их носил более национально-культурный, чем государственно-империалистический, характер. Они, правда, мечтали о возрождении Запада светом православной культуры, но ни в коем случае не на основе насилия. Можно говорить скорее об утопическом, чем об империалистическом характере их мессианизма» [19]).

М.М. Карпович подчеркивает, что «мессианский элемент славянофильского национализма поначалу... имел неполитический характер. Здесь становится ясна разница между ранними славянофилами и позднейшими панславистами. В конце концов, первые стремились к тому, чтобы возвещать вселенскую истину — истину православия и те принципы, на которых стоял славянский, и в особенности русский, мир, — на благо остальному человечеству» [10, с. 117]. Оспаривая «известный тезис противников славянофильства о национализме как синониме этого течения русской мысли», В.А. Фатеев, в частности, приводит слова Г. Флоровского, который «справедливо пишет, что если им и не удалось избежать мессианистического соблазна, то они настойчиво стремились его избежать» [36, с. 4, 6].

Субъективная школа, казалось бы, не имеет отношения ко всему этому сложному миссианско-мессианскому комплексу и, более того, устами Михайловского громит славянофильско-почвеннический «мистический ультрапатриотизм», насмешливо отвергая представления и о «мистическом величии России» [24, с. 210–211], о «великой роли, предназначенной Провидением славянскому миру, долженствующему стереть с лица земли или по крайней мере совершенно посрамить мир романо-германский» [24, с. 210–211; 207].

Между тем у Лаврова идея избранничества, которую мы назвали бы корневой для отечественной социальной ментальности, проступает во всей своей идейной открытости. Лавров, правда, как и Михайловский, более чем далек от того, чтобы представлять себе «Русь до-Петровскую... в розовом свете» [24, с. 209]. Именно славянофильская концепция отечественной истории заставила Лаврова назвать славянофилов «фантазерами». Сам Лавров не идеализирует русское прошлое — более того, не видит в нем ничего оригинального, ничего, чем русский народ обогатил мировую культуру (в отличие от болгар, в среде которых возникло движение богомилства, чехов, родивших Яна Гуса, и поляков с их знаменитой Раковской школой — центром социианства) (см.: [14, с. 100–113]). Однако Лавров — в духе «позднего» Чаадаева — желает «для русских...

роли начинателей нового периода жизни человечества»; «...чтобы задача передовых двигателей будущего человечества досталась нам; для того, чтобы русские в конце XIX века, с большими средствами и в более широких размерах, внесли свой оригинальный вклад в историю человечества, как внесли его соплеменные нам народы в прошедшем... Настоящее, оригинальное, национальное дело остается впереди. Это проповедь мысли теоретической и практической в ее новейшем фазисе, чтобы *это* составляло *наш* вклад в историю» [14, с. 122, 125]. Стоит заметить, что из сочинения Лаврова не очень понятно, в чем состоит существо этой проповеди, — он пишет о ней очень расплывчато и невнятно: «Наука и жизнь в их философском единстве, личность и общество в единстве свободного взаимодействия, истина естественная и справедливость общественная в единстве человеческого убеждения, история и идеал в единстве человеческой деятельности — лишь таковы могут быть основы новой проповеди» [14, с. 125].

Тем не менее Лавров провозглашает «новую проповедь» и «ждет народа, который бы *решился* признать ее *своим* учением, сделаться ее органом в истории мысли и начинателем в новом периоде истории человечества... Русские *могут* быть начинателями и представителями этого движения» [14, с. 125–126]. Вопрос, свершится ли это пророчество, высказанное в осторожной форме констатации возможности, для Лаврова остается открытым: «...захотят ли этого русские? Захотят ли они принять на себя роль передовых исторических деятелей и написать свое имя на новой эре истории?.. Сделают ли это русские в XIX веке? Ответ на это даст будущее. Оно не вырастает фатально и бессознательно. Народ создает его себе *сам, своею мыслью, своею деятельностью*, как сознательный орган своей истории» [14, с. 126]. Отвергая, таким образом, славянофильские «фантазии», Лавров воспроизводит базовую славянофильскую ценностную доминанту избранничества, для которой он не видит ни философских, ни социальных оснований, уповая исключительно на волевое, сознательное усилие русского народа²⁴.

Заключение

Настоящая работа представляет собой опыт осмысления некоторых сквозных сюжетов/линий социальной мысли, прослеживаемых в славянофильстве и русской субъективной школе. Названные направления не связаны между собой ни концептуально, ни тематически, ни

²⁴ Уместно в этой связи привести замечание Е.Н. Трубецкого о беспочвенности нового мессианизма, утратившего свою мистическую религиозную подкладку: «...совершенно непонятно, на чем он [новый русский национальный мессианизм] держится. Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него, по сравнению с мессианизмом новейшим, было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании... Этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это — по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней» [34, с. 336–337].

в институциональном или событийном плане и выглядят скорее как оппонирующие по отношению друг к другу идейно-мировоззренческие комплексы. Славянофильство базируется на религиозно-мистическом постижении жизни, субъективная школа — на светски-позитивистском и при этом скорее тяготеет к западничеству. Между тем анализ философско-гносеологических и историософских установок славянофильства позволяет глубже понять мировоззренческий каркас субъективной школы и пунктирно обозначить некоторые характерные траектории движения отечественной интеллектуальной истории. Каковы истоки проанализированного комплекса представлений, не является вопросом настоящей статьи, в рамках которой мы можем лишь говорить о наличии общих черт, сближающих славянофильство и субъективную школу, — таких как *практическая духовно-этическая доминанта («этицизм»)* теоретической рефлексии, отвергающая отношение к жизни с позиции «отвлеченных начал» и утверждающая принципы соединения познания и высших, этически оправданных ценностей человеческого существования; *антропоцентризм* как фокусированное внимание к личности и целям ее развития. За этими общими чертами можно различить базовую ментальную установку, определяющую мировоззрение и теоретические построения как славянофилов, так и мыслителей субъективной школы, — установку *целостного отношения к действительности*, в котором неразрывно связаны гносеология и этика, отвлеченное теоретизирование и практическое действие, напряженное искание скрытых смыслов истории и утверждение самоценности человеческой личности. Эта принципиальная установка на всеохватное постижение бытия, нежелание разделять его на теоретико-созерцательное и практически-преобразующее отношение к действительности (стилистическим проявлением чего выступает публицистичность — характерная особенность сочинений как славянофилов, так и субъективистов, особенно Михайловского) порождает момент ««теургического беспокойства» — чувства ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории» [8, с. 235]. В славянофильстве оно воплощается в историософских исканиях, а субъективную школу выводит в плоскость социально-политического радикализма и волюнтаризма. *Миссианско-мессианские мотивы*, присутствующие в обоих направлениях, отчасти являются отдаленными последствиями названной установки.

Вправе ли мы видеть в проанализированных представлениях проявления некоего самобытного, возросшего на отечественной почве этико-центристского способа социального познания, либо синкретичное, чуждое «стихии отвлеченной ищущей мысли» [19] постижение действительности характерно для традиционных культур — вопрос уместный, однако относящийся к другой области исследований. Проблемные рамки настоящей статьи позволяют сделать более частное обобщение, связанное с экспликацией этико-прагматического отношения к действительности как одной из глубинных конструкций отечественной социальной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арнольди С.С.* [Лавров П.Л.²⁵]. Цивилизация и дикие племена. СПб.: Коммерческая скоропечатня, 1903. — 264 с.
2. *Бердяев Н.* Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности / Репринтное воспроизведение издания 1918 года. М.: Философское общество СССР, 1990. — 240 с.
3. *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н. Собрание сочинений. Т. V. Париж: YMCA-Press, 1997. — 578 с. [электронный ресурс]. Дата обращения 10.02.2023. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1912_homyakov.shtml
4. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 704 с. EDN: OGXUQM
5. *Герцен А. И.* Былое и думы // Герцен А.И. Собрание сочинений в 30-ти т. Часть IV. Т. IX / [Ред. В.А. Путинцев; Коммент. И.Ю. Твердохлебова]. М.: Изд-во АН СССР, 1956. — 354 с.
6. *Голосенко И.А., Козловский В.В.* История русской социологии XIX–XX вв. М.: Онега, 1995. — 288 с.
7. *Егоров Б.Ф.* От Хомякова до Лотмана. М.: Языки славянской культуры, 2003. — 368 с.
8. *Зеньковский В.В.* История русской философии / [Предисл. В. Сербиненко]. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
9. *Кареев Н.И.* Основы русской социологии / Ин-т социологии Рос. акад. наук, С.-Петерб. фил.; Подг. текста, вступ. ст., примеч. И.А. Голосенко. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. — 368 с.
10. *Карпович М.М.* Лекции по интеллектуальной истории (XVIII – начало XX века) / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, Е.Ю. Моховой; Вступ. ст. Н.Г.О. Перейры; Предисл. С.М. Карповича; Примеч. П.А. Трибунского. М.: Русский путь, 2012. — 352 с.
11. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна; Редкол.: М.Ф. Овсянников (пред.) и др. М.: Искусство, 1979. — 439 с.
12. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М.: Т-во Типо-Литографии И.М. Машистова, 1914. — 100 с.
13. *Лавров П.Л.* Философия истории славян (статья первая) // Отечественные записки. 1870. Т. СХС. № 6. С. 347–420.
14. *Лавров П.Л.* Философия истории славян (статья вторая и последняя) // Отечественные записки. 1870. Т. СХСІ. № 7. С. 65–126.
15. [Лавров П.Л.]. Опыт истории мысли. Т. I. Вып. 1. СПб.: Ред. журн. «Знание», 1875. — 162 с.²⁶

²⁵ Автор установлен по: *Масанов И.Ф.* Словарь псевдонимов... М., 1956. Т. 1. С. 109.

²⁶ Источник опубликован без указания имени автора. Авторство П.Л. Лаврова подтверждено, в частности, в работе: *Шимкевич В., Кареев Н.* Социальная жизнь животных // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1900. С. 62–64.

16. *Лавров П.Л.* Философия и социология. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примеч. И.С. Книжника-Ветрова; Вступ. ст. И.С. Книжника-Ветрова и А.Ф. Окулова; Под общ. ред. А.Ф. Окулова. М.: Мысль, 1965. — 752 с.
17. *Лавров П.Л.* Исторические письма // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. / Сост. и примеч. И.С. Книжника-Ветрова; Под общ. ред. А.Ф. Окулова. М.: Мысль, 1965. С. 6–295.
18. *Лазари А. де* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество / Пер. с польск.; Отв. ред. В.А. Хорев. М.: Наука, 2004. — 207 с.
19. *Левцкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996 [электронный ресурс]. Дата обращения 15.11.2022. URL: <https://predanie.ru/book/110920-ocherki-po-istorii-russkoj-filosofii/>
20. *Малинов А.В.* Русская социологическая школа в оценке А.С. Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Т. XIX. № 3. С. 16–24. EDN: WWOXET
21. *Медушевский А.Н.* История русской социологии. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. — 497 с.
22. *Миненков Г.Я.* Введение в историю русской социологии. Минск: ЗАО «Экономпресс», 2000 [электронный ресурс]. Дата обращения 12.01.2022. URL: <https://infopedia.su/23x516b.html>
23. *Митрополит Иларион.* Слово о Законе и Благодати / Предисл. митрополита Иоанна (Снычева); Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина; Реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской; Комментар. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского; Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2011. — 176 с.
24. *Михайловский Н.К.* Записки профана // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 3. СПб.: Типография Ф.С. Сушинского, 1881. — 497 с.
25. *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 4. СПб.: Типография (бывшая) А.М. Котомина, 1883. С. ix–xiv, 1–187.
26. *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность // Сочинения Н.К. Михайловского. Т. 5. СПб.: Типография А.М. Котомина и К°, 1883. С. 154–402.
27. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи / Под ред. [и с предисл.] С.А. Цветкова. М.: Книгоиздательство «Путь», 1913. — [6], 429, [2] с.
28. *Повесть временных лет* / Пер. с древнерусского Д.С. Лихачева, О.В. Творогова; Комментар. А.Г. Боброва, С.Л. Николаева, А.Ю. Чернова при участии А.М. Введенского и Л.В. Войтовича. СПб.: ВИТА НОВА, 2012. — 512 с.
29. *Пришвин М.М.* Дневники 1920–1922. М.: Московский рабочий, 1995. — 336 с.
30. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пб.: Наука и школа, 1920. — 98, [1] с.
31. *Ранский С.П.* Социология Н.К. Михайловского. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1901. — 239 с.
32. *Сиземская И.Н.* Идеи национального мессианизма: ловушки и позитивные основания историософской рефлексии // Философская мысль. 2013. № 6. С. 388–421. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.6.642 EDN: RWBLCV
33. *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Изд-во «Индрик», 1998. — 416 с.
34. *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Республика, 1994. С. 333–351.

35. Усачёв А.С. «Третий Рим» или «Третий Киев»? (Московское царство XVI века в восприятии современников) // *Общественные науки и современность*. 2012. № 1. С. 69–87. EDN: OWLMLT
36. Фатеев В.А. В спорах о самобытном пути России // *Славянофильство: PRO ET CONTRA: творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология* / [Сост. В.А. Фатеев]. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной акад., 2006. С. 1–48.
37. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А. Ермичев; Вст. ст. А.А. Ермичева; Ред. Л.В. Арсеньева; Примеч. Б.В. Емельянова. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
38. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. — 408 с.
39. Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Часть первая // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 5. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. — 588 с.
40. Широкова М.А. Философские основания культурно-исторической концепции ранних славянофилов. Автореф. ... д. филос. н. по специальности 24.00.01. Барнаул, 2013. — 43 с. EDN: SUNQYD
41. Шмерлина И.А. Инструментально-методологические проблемы исследования истории отечественной социальной мысли // *Социология и общество: традиции и инновации в социальном развитии регионов* [электронный ресурс]: Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса (Тюмень, 14–16 октября 2020 г.) / Отв. ред. В.А. Мансуров; ред. Е.Ю. Иванова. М.: РОС; ФНИСЦ РАН, 2020. С. 5873–5895. 1 электрон. опт. диск 12 см. (CD-ROM) DOI: 10.19181/kongress.2020.691.
42. Юдин А.И. Н.К. Михайловский о предмете социологии // *Вестник ТГУ*. 2014. Вып. 1 (129). С. 106–113.
43. Hecker J. F. *Russian Sociology: A Contribution to the History of Sociological Thought and Theory*. New York: The Columbia University Press, 1915. — 320 p. DOI: 10.7312/heck92698
44. Poe M. *Moscow, the Third Rome: the origins and transformations of a “pivotal moment”*. 1997 [online]. Accessed: 04.01.2023. URL: <https://www.ucis.pitt.edu/nceeer/1997-811-25-Poe.pdf>

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Шмерлина Ирина Анатольевна — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН.

Телефон: +7 (499) 120-82-57. Электронная почта: shmerlina@yandex.ru

Дата поступления: 11.04.2023.

SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2023.

VOL. 29. No. 2. P. 74–100. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.2.4

Research Article

*IRINA A. SHMERLINA*¹

¹ Institute of Sociology of FCTAS RAS.

5, bl. 1, Bolshaya Andronievskaya str., 109544, Moscow, Russian Federation.

SLAVOPHILE PHILOSOPHY AND THE SUBJECTIVE SCHOOL IN SOCIOLOGY: AN EXPERIENCE OF COMPARATIVE ANALYSIS

Abstract. This article problematizes the relationship between the sociological and philosophical traditions of Russian social thought based on the material of the subjective school and of Slavophilism. The absence of direct ideological and conceptual continuity between these avenues is shown, albeit they do share common mental and world-view prerequisites. Slavophilism and the subjective school are compared along three lines — epistemological, social, and historiosophical. The distinguishing features that reveal the correspondence between the aforementioned schools are as follows: the orientation towards a holistic view of reality, unifying life and cognition; the ethical dominant of epistemological views and the inclination towards a practical and transformative attitude towards reality; anthropocentrism and personalism; a romantically ecstatic formulation of the popular/commoner issue; missionary and messianic motives of historiosophical quests, and journalism as a genre of theoretical reflection. It is suggested that the cultural codes of the national social mentality are reflected in the outlined worldview complex.

Keywords: Slavophilism; Subjective School in Sociology; I.V. Kireevsky; A.S. Khomyakov; P.L. Lavrov; N.K. Mikhailovsky; mentality; epistemology of integral knowledge; ethicism; voluntarism; popular/commoner issue; missionism; messianism.

For citation: Shmerlina, I.A. Slavophile Philosophy and the Subjective School in Sociology: an Experience of Comparative Analysis. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2023. Vol. 29. No. 2. P.74–100. DOI: 10.19181/socjour.2023.29.2.4

REFERENCES

1. Arnoldi S.S. [Lavrov P.L.]. *Tsivilizatsiya i dikiye plemena*. [Civilization and wild tribes.] St Petersburg: Kommercheskaya skoropechatnya publ., 1903. 264 p. (In Russ.)
2. Berdyaev N. *Sud'ba Rossii: Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti*. [The fate of Russia: Experiments on the psychology of war and nationality.] Reprint reproduction of the 1918 edition. Moscow: Filosofskoe obshchestvo SSSR publ., 1990. 240 p. (In Russ.)
3. Berdyaev N.A. Alexey Stepanovich Khomyakov. Berdyaev N. *Sobranie sochinenii*. [Collected Works.] Vol. V. Paris: YMCA-Press, 1997. 578 p. Accessed 10.02.2023. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaev_n_a/text_1912_homyakov.shtml (In Russ.)
4. Valitsky A. In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism. [Russ ed.: *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva*. Transl. from Polish by K. Dushenko. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ., 2019. 704 p.]
5. Herzen A.I. Past and thoughts. *Sobranie sochinenii v 30-ti t.* [Collected works in 30 volumes.] Part IV. Vol. IX. [Ed. by V.A. Putintsev; Comment. by I.Yu. Tverdokhlebova]. Moscow: Izd-vo AN SSSR publ., 1956. 354 p. (In Russ.)
6. Golosenko I.A., Kozlovskii V.V. *Istoriya russkoi sotsiologii XIX–XX vv.* [History of Russian sociology of the XIX–XX centuries.] Moscow: Onega publ., 1995. 288 p. (In Russ.)
7. Egorov B.F. *Ot Khomyakova do Lotmana*. [From Khomyakov to Lotman.] Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury publ., 2003. 368 p. (In Russ.)
8. Zenkovsky V.V. *Istoriya russkoi filosofii*. [History of Russian Philosophy.] [Foreword by V. Serbinenko]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet publ., 2001. 880 p. (In Russ.)
9. Kareev N.I. *Osnovy russkoi sotsiologii*. [Fundamentals of Russian Sociology.] Preparation of text, intr., notes by I.A. Golosenko. St Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha publ., 1996. 368 p. (In Russ.)
10. Karpovich M.M. *Lektsii po intellektual'noi istorii (XVIII – nachalo XX veka)*. [Lectures on intellectual history (XVIII – early XX century).] Transl. from Eng. by A.I. Kyrlezhev, E.Yu. Mokhova; Intr. by N.G.O. Pereira; Foreword by C.M. Karpovich; Note by P.A. Tribunsky. Moscow: Russkii put' publ., 2012. 352 p. (In Russ.)

11. Kireevsky I.V. *Kritika i estetika*. [Criticism and aesthetics.] Comp., intr. and note by Yu.V. Mann; Ed. by M.F. Ovsyannikov, et al. Moscow: Iskusstvo publ., 1979. 439 p. (In Russ.)
12. Kirillov I. *Tretii Rim. Ocherk istoricheskogo razvitiya idei russkogo messianizma*. [Third Rome. Essay on the historical development of the idea of Russian messianism.] Moscow: T-vo Tipo-Litografii I.M. Mashistova publ., 1914. 100 p. (In Russ.)
13. Lavrov P.L. Philosophy of the history of the Slavs (article one). *Otechestvennye zapiski*. 1870. Vol. CXC. No. 6. P. 347–420. (In Russ.)
14. Lavrov P.L. Philosophy of the history of the Slavs (second and last article). *Otechestvennye zapiski*. 1870. Vol. CXCI. No. 7. P. 65–126. (In Russ.)
15. [Lavrov P.L.]. *Opyt istorii mysli*. [Experience in the history of thought.] Vol. I. Iss. 1. St Petersburg: Red. zhurn. “Znanie” publ., 1875. 162 p. (In Russ.)
16. Lavrov P.L. *Filosofiya i sotsiologiya. Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh*. [Philosophy and sociology. Selected works in two volumes.] Vol. 1. Comp. and note. by I.S. Scribe-Vetrov; Foreword by I.S. Knizhnik-Vetrov, A.F. Okulova; Ed. by A.F. Okulova. Moscow: Mysl’ publ., 1965. 752 p. (In Russ.)
17. Lavrov P.L. Historical letters. *Filosofiya i sotsiologiya. Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh*. [Philosophy and sociology. Selected works in two volumes.] Vol. 2. Comp. and note. by I.S. Scribe-Vetrov; Foreword by I.S. Knizhnik-Vetrov, A.F. Okulova; Ed. by A.F. Okulova. Moscow: Mysl’ publ., 1965. P. 6–295. (In Russ.)
18. Lazari A. de *V krugu Fedora Dostoevskogo. Pochvennichestvo*. [In the circle of Fyodor Dostoevsky. Soil science.] Transl. from Polish; Ed. by V.A. Horev. Moscow: Nauka publ., 2004. 207 p. (In Russ.)
19. Levitsky S.A. *Ocherki po istorii russkoi filosofii*. [Essays on the history of Russian philosophy.] Moscow: Kanon publ., 1996. Accessed 11.15.2022. URL: <https://predanie.ru/book/110920-ocherki-po-istorii-russkoy-filosofii/> (In Russ.)
20. Malinov A.V. Russian Sociological School in the assessment of A.S. Lappo-Danilevsky. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii*. 2016. Vol. XIX. No. 3. P. 16–24. (In Russ.)
21. Medushevsky A.N. *Istoriya russkoi sotsiologii*. [History of Russian sociology.] Moscow-Berlin: Direkt-Media publ., 2015. 497 p. (In Russ.)
22. Minenkov G.Ya. *Vvedenie v istoriyu russkoi sotsiologii*. [Introduction to the history of Russian sociology.] Minsk: ZAO “Ekonompress” publ., 2000. Accessed 01.12.2022. URL: <https://infopedia.su/23x516b.html> (In Russ.)
23. Metropolitan Hilarion. *Slovo o Zakone i Blagodati*. [Word on Law and Grace.] Preface by Metropolitan John (Snychev); Comp., foreword, transl. by V.Ya. Deryagin; Reconstruction Old Russian text by L.P. Zhukovskaya; Comment. by V.Ya. Deryagin, A.K. Svetozarsky; Ed. by O.A. Platonov. Moscow: In-t Rus. tsivilizatsii, 2011. 176 p. (In Russ.)
24. Mikhailovsky N.K. Notes of a layman. *Sochineniya N.K. Mikhailovskogo*. [Works of N.K. Mikhailovsky.] Vol. 3. St Petersburg: Tipografiya F.S. Sushchinskago publ., 1881. 497 p. (In Russ.)
25. Mikhailovsky N.K. What is progress. *Sochineniya N.K. Mikhailovskogo*. [Works of N.K. Mikhailovsky.] Vol. 4. St Petersburg: Tipografiya (byvshaya) A.M. Kotomina publ., 1883. P. ix-xiv, 1–187. (In Russ.)
26. Mikhailovsky N.K. Struggle for individuality. *Sochineniya N.K. Mikhailovskogo*. [Works of N.K. Mikhailovsky.] Vol. 5. St Petersburg: Tipografiya A.M. Kotomina i Co. publ., 1883. P. 154–402. (In Russ.)
27. Odoevsky V.F. *Russkie nochi*. [Russian Nights.] Ed. [and with preface] S.A. Tsvetkov. Moscow: Knigoizdatel’stvo “Put’”, 1913. [6], 429, [2] p. (In Russ.)
28. *Povesi’ vremennykh let*. [The Tale of Bygone Years.] Transl. from Old Russian by D.S. Likhachev, O.V. Curd; Comment. by A.G. Bobrova, S.L. Nikolaev, A.Yu. Chernov with the participation of A.M. Vvedensky and L.V. Voitovich. St Petersburg: VITA NOVA publ., 2012. 512 p. (In Russ.)
29. Prishvin M.M. *Dnevniky 1920–1922*. [Diaries 1920–1922.] Moscow: Moskovskii ra-bochii publ., 1995. 336 p. (In Russ.)

30. Radlov E.L. *Ocherk istorii russkoi filosofii*. [Essay on the history of Russian philosophy.] 2nd ed. St Petersburg: Nauka i shkola publ., 1920. 98, [1] p. (In Russ.)
31. Ransky S.P. *Sotsiologiya N.K. Mikhailovskogo*. [Sociology N.K. Mikhailovsky.] St Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha publ., 1901. 239 p. (In Russ.)
32. Sizemskaya I.N. Ideas of National Messianism: Traps and Positive Foundations of Historiosophical Reflection. *Filosofskaya mysl'*. 2013. No. 6. P. 388–421. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.6.642 (In Russ.)
33. Sinitsyna N.V. *Tretii Rim. Istoki i evolyutsiya russkoi srednevekovoi kontseptsii (XV–XVI vv.)*. [Third Rome. Origins and evolution of the Russian medieval concept (XV–XVI centuries).] Moscow: Indrik publ., 1998. 416 p. (In Russ.)
34. Trubetsky E.N. Old and new national messianism. *Smysl zhizni*. [The meaning of life.] Comp. by A.P. Polyakova, P.P. Apryshko. Moscow: Respublika publ., 1994. P. 333–351. (In Russ.)
35. Usachev A.S. “Third Rome” or “Third Kyiv”? (Moscow kingdom of the XVI century in the perception of contemporaries). *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2012. No. 1. P. 69–87. (In Russ.)
36. Fateev V.A. In disputes about the original path of Russia. *Slavyanofil'stvo: PRO ET CONTRA: tvorchestvo i deyatel'nost' slavyanofilov v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya*. [Slavophilism: PRO ET CONTRA: creativity and activity of Slavophiles in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology.] [Comp. by V.A. Fateev]. St Petersburg: Izd-vo Russkoi Khristianskoi gumanitarnoi akad. publ., 2006. P. 1–48. (In Russ.)
37. Frank S.L. Russian worldview. *Russkoe mirovozzrenie*. [Russian worldview.] Comp. and ed. by A.A. Ermichev; Foreword by A.A. Ermichev; Ed. L.V. Arseniev; Note. by B.V. Emelyanov. St Petersburg: Nauka publ., 1996. P. 161–195. (In Russ.)
38. Khomyakov A.S. *Polnoe sobranie sochinenii*. [Full composition of writings.] Vol. 1. Moscow: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare publ., 1900. 408 p. (In Russ.)
39. Khomyakov A.S. Notes on world history. Part one. *Polnoe sobranie sochinenii*. [Full composition of writings.] Vol. 5. Moscow: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare publ., 1900. 588 p. (In Russ.)
40. Shirokova M.A. *Filosofskie osnovaniya kul'turno-istoricheskoi kontseptsii rannikh slavyanofilov. Avtoref. ... d.filos.n. po spetsial'nosti 24.00.01*. [Philosophical foundations of the cultural-historical concept of the early Slavophiles. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Philosophical Sciences, specialty 24.00.01.] Barnaul, 2013. 43 p. (In Russ.)
41. Shmerlina I.A. Instrumental and methodological problems of studying the history of Russian social thought. *Sbornik dokladov VI Vserossiiskogo sotsiologicheskogo kongressa (Tyumen', 14–16 oktyabrya 2020 g.)*. [Sociology and society: traditions and innovations in the social development of regions: Collection of reports of the VI All-Russian Sociological Congress (Tyumen, October 14–16, 2020).] Ed. by V.A. Mansurov. Moscow: ROS; FNISTs RAN publ., 2020. P. 5873–5895. 1 elektron. opt. disk 12 sm. (CD-ROM) DOI: 10.19181/kongress.2020.691. (In Russ.)
42. Yudin A.I. N.K. Mikhailovsky on the subject of sociology. *Vestnik TGU*. 2014. Iss. 1 (129). P. 106–113. (In Russ.)
43. Hecker J.F. *Russian Sociology: A Contribution to the History of Sociological Thought and Theory*. N. Y.: The Columbia University Press, 1915. 320 p. DOI: 10.7312/heck92698
44. Poe M. *Moscow, the Third Rome: the origins and transformations of a “pivotal moment”*. 1997. Accessed: 01/04/2023. URL: <https://www.ucis.pitt.edu/nceeer/1997-811-25-Poe.pdf>

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Irina A. Shmerlina — Candidate of Philosophical Sciences, Lead Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS. **Phone:** +7 (499) 120-82-57.

Email: shmerlina@yandex.ru

Received: 11.04.2023.