




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-63-80>
EDN: OZMNQB

Научная статья / Research Article

Некоторые трудности восприятия русской философии в Китае

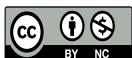
И.И. Евлампиев  

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

 yevlampiev@mail.ru

Аннотация. Впервые в исследовательской литературе рассматриваются проблемы, препятствующие правильному пониманию русской философии XIX — начала XX в. китайскими исследователями. Обращается внимание на отсутствие серьезных оснований для полагания начала русской философии ранее XVIII в. Анализируются причины, по которым китайские исследователи принимают ложную интерпретацию религиозности русской философии как точного следования учению православной церкви. В реальности русские мыслители признавали традиционное церковное христианство ложной, искаженной формой учения Иисуса Христа и ожидали радикального духовного переворота, который заменит его истинным христианством, возрожденным истинным учением Христа. Критикуется слишком формальное и резкое противопоставление западничества и славянофильства в китайской литературе; противостояние этих направлений нужно признать условным и поэтому не очень плодотворным для оценок идей самых сложных и оригинальных мыслителей. В противоположность общему мнению китайских историков русской философии о том, что «русская идея» означает абсолютное отрицание значения западной культуры и западной философии для России и ее исторического развития, доказывается, что наиболее точное выражение «русской идеи» было дано Достоевским, и оно связано с признанием России единственной подлинной наследницей великой культуры, созданной Европой. Историческое предназначение России заключается в творческом и оригинальном развитии европейской культуры, при этом отрицать мы должны только новую, либеральную Европу, которая сама отреклась от культурных традиций старой Европы. Сделан вывод о том, что правильная интерпретация русской философии XIX — начала XX в. должна быть основана на усмотрении ее зависимости от европейской философии и в особенности от немецкой философии начала XIX в. В противоположность господствующей точке зрения показано, что русская культура должна восприниматься в единстве с традиционной европейской культурой; целью культурного взаимодействия России и Китая должно стать принятие Китаем этой универсальной модели культуры ради более плодотворного развития своих собственных национальных традиций.

© Евлампиев И.И., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: истинное христианство, универсальная модель культуры, либеральная Европа

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 05.12.2025


Статья принята к публикации 16.08.2025

Для цитирования: Евлампиев И.И. Некоторые трудности восприятия русской философии в Китае // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 1. С. 63–80. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-63-80>
EDN OZMNQB

Some Difficulties of Perception of Russian Philosophy in China

Igor I. Evlampiev  

St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

 yevlampiev@mail.ru

Abstract. For the first time in the research literature, the problems that hinder the correct understanding of Russian philosophy of the 19th and early 20th centuries by Chinese researchers are examined. Attention is drawn to the lack of serious grounds for believing the beginning of Russian philosophy earlier than the 18th century. The reasons why Chinese researchers accept the false interpretation of the religiosity of Russian philosophy as accurately following the teachings of the Orthodox Church are analyzed. In reality, Russian thinkers recognized traditional church Christianity as a false, distorted form of the teachings of Jesus Christ and expected a radical spiritual coup that would replace it with true Christianity, revived by the true teachings of Christ. The too formal and sharp opposition of Westernism and Slavophilism in Chinese literature is criticized; the opposition of these directions must be recognized as conditional and therefore not very fruitful for assessing the ideas of the most complex and original thinkers. Contrary to the opinion of Chinese historians of Russian philosophy that the “Russian idea” means an absolute denial of the significance of Western culture and Western philosophy for Russia and its historical development, it is proved that the most accurate expression of the “Russian idea” was given by Dostoevsky, and it is associated with the recognition of Russia as the only true heiress of the great culture created by Europe. The historical destiny of Russia lies in the creative and original development of European culture, while we must deny only a new, liberal Europe, which itself renounced the cultural traditions of old Europe. It was concluded that the correct interpretation of Russian philosophy of the 19th — early 20th centuries should be based on the discretion of its dependence on European philosophy and, in particular, on German philosophy of the early 19th century. In contrast to the prevailing point of view, it is shown that Russian culture should be perceived in unity with traditional European culture; the goal of cultural interaction between Russia and China should be China’s adoption of this universal model of culture for the more fruitful development of its own national traditions.

Keywords: true Christianity, universal model of culture, liberal Europe

Conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 05.12.2025

The article was accepted on 16.08.2025

For citation: Evlampiev I.I. Some Difficulties of Perception of Russian Philosophy in China. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(1):63–80. (In Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-1-63-80> EDN OZMNQB

В последнее десятилетие в Китае идет активный процесс усвоения, популяризации и исследования русской философии XIX — начала XX в, периода ее наиболее интенсивного развития, прерванного в советскую эпоху [1; 2]. Эта форма культурного взаимодействия наших стран выглядит очень плодотворной и перспективной, ведь в самой России совсем недавно по историческим меркам произошел своего рода «ренессанс» дореволюционной философской традиции, ее возрожденные формы очень хорошо согласуются с теми политическими и культурными процессами, которые переживает и Россия, и весь современный мир; самые известные предсказания и пророчества русской философии XIX — начала XX в. во многом оправдываются в наши дни.

Однако оценивая позитивно активное восприятие китайским обществом идей и концепций русской философии, мы должны обратить внимание и на те трудности и противоречия в указанном процессе, которые приводят к существенному искажению заимствованных идей и к ложным интерпретациям, препятствующим дальнейшему культурному взаимодействию. Эти трудности во многом обусловлены существенным различием русской и китайской «ментальности», различием культурных традиций народов, а также противоположностью общественно-политических моделей развития двух стран. Однако не меньшее значение имеет тот факт, что некоторые ключевые вопросы, относящиеся к пониманию истории русской философии, остаются дискуссионными и имеют весьма различные решения среди сообщества российских исследователей. Сталкиваясь с необходимостью занять определенную позицию по отношению к указанным вопросам, наши китайские друзья чаще всего выбирают то решение вопроса, которое выглядит более простым и понятным, хотя в области философского знания такой метод выбора обычно не ведет к успеху. Среди такого рода проблемных точек наиболее важными оказываются: вопрос о том, где нужно полагать начало русской философии, степень и характер ее религиозности, а также правильное понимание ее связей с европейской философией (в более широком плане понимание связей русской культуры как таковой с западной культурой). Во всех трех случаях, по моему мнению, китайские исследователи принимают за истину наиболее простое, но неверное решение проблемы.

Наиболее ясна ситуация в отношении первого вопроса. Нужно вспомнить, что в 90-е гг. прошлого века, когда началось возрождение традиций русской дореволюционной философии, этот процесс активно осуществляли вовсе не философы, а историки, журналисты и публицисты, протестовавшие против вытеснения русских национальных традиций «советским интернационализмом», их интересовали не столько философские концепции во всей их оригинальности и глубине, сколько национальная интеллектуальная традиция как таковая, внутри которой философия выступала только как наиболее сложное и «элитарное» слагаемое. Эти первые энтузиасты национального возрождения хотели изобразить русское мировоззрение таким же влиятельным и проработанным, каким предстает для нас европейское философское мировоззрение — от его зарождения в античности и трансформации под влиянием христианства в первые века нашей эры до великих систем XIX и XX вв. Поэтому они старались представить как значимые философские произведения те немногочисленные памятники древней литературы, которые дошли до нас от XI–XV вв. — «Повесть временных лет», «Поучение Владимира Мономаха», «Слово о законе и благодати», «Слово о полку Игореву», различные богословские сочинения, скопированные с византийских образцов, и другие подобные сочинения, имеющие очень косвенное отношение к философии, при ее строгом понимании. К сожалению, эта абсолютно ложная тенденция отсчитывать начало русской философии чуть ли не от князя Владимира и крещения Руси, была закреплена в многочисленных популярных изданиях и первых учебниках, не выдерживающих критики с точки зрения подлинно научных критериев описания истории философии. Оттуда она и была воспринята первыми китайскими исследователями и популяризаторами русской философии и стала в Китае непререкаемой истиной, хотя в самой России она постепенно вытесняется гораздо более здоровой и научно обоснованной точкой зрения, относящей рождение настоящей философской традиции в России к концу XVIII в.

Гораздо более сложной проблемой является точное определение характера религиозности русской философии. Здесь объективная неоднозначность позиции большинства русских мыслителей XIX в., вынужденных скрывать свое мнение о *правильной* религии из-за жесткой церковной и светской цензуры, соединяется с субъективной проблемой самих китайских исследователей, выросших в коммунистической стране и поэтому плохо понимающих смысл религиозных концепций и совершенно не разделяющих ключевую мысль русской философии о том, что без указанной *правильной* религии, проникающей во все сферы общественной и личной жизни, историческое развитие человечества невозможно. Тем не менее огромным достижением первого этапа усвоения русской философии в Китае стало признание значимости и универсальности ее религиозного характера. Но и в данном вопросе китайские коллеги пошли по самому простому, но ложному пути, признав религиозность русской мысли XIX — начала XX в. просто совпадающей

с православной религиозностью, характеризующей русское общество той эпохи в целом [3; 4. С. 74, 77, 79; 5; 6. С. 78]. Хотя и некоторые российские исследователи еще придерживаются этой точки зрения, она настолько расходится с реальностью, что разделять ее можно только при очень плохом знании текстов или при их очень специальном отборе.

Подавляющее большинство русских мыслителей, размышлявших о роли религии в истории европейской цивилизации, приходили к выводу, что одной из главных причин нарастающего кризиса цивилизации, грозящего ей окончательной гибелью, является ложность исторического, церковного христианства, возникшего в результате резкого искажения учения Иисуса Христа уже в первые века его существования. Они признавали необходимость нового радикального духовного переворота, подобного тому, который совершил Христос, по сути, они ожидали «нового Христа», призванного вернуть в нашу жизнь *истинное христианство*, отвергнутое господствующей церковью — католической на Западе и православной на Востоке. Примеры этого убеждения в текстах самых известных мыслителей привести совсем нетрудно. П.Я. Чаадаев в письме к А.С. Пушкину от 18 сентября 1831 г. пишет: «...смутное сознание говорит мне, что скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени. <...> Многое из предшествовавшего той великой минуте, когда добрая весть была возвещена во дни оны Посланником Божиим, имело своим предназначением приготовить вселенную; многое также несомненно совершится и в наши дни с подобной же целью, прежде чем новая добрая весть будет нам принесена с небес. Будем ждать» [7. С. 71]. Вероятно, и Пушкин разделял это мнение, недаром в его творчестве исследователи находят многочисленные примеры поэтических импровизаций на темы ветхозаветных и новозаветных пророчеств о Мессии («Свободы сеятель пустынный», «Подражание Корану», «Пророк» и др.), причем этим Мессией у него оказывается гениальный поэт, художник. Эта оригинальная мысль окажется очень устойчивой в русской культуре, мы находим ее в текстах Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.А. Блока; на закате советской эпохи, в конце XX в., ее в предельно резкой форме выразил в своем творчестве кинорежиссер А.А. Тарковский. Вот как об указанном духовном перевороте писал В.С. Соловьев, предполагая, что Достоевский являлся его пророком и провозвестником: «И у нас теперь, в эпоху духовного брожения <...> являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого нравственного переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества. Из этих немногих предвестников русской и вселенской будущности, бесспорно, первым был Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленное предвозвещал его» [8. С. 310–311]. Через сто лет ту же самую мысль о необходимости религиозно-нравственного переворота в своем дневнике записывает Тарковский, хотя более веско и с гораздо большей художественной выразительностью мысль о новом Мессии

он воплотил в своих фильмах «Солярис», «Сталкер», «Ностальгия» и «Жертвоприношение»: «Человечество сделало все, чтобы себя уничтожить. Сначала нравственно, и физическая смерть — лишь результат этого. <...> Что же во спасение? Не в вождях же верить, на самом деле! Сейчас человечество может спасти только гений — не пророк, нет! — а гений, который сформулирует новый нравственный идеал. Но где он, этот Мессия? <...> Единственное, что может спасти нас, — это новая ересь, которая сможет опрокинуть все идеологические институты нашего несчастного, варварского мира» [9. С. 32–33].

Тарковский пишет о «новой ереси», которую должен принести Мессия, «новый Христос», но, на деле, то, что здесь имеется в виду, не так уж и ново, это учение, которое неоднократно появлялось в истории европейской философии, его развивали почти все самые известные мыслители — *учение о тождестве Бога и человека*, или, более точно, *учение о божественной природе человека*, согласно которому само понятие «Бог» является только метафорой, обозначающей глубинную сущность человека. Главный смысл жизни каждого человека заключается в раскрытии в себе божественной глубины и в становлении божественным существом — именно это и содержалось в подлинном учении Иисуса Христа, который был просто первым человеком, осуществившим эту великую цель в своей жизни и рассказавшим человечеству об этом. Церковные идеологи во II–III вв. внедрили в учение Христа старые иудейские представления об ограниченном личном Боге, о творении мира и о грехопадении, и тем самым превратили его в версию иудаизма, главным принципом которого является покорность каждого человека трансцендентному Богу, а значит и служителям церкви [10. С. 5–127]. На место революционного представления о божественной природе человека (об *имманентности Бога человеческой душе*) и о возможности для него божественного, абсолютного творчества в мире церковь поместила представление о греховности, радикальной слабости человека, не способного ни на какие творческие деяния, и требование его беспрекословного подчинения велениям церкви и государства ради перенесения после смерти в выдуманное «Царствие Небесное».

Для человека европейской культуры, хорошо изучившего историю, противоположность этих двух религиозных мировоззрений является очевидной истиной. На протяжении всей новой истории величайшие мыслители и художники Европы боролись против духовного диктата церкви, доказывающей немощность человека и внушавшей ему рабскую покорность, выступали за абсолютную свободу человека, за раскрепощение в нем божественной энергии творчества; особенно важную роль в этом процессе играли две великие эпохи, когда это раскрепощение стало реальностью — эпоха Возрождения (XV–XVI в.) и эпоха романтизма (первая половина XIX в.). Если эпоха Возрождения была подавлена, уничтожена церковью, вернувшей тем самым Европу в XVII в. к средневековому мировоззрению, то эпоха романтизма совершила окончательную революцию, с которой церковь не смогла справиться, и весь XIX в. в европейской культуре крепло понимание

необходимости религиозного обновления, возрождения подлинного христианства, возвращения к неискаженному учению Иисуса Христа; эту главную тенденцию европейской культуры XIX в. чутко уловили русские мыслители, упомянутые выше, и выразили в своем творчестве. Особенно мощным и влиятельным это идейное движение, критически направленное против православной церкви, стало в начале XX в., когда в эпоху приближающейся революции происходила либерализация политического режима России и ослабление цензуры. Движение за религиозное обновление стало фактически всеобщим, его наглядно выразил Д.С. Мережковский в организации Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и в своей известной идее о том, что на место традиционного христианства должна прийти религия Св. Духа, освящающая творческое начало в человеке. Признанными идейными лидерами этого движения стали Н.А. Бердяев и С.Л. Франк. Первый называл себя «христианским гностиком» и «христианским теософом» и развивал в своей философии наследие античных, древних гностиков, которые, являясь подлинными наследниками Христа, были объявлены церковью «еретиками» и преследовались на протяжении всей истории. Как писал Бердяев в книге 1927 г., «церковное сознание было обращено, по преимуществу, к среднему, массовому человеку, было занято великим делом его водительства и его спасения, и, осудив гностицизм, оно утвердило и узаконило агностицизм. <...> Высшие запросы духа, жажда углубленного познания божественных и космических тайн, были приспособлены к среднему человеческому уровню. И гнозис Оригена, а не только Валентина был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл.С. Соловьева. Была создана система теологии, которая закрыла возможности высшего гнозиса. И только великие христианские мистики прорывались за укрепленные границы» [11. С. 19]. Франк, подобно многим другим представителям «нового религиозного сознания», в дореволюционные годы резко отрицательно относился к церковной религиозности, считая ее несовместимой с требованиями современной культуры: «...подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни <...>; всякая же *организованная*, т. е. церковная религиозность в наше время неизбежно будет или поверхностной, или лицемерной, т. е. в обоих случаях культурно бесплодной <...>» [12. С. 531]. Оказавшись в эмиграции, он на некоторое время изменил свои взгляды и принял церковную религию (что в целом было характерно для эмигрантов, которые стали видеть в православии символ старой, дореволюционной России), но философская честность не позволила ему идти наперекор истине. Констатируя в 1945 г. в письме к сыну Виктору, что его обращение в православие «по-настоящему не удалось» [13. С. 221], он в своих поздних работах, написанных в 1940-х гг., «С нами Бог» и «Свет во тьме» снова полагал сутью *подлинного* христианства «раскрытие

имманентности Бога в человеческой душе» [14. С. 456], т. е. отвергал всю догматическую систему традиционного христианства.

Размышляя о том, почему китайским исследователям трудно правильно понять смысл религиозных исканий русской философии, можно прийти к выводу, что здесь имеет место парадоксальное сочетание двух противоположных факторов. С одной стороны, официальная марксистская идеология, принятая в Китае, навязывает исследователям представление о ложности любых форм религиозного мировоззрения, в связи с чем различие между традиционным православием и тем истинным христианством, которое предлагали в качестве истинной и окончательной религии русские мыслители, выглядит в глазах китайских читателей некой «схоластической», малозначительной деталью, важной только тем, кто интересуется национальными особенностями русской духовности. С другой стороны, несмотря на господство марксизма и вопреки этому господству, тысячелетняя интеллектуальная история Китая не может не сказываться в общественном сознании, или, точнее, в архаическом подсознании, людей; и это делает для рядового китайца православие более понятной и близкой религиозной системой. Чтобы понять причины этого парадоксального феномена, обратим внимание на то, что в указанной сфере китайского архаического подсознания действуют два вектора, примерно соответствующих противоположности традиционного православия и истинного (гностического) христианства в русской духовности. Этими двумя векторами являются конфуцианство, с одной стороны, и даосизм и буддизм, с другой: первый вектор обуславливает традиционную мораль китайцев и все их бытовые привычки — навязывает мысль о неизменном порядке жизни и о необходимости полного подчинения каждого человека законам природы и государства; второй внушает представление о возможности мистического тождества человеческой личности с божественным началом мира и об условности любого закона, обещая абсолютную свободу. Впрочем, полного совпадения второго слагаемого с европейским и русским представлением об истинном христианстве здесь нет, поскольку ни даосизм, ни буддизм не видят ценности творчества и не предполагают, что в состоянии слияния с Божеством главным делом человека может стать именно творческая деятельность, здесь божественное состояние оказывается состоянием покоя и полного отрешения от мира. В истории Китая безусловно преобладало именно первое, конфуцианское мировоззрение, по своим социальным последствиям чрезвычайно близкое к русскому традиционному православию, причем воцарение марксистской идеологии только усилило господство этого вектора в народном подсознании, ведь конфуцианство очень хорошо согласуется с марксистской идеей подчинения личности объективным законам развития общественного бытия (что аналогично идее подчинения божественной воле в православии) и с требованием служения делу построения идеального (коммунистического) общества (в православии это соответствует упованию на жизнь в посмертном Царствии Небесном). На этом фоне наиболее важная идея русской

философии, развивающая принципы истинного христианства, о возможности для отдельной личности получить божественный статус и обрести мистические возможности влиять на все мироздание, пренебрегая законами природы, оказывается за гранью понимания китайских интеллектуалов, с детства воспитанных на идеале умеренности и представляющих личную и социальную жизнь только в рамках установленных раз и навсегда законов.

Поняв православие как универсальную «константу» русской философии, китайские исследователи вынуждены признавать наиболее важными и значимыми мыслителями совсем не тех, кто в реальности являлись таковыми. Это, в частности, объясняет большое внимание к С.Н. Булгакову и П.А. Флоренскому в современной китайской литературе, ведь именно они наиболее точно реализовали идеал «православной философии», хотя именно поэтому их реальное место в русской философии — сугубо второстепенное, так их и оценивали многие известные современники. Хорошо известны негативные определения, которые дал этим мыслителям Н.А. Бердяев: Флоренского он называл «Великим инквизитором» русской философии [15. С. 389], а его богословские построения — «стилизированным православием» [16. С. 266–268]; Булгакова Бердяев обвинял в «презрении» к собственной мысли, в признании человеческого творчества «сатанизмом» и в «боязни» свободного философского обсуждения религиозных проблем [17. С. 755–558] (что в конце концов привело Булгакова к отречению от философии, прямо провозглашенному в книге «Трагедия философии»). В эмиграции Бердяев, как и Франк, на некоторое время смягчил свое мнение о православной церкви, полагая, что под влиянием тяжелых испытаний, связанных с гонениями в советской России, она изменится и будет более гибко относиться к современной культуре и к насущным требованиям человека и общества. Однако его надежды не оправдались, церковь осталась при своем «средневековом» мировоззрении, абсолютно расходящимся с запросами современного общества; свою окончательное мнение на эту тему Бердяев высказал в статье 1939 г. с показательным названием «Существует ли в православии свобода мысли и совести», здесь он прямо обвиняет православную церковь (Русскую православную церковь за границей) в потворстве самым негативным общественным тенденциям: «С горечью нужно признать, что официальное православие оказывается самой обскурантской и самой инертной формой христианства. <...> Ложное, рабье учение о грехе, ложное понимание смирения и послушания и приведут к окончательному царству зла, к торжеству антихристового духа в мире» [18. С. 52]. Таким образом, согласно мнению двух известных русских мыслителей, православие по своей сути абсолютно расходится с религиозным смыслом русской философии.

Можно порекомендовать нашим китайским друзьям больше обращать внимания именно на творчество Бердяева и Франка, как самых влиятельных и значимых мыслителей, выразивших наиболее общие и оригинальные тенденции русской философии. Впрочем, Бердяев уже давно популярен в Китае

и пользуется большим влиянием [19], это произошло во многом благодаря усилиям проф. Чжана Байчуня, осуществившего перевод важнейших книг философа; но китайским исследователям необходимо проявить большее внимание также к наследию Семена Франка, чтобы их представление о характере религиозности русской философии стало более полным.

В контексте обсуждения проблемы о характере религиозности русской философии важное значение приобретает вопрос о сущности различия между западниками и славянофилами. Китайские исследователи склонны и в этом случае выбирать самый простой ответ на этот вопрос, и вновь оказываются в ложной модели понимания. Интерпретация этого различия в китайской литературе в большинстве случаев схематична и формальна, что вряд ли может помочь правильному осмыслению идеи самых оригинальных и сложных мыслителей. Западники в китайских исследованиях предстают раболопными эпигонами европейской философии, не способными создать ничего оригинального, славянофилы, наоборот, предельно оригинальными и национально самобытными мыслителями именно потому, что они решительно отвергают западные идеи и критикуют западное общество. Эта точка зрения, конечно, не имеет ничего общего с действительностью, она особенно контрпродуктивна в отношении главных представителей каждого из направлений. Например, А.И. Герцен, несмотря на свое очевидное западничество в книге «С того берега» вынес приговор западной цивилизации, признал Европу полностью утратившей творческую энергию, которая составляла в прошлом ее главное достояние, и утверждал, что она идет к скорой гибели, к впадению в варварство. Точно так же западник и теоретик русского либерализма Б.Н. Чичерин в своем капитальном труде «История политических учений» подверг идеологию западного классического либерализма такой уничтожающей и веской критике, которая остается актуальной и в наши дни и к которой почти нечего добавить [20. С. 46–66]. С другой стороны, главный славянофил А.С. Хомяков в статье «Аристотель и всемирная выставка» высказывает искреннее восхищение англичанами за их умение сочетать технический прогресс с уважением к собственным национальным традициям и предлагает России брать с Англии пример в этом отношении. Кроме того, исследователи творчества Хомякова и И.С. Киреевского давно установили, что основанием их философских идей являются системы немецкой философии — прежде всего учения И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга. Эту зависимость взглядов Хомякова от немецкой протестантской философии отмечал Флоренский в скандально известной статье «Около Хомякова» [21. С. 294–295], именно она вызвала резкую реакцию Бердяева и, в частности, его суждение о том, что Флоренский — «Великий инквизитор» русской философии. При этом Бердяев вовсе не отрицал зависимость славянофилов от немецких философов, он возражал только против мнения Флоренского о том, что эта зависимость умаляет оригинальность и национальную характерность Хомякова. Практически все самые известные русские мыслители (включая Достоевского, Соловьева и Толстого) испытали

влияние указанных немецких философов и развивали свои собственные оригинальные философские системы с использованием их идей, и это вовсе не мешало им быть оригинальными. Ведь европейская философия достигла вершины своего развития в системах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, и ни один здравый философ не пытался избежать их влияния, понимая, что только через использование их идей и можно создавать новые, самобытные идеи и концепции. Те же, кто решительно отвергал этот путь и пытался философствовать исключительно «от себя», как раз оказывались маргинальными фигурами, обладающими очень малым философским значением. Именно это и произошло с Флоренским.

Особенно нелепая ситуация сложилась с оценками П.Я. Чаадаева как западника и даже как «основателя» западничества. Такие оценки встречаются и в России, однако их, произносят те, кто не читал главного труда Чаадаева, «Философических писем», и слышал только о содержании первого письма, опубликованного в 1836 г. и вызвавшего скандал в связи с содержащимися в нем негативными оценками нашего национального характера и позитивными оценками Европы. Правильное понимание идей Чаадаева возможно только в том случае, если мы увидим, что он принципиально различает и противопоставляет в своем главном труде *две Европы* — великую культурную и религиозную Европу, испытавшую расцвет в Средние века, и новую, либеральную Европу, связанную с Просвещением и с Французской революцией. Чаадаев идеализирует первую и отрицает, даже проклинает вторую вместе с ее либеральными и буржуазными ценностями, причем особенно решительно отвергает главную ценность современного ему Запада — идеал независимой и свободной личности вместе с ее индивидуальными «правами»: «...все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [22. С. 417]. В противоположность западному индивидуализму Чаадаев требует от каждой личности полного подчинения целому — нации, церкви и государству. Такое отрицательное отношение к идее независимой личности невозможно совместить с принадлежностью к западничеству в его традиционном понимании. Кроме того, Чаадаев, точно так же как его современники-славянофилы признавал насущную необходимость религии как центра жизни любого человека и всего общества, причем в качестве такой религии он рассматривал, как уже было сказано выше, вовсе не православие и не католицизм, а грядущую *синтетическую религию всего человечества*. В итоге можно констатировать, что в воззрениях Чаадаева причудливо соединяются и характерные черты западничества, и характерные черты славянофильства, в связи с чем его невозможно причислить ни первому, ни ко второму направлению.

Герцен, в противоположность Чаадаеву, признает абсолютное значение индивидуальности и внутренней свободы личности, в этом аспекте его взгляды вполне соответствуют западничеству, тем не менее и он, как

и Чаадаев, противопоставляет старую культурную Европу, относя ее расцвет к эпохе Возрождения (XV–XVI в.), и новую либеральную Европу, которой он пророчит скорую гибель из-за воцарения в ней духа «мелкобуржуазности», «мещанства».

Учитывая все эти детали нужно признать различие западников и славянофилов условным и не очень плодотворным для оценок большинства ярких мыслителей [23]. Любая попытка слишком резкого проведения границы между этими направлениями русской мысли приводит к радикальным ошибкам в оценках смысла и значения идей философов, а к главным русским мыслителям — Достоевскому, Соловьеву, Толстому, Бердяеву, Франку, эти оценки вообще не применимы (они возможны только если мы выдергиваем отдельные идеи из их систем), их целостное философское мировоззрение в принципе не поддается этим слишком узким характеристикам.

Здесь мы подходим к последней проблеме, от решения которой зависит наше адекватное понимание главных идей и концепций русской философии, — описание той системы отношений России и Европы, которую большинство русских мыслителей видели в качестве наиболее правильной, плодотворной, способствующей самостоятельному историческому развитию России. К сожалению, и в этом случае китайские коллеги выбирают наиболее простой подход к решению сложной проблемы, и создают абсолютно ложную модель, применимую только к нескольким второстепенным мыслителям, совершенно не выражающим главные тенденции философского развития.

Делая акцент на том, что русские мыслители выступали с критикой Запада (Европы) и за самобытное национальное развитие России [24], они не видят того различия двух разных понятий Европы, о котором было сказано выше. Практически все серьезные русские мыслители критиковали и отвергали вторую Европу, т. е. новую, либеральную Европу, но признавали за непререкаемый образец первую — традиционную Европу, Европу Средних веков и эпохи Возрождения, Европу, создавшую великую культуру, которую мы приняли при Петер I и которую продолжаем развивать. Очень часто обращаясь к понятию «русской идеи» как к представлению об историческом предназначении России, китайские друзья видят ее смысл в резком противостоянии Западу, в полном отказе от следования европейской культуре и в развитии собственных, сугубо национальных культурных, социальных и политических традиций [5]. В современных исследованиях особенно подчеркивается этот аспект русской философии, поскольку в нем видят наиболее явную точку схождения наших стран не только в истории, но и в современной политической ситуации (хотя иногда высказывается более осторожное мнение о том, что смысл «русской идеи» очень разный у разных мыслителей и его невозможно сформулировать однозначно [25. С. 77]). В реальности дело обстоит почти противоположным образом. Все серьезные русские мыслители (Чаадаев, Герцен, Хомяков, Достоевский, Соловьев, Толстой, Бердяев, Франк и др.) признавали определяющее значение старой европейской культуры для своих собственных построений и для будущего развития русской культуры.

И русскую идею они понимали как *необходимость для России принять самые глубокие, самые плодотворные тенденции европейской культуры и продолжить их развитие в тех условиях, когда Европа и весь Запад отреклись от этих традиций (т. е. от религии и высокой культуры) и пошли по пути их уничтожения*. В наиболее ясной и лаконичной форме смысл так понятой «русской идеи» выразил Достоевский через Версилова, главного героя романа «Подросток». Как утверждает Версилов, в новую эпоху (т. е. в эпоху, начавшуюся в конце XIX в.) *подлинный европеец — это русский европеец*. Историческое значение России Достоевский видит в том, что она восприняла всю совокупность культур европейских народов как единую и универсальную культуру, которую нужно перенести на все человечество и сделать основанием грядущей пост-либеральной цивилизации, в центре которой будет находиться Россия — именно потому, что она наиболее плодотворно развивает все ценное, что было в истории Европы. «Один лишь русский, — говорит Версилов, — <...> получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль» [26. С. 377].

Не отрицание европейской культуры в целом, а различие в ней вечного и истинного от ложного и сиюминутного является универсальной формой отношения русской мысли к Западу, причем истинная и вечная Европа является, по выражению Достоевского (Версилова), «таким же <...> отечеством нашим, как и Россия» [26. С. 377]. И это справедливо по отношению к славянофилам (за исключением маргинальных фигур типа Н.Я. Данилевского) в такой же степени, как и по отношению к западникам. Ведь идея глубокой национальной характерности каждой культуры, как и мысль о существовании единой универсальной культуры всего человечества, были рождены немецким романтизмом, и именно из немецкой культуры указанная идея была заимствована Хомяковым и Киреевским и стала основанием их концепции (впервые влияние идей Ф. Баадера и Шеллинга на старших славянофилов отметил Б.Н. Чичерин [20. С. 538]). В качестве более конкретного примера, показывающего степень указанного влияния, можно рассмотреть происхождение понятия соборности, которое в китайской литературе рассматривается как абсолютно самобытное порождение русской православной мысли [27; 28]. На деле, как и многие другие понятия, оно было заимствовано Хомяковым, Киреевским и их последователями из немецкой философии, говоря более конкретно, из философии Фихте. Базовой моделью отношений личностей, объясняющей в западной философии общество, является известная *диалектика раба и господина* в системе Гегеля. Исходной формой отношений людей Гегель считает резко антагонистическую *борьбу за признание*, в которой под угрозой смерти один индивид делает другого своим рабом, принуждает его служить себе, становясь его господином. Хомяков и Киреевский критиковали

западное общество именно за то, что в нем господствовал гегелевский принцип эгоистической конкуренции и победы сильного; в противоположность ему они выдвигали принцип любовного принятия другого, считая, что именно он был основой развития русского общества и обеспечил его преимущество над западным. С этой оценкой различия Запада и России можно согласиться, но только нужно заметить, что акт признания в форме любовного принятия другого индивида как равного себе — это важнейшая идея Фихте [29. С. 70–73], причем его представление об обществе, построенном на этом принципе, практически ничем не отличается от того, что мы называем «сборностью» в русской философии [30]; в своей социальной концепции Фихте утверждает и центральное положение религии в обществе и личной жизни человека, и такую форму экономической организации, которая вполне соответствует идее общинного хозяйства у славянофилов.

В заключение выскажу еще одну мысль, которая имеет значение не столько для исследования истории русской философии, сколько для размышлений о выборе исторического пути нашими странами. То понимание европейской культуры, ее истинных и вечных традиций, которое дал Достоевский (как уже было сказано, его разделяет большинство упомянутых выше мыслителей), по сути означает, что европейская культура — это не что-то «региональное» и «частное», как китайская или индийская культура, это *универсальный тип культуры как таковой*, выдвигающий на первый план то, что скрыто и отодвинуто на второй план в восточных культурах (собственно говоря, в любой традиционной национальной культуре, противопоставляемой другим культурам), — развитие внутреннего творческого потенциала каждой личности. Восточные культуры, особенно такие исторически давние, как китайская и индийская — это формы передачи и поддержания архаических традиций в неизменном виде, и они скорее подавляют творческой начало личности, принуждая ее следовать заданным формам и образцам. Европейская культура, окончательная сущность которой была выражена немецким романтизмом, — это сам принцип бесконечного духовного творчества, связанный с раскрытием личностью в себе духовного начала, способного порождать новые формы и использовать любые уже существующие культурные формы. Последнее означает, что европейская культура нацелена на восприятие всех возможных национальных культур, причем она не подавляет их характерность, а придает им творческую динамику, стимулирует гораздо более быстрое развитие. В XX в. было много примеров положительного влияния европейской модели культуры на развитие национальных культур. Например, синтезом этой культурной модели и национальных традиций было обусловлено бурное развитие японской культуры в 1930–1970-е гг.: кинематограф Акиры Куросавы и Кэндзи Мидзогути, романы Кобо Абэ и Кэндзабуро Оэ и др. созданы по европейским образцам, но без какого-то отхода от национальной традиции. Таким же точно синтетическим феноменом стал латиноамериканский роман 1950–1980-е гг. (Х.Л. Борхес, Г.Г. Маркес, Х. Кортасар, К. Фуэнтес, М.В. Льюиса и др.). Собственно говоря, «европейские

образцы» здесь сводятся к такой форме художественного выражения, которая делает чувства и мысли автора, сохраняющие свою национальную специфику, универсальными, доступными для человека любой культуры.

Сложность современной ситуации заключается в том, что «две Европы», о которых говорилось выше, продолжают существовать, но теперь они представлены двумя общественными системами: Запад во главе с Америкой, являясь окончательным выражением либеральной цивилизации, полностью «вытравил» из себя высокую духовную культуру старой Европы; единственным выразителем этой старой Европы остается Россия. Китай в последние десятилетия следовал по пути Америки (т. е. по пути либеральной Европы), и это можно считать естественным, ведь американский прагматизм, культ закона и порядка, приоритет материальных ценностей точно соответствовал традиционным ценностям китайцев, происходящим из конфуцианства. Однако пророчества русских мыслителей XX в. о скорой гибели западного либерального общества начинают сбываться, и Китай постепенно осознает бесперспективность такого цивилизационного выбора. При этом отрицание либеральной модели цивилизации, воплощенной в США, в Китае понимают как одновременное отрицание европейской цивилизации во всем ее историческом разнообразии, и это уже может стать роковой ошибкой в последующей истории.

Размышляя над тем, каким будет еще неведомое, но рождающееся на наших глазах будущее, можно предположить, что в грядущей пост-либеральной цивилизации главными ценностями станут не материальное могущество, не сложность техносферы и не многообразие производимых вещей, а внутреннее духовное богатство человеческих личностей и разнообразие создаваемых ими культурных объектов. В этом случае именно Россия, сохранившая и преумножившая духовное и культурное наследие старой Европы может претендовать на то, чтобы стать лидером, ведущим человечество к новым историческим свершениям. Пониманию этой цели и решающему выбору своего исторического пути в соответствии с ней может помочь правильное понимание русской философии, ведь русские мыслители давно увидели эту цель и пытались показать, как можно к ней двигаться. Китайским коллегам нужно осознать эту насущную актуальность философского наследия России и, устранив ложные стереотипы, господствующие в интерпретации ее идей и концепций, начать по-настоящему *проникновенное* ее освоение.

Список литературы

- [1] *Цзя Цзэлинь*. Изучение русской и советской философии в Китае // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 64–67. EDN: IAHYKP
- [2] *Ма Иньмао*. Русская философия в Китае // Вопросы философии. 2007. № 5. С. 68–72. EDN: IAHYKZ
- [3] *Чжан Байчунь*. О двух синтезах профессора С.С. Хоружего // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 9–20. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-9-20 EDN: TONHOS

- [4] *Чжоу Лайшунь*. Проблемное сознание и системность русских философов Серебряного века: новые результаты исследований философской мысли России в Китае // *Patria*. 2025. № 2. С. 72–83. DOI: 10.17323/3034-4409-2025-2-2-72-83 EDN: ENTDSF
- [5] *Цзу Чуньмин*. Исследование «Русской идеи» в Китае: присутствие и отсутствие // *Полилог/Polylogos*. Электронный научно-образовательный журнал. 2025. Т. 9. № 1. DOI: 10.18254/S258770110034922-6
- [6] *Чжоу Лайшунь*. Проблема нигилизма в русской философии Серебряного века // *Вопросы философии*. 2023. № 3. С. 70–80. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-70-80 EDN: FNIUCC
- [7] *Чаадаев П.Я.* Письма // Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 томах. Т. 2. М. : Наука, 1991. С. 5–523.
- [8] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Сочинения* в 2 томах. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 289–323.
- [9] *Тарковский А.А.* Мартиролог. Дневники 1970–1986. Международный институт Андрея Тарковского, 2008.
- [10] *Евлампиев И.И.* Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб. : ЦСО, 2024.
- [11] *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. EDN: TJMLWL
- [12] *Франк С.Л.* Религия и культура (По поводу новой книги Д.С. Мережковского) // *Русское мировоззрение*. СПб. : Наука, 1996. С. 529–534.
- [13] *Буббайер Ф.* С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. М. : РОССПЭН, 2001.
- [14] *Франк С.Л.* С нами Бог. М. : АСТ, 2003.
- [15] *Бердяев Н.А.* Хомяков и свящ. Флоренский // *Флоренский: pro et contra*. СПб. : Изд-во РХГА, 1996. С. 380–389.
- [16] *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // *Флоренский: pro et contra*. СПб. : Изд-во РХГА, 1996. С. 266–315.
- [17] *Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Т. 1. СПб. : Изд-во РХГА, 2003. С. 748–781.
- [18] *Бердяев Н.А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести // *Путь*. 1939. № 59. С. 46–54.
- [19] *Чжэн Тао*. Изучение и влияние философских идей Н.А. Бердяева в Китае // *Общество: философия, история, культура*. 2025. № 6. С. 76–82. DOI: 10.24158/fik.2025.6.9 EDN: DQSXJM
- [20] *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 2. СПб. : Изд-во РХГА, 2008.
- [21] *Флоренский Г.А.* Около Хомякова // *Флоренский П.А.* Собрание сочинений: в 4 томах. Т. 2. М. : Мысль, 1996. С. 278–336.
- [22] *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 томах. Т. 1. М. : Наука, 1991. С. 320–440.
- [23] *Евлампиев И.И., Громова Е.В.* Славянофильство и западничество как формы русского национального самосознания: анатомия конфликта и его результаты // *Вестник РХГА*. 2019. № 3. С. 130–145. DOI: 10.25991/VRHGA.2019.20.3.045 EDN: PMIZZH
- [24] *Чэ Юйлин, Тэн Яньцзяо*. Критика русской мыслью западной модернизации и ее современное звучание // *Вопросы философии*. 2023. № 3. С. 47–57. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-47-57 EDN: FIAGYU
- [25] *Чжан Байчунь*. О трагедии русской религиозной философии // *Вопросы философии*. 2007. № 5. С. 73–79. EDN: IAHYLI
- [26] *Достоевский Ф.М.* Подросток // Полное собрание сочинений: в 30 томах. Т. 13. Ленинград : Наука, 1975.

- [27] Цзинь Лили. Категория соборности в Китае: итоги осмысления и перспективы изучения // *ФилоLogos*. 2021. № 1(48). С. 88–94. DOI: 10.24888/2079-2638-2021-48-1-88-94 EDN: ONROBN
- [28] Сяо Цзинъюй. О текущем состоянии исследований «соборности» в русской классической литературе в Китае // *Современная наука: актуальные проблемы теории и практики*. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 1. С. 156–160. EDN: ZAKLZZ
- [29] Гайденко П.П. Парадоксы свободы в философии Фихте. М. : Наука, 1991.
- [30] Евлампиев И.И. Учение И.Г. Фихте как основа русской социальной философии XIX–XX веков // *Русская философия*. 2025. № 1(9). С. 26–46. DOI: 10.25991/RPH.2025.9.1.001 EDN: VUUGNP

References

- [1] Jia Zelin. The Study of Russian and Soviet Philosophy in China. *Voprosy Filosofii*. 2007;(5):64–67. (In Russian). EDN: IAHYKP
- [2] Ma Yinmao. Russian Philosophy in China. *Voprosy Filosofii*. 2007;(5):68–72. (In Russian). EDN: IAHYKZ
- [3] Zhang Baichun. On Two Syntheses of Professor S.S. Khoruzhy. *Voprosy Filosofii*. 2023;(3):9–20. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-9-20 EDN: TOHHOS
- [4] Zhou Laishun. Problematic Consciousness and Systematicity of Russian Philosophers of the Silver Age: New Results of Research on Russian Philosophical Thought in China. *Patria*. 2025. № 2. P. 72–83. (In Russian). DOI: 10.17323/3034-4409-2025-2-2-72-83 EDN: ENTDSF
- [5] Zu Chunming. A Study of the “Russian Idea” in China: Presence and Absence. *Polylogos. Electronic Scientific and Educational Journal*. 2025;9(1). (In Russian). DOI: 10.18254/S258770110034922-6
- [6] Zhou Laishun. The Problem of Nihilism in Russian Philosophy of the Silver Age. *Voprosy Filosofii*. 2023;(3):70–80. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-70-80 EDN: FNIUCC
- [7] Chaadaev PYa. Letters. In: *Complete Works and Selected Letters. In 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Nauka publ.; 1991. P. 5–523. (In Russian).
- [8] Solovyov VS. Three speeches in memory of Dostoevsky. In: *Works. In 2 volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl’ publ.; 1988. P. 289–323. (In Russian).
- [9] Tarkovsky AA. *Martyrology. Diaries 1970–1986*. Andrei Tarkovsky International Institute; 2008. (In Russian).
- [10] Evlampiev II. *Undistorted Christianity and its fate in European History*. Saint Petersburg: TsSO publ.; 2024. (In Russian).
- [11] Berdyaev NA. *Philosophy of the Free Spirit*. Moscow: Republic publ.; 1994. (In Russian). EDN: TJMLWL
- [12] Frank SL. Religion and Culture (About the new book by D.S. Merezhkovsky). In: *Russian worldview*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1996. P. 529–534. (In Russian).
- [13] Bubbaier F. *S.L. Frank: The life and work of a Russian philosopher*. Moscow: ROSSPAN publ.; 2001. (In Russian).
- [14] Frank SL. *God is with us*. Moscow: AST publ.; 2003. (In Russian).
- [15] Berdyaev NA. Khomyakov and others (Fr. Pavel Florensky). In: *Florensky: pro et contra*. Saint Petersburg: RKhGA publ.; 1996. P. 380–389. (In Russian)
- [16] Berdyaev NA. Stylized Orthodoxy (Fr. Pavel Florensky). In: *Florensky: pro et contra*. Saint Petersburg: RKhGA publ.; 1996. P. 266–315. (In Russian).
- [17] Berdyaev NA. Types of Religious Thought in Russia. The Revival of Orthodoxy. In: *S.N. Bulgakov: pro et contra. The Personality and Work of Bulgakov in the Evaluation of*

- Russian Thinkers and Researchers. Vol. 1.* Saint Petersburg: RKhGA publ.; 2003. P. 748–781. (In Russian).
- [18] Berdyaev NA. Does Orthodoxy Have Freedom of Thought and Conscience. *The Way*. 1939;(59):46–54. (In Russian).
- [19] Zheng Tao. The Study and Influence of N.A. Berdyaev's Philosophical Ideas in China. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2025;(6):76–82. (In Russian). DOI: 10.24158/fik.2025.6.9 EDN: DQSXJM
- [20] Chicherin BN. *History of Political Thought. Vol. 2.* Saint Petersburg: RKhGA publ.; 2008. (In Russian).
- [21] Florensky PA. About Khomyakov. In: Florensky PA. *Collected Works. In 4 volumes.* Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1996. P. 278–336. (In Russian).
- [22] Chaadaev PYa. Philosophical Letters. In: *Complete Works and Selected Letters. In 2 volumes.* Vol. 1. Moscow: Nauka publ.; 1991. P. 320–440. (In Russian).
- [23] Evlampiev II, Gromova EV. Slavophilism and Westernism as Forms of Russian National Identity: Anatomy of the Conflict and Its Results. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. 2019;(3):130–145. (In Russian). DOI: 10.25991/VRHGA.2019.20.3.045 EDN: PMIZZH
- [24] Che Yulin, Teng Yanjiao. Critique of Western Modernization in Russian Thought and Its Contemporary Impact. *Voprosy Filosofii*. 2023;(3):47–57. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2023-3-47-57 EDN: FIAGYY
- [25] Zhang Baichun. On the Tragedy of Russian Religious Philosophy. *Voprosy Filosofii*. 2007;(5):73–79. (In Russian). EDN: IAHYLJ
- [26] Dostoevsky FM. The Adolescent. In: *Complete Works. In 30 volumes.* Vol. 13. Leningrad: Nauka publ.; 1975. (In Russian).
- [27] Jin Lili. The Category of Sobornost in China: Results of Understanding and Prospects for Study. *FiloLogos*. 2021;(1):88–94. (In Russian). DOI: 10.24888/2079-2638-2021-48-1-88-94 EDN: ONROBN
- [28] Xiao Jingyu. On the Current State of Research on “Sobornost” in Russian Classical Literature in China. *Modern Science: Current Problems of Theory and Practice. Series: Humanities*. 2019;(1):156–160. (In Russian). EDN: ZAKLZZ
- [29] Gaydenko PP. *Paradoxes of Freedom in Fichte's Philosophy*. Moscow: Nauka publ.; 1991. (In Russian).
- [30] Evlampiev II. I.G. Fichte's Doctrine as the Basis of Russian Social Philosophy in the 19th and 20th Centuries. *Russian Philosophy*. 2025;(1):26–46. (In Russian). DOI: 10.25991/RPH.2025.9.1.001 EDN: VUUGNP

Сведения об авторе:

Евlampиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-код: 8459-2723. E-mail: yevlampiev@mail.ru

About the author:

Evlampiev Igor I. — DSc in Philosophy, Professor at the Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 5 Mendeleevskaya line, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-7209-2616. SPIN-code: 8459-2723. E-mail: yevlampiev@mail.ru